У автора профессора Казанской Духовной Академіи продаются также слѣдующія изданія:

1) Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи. Казань. 1894. Ц. 2 руб.
2) Старокатолическій вопросъ въ новѣйшее время. Казань. 1897. Ц. 40 коп.
3) Къ старокатолическому вопросу. Отвѣтъ старок. епископу Веберу. Казань. 1897. Ц. 10 коп.
4) Старокатолическій епископъ І. Г. Рейнкенсъ. Казань. 1896. Ц. 20 к.
5) Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма (въ Боннѣ и Бернѣ). Казань. 1898. Ц. 30 к.
6) Четвертый интернаціональный старок. конгрессъ. Казань. 1898. Ц. 30 к.
7) Пятый интернаціональный старок. конгрессъ и современное (внѣшнее и внутреннее) состояніе старокатолицизма. Харьковъ. 1902. Ц. 50 коп.
8) Шестой интернац. старок. конгрессъ и развитіе старокатолицизма въ послѣдніе годы (1902—1904). Казань. 1904. Ц. 60 к.
9) Значеніе послѣдняго VII-го интернац. старок. конгресса въ связи съ обсужденіемъ старок. вопроса во новѣйшее время. Москва. 1908.
10) Кто виноватъ? Къ старок. вопросу. Спб. 1903. Ц. 20 к.
11) Къ старок. вопросу. По поводу отвѣта А. А. Кирѣева. Спб. 1904. Ц. 30 к.
12) Какъ пишетъ критику о. П. Свѣтловъ. Казань. 1904. Ц. 20 к.
13) Старокатолицизмъ подъ защитою о. П. Свѣтлова. Спб. 1906. Ц. 40 коп.
14) На западѣ. (Очерки внутренняго состоянія современнаго лютеранства). Казань. 1899. Ц. 1 руб.
15) Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1903. Ц. 4 р.
16) Маріавиты. Спб. 1908. Ц. 10 к.
17) Къ вопросу о дѣйствительности англиканскихъ посвященій. Казань. 1897. Ц. 10 к.

В. Д. Керенскій.

СЪ ЗАПАДА.

(Очерки западно-церковной жизни).

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1912.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ *Анастасій*

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Правосл. Собесѣдникъ“ за 1912 годъ.

Протестантство.

Всякій, пріѣзжающій въ центръ западнаго протестантизма, т. е. въ Берлинъ, и интересующійся состояніемъ современнаго протестантства, не можетъ не услышать здѣсь усиленныхъ толковъ о церковномъ кризисѣ, переживаемомъ послѣднимъ. Объ этомъ пишутся цѣлыя изслѣдованія представителями не только римскаго католицизма, но и самаго протестантизма. Объ этомъ можно находить не мало статей какъ въ римско-католическихъ, такъ и въ протестантскихъ журналахъ. При этомъ, если не всѣ, то во всякомъ случаѣ большинство пишущихъ по данному вопросу приходитъ къ тому заключенію, что причина переживаемаго протестантствомъ кризиса кроется въ самыхъ основоначалахъ послѣдняго—въ его субъективизмѣ и являющемся результомъ послѣднаго раціонализмѣ, въ конечныхъ выводахъ своихъ уничтожающемъ все сверхъестественное въ христіанской религіи. „Что̀ началъ Лютеръ, пишетъ г. Гуппертъ, авторъ изслѣдованія: „Der deutsche Protestantismus“, то̀ въ теченіи четырехъ столѣтій продолжала протестантская критика; духъ протестантскаго субъективизма все шире и шире развивается и въ концѣ всего доходитъ до выводовъ, при которыхъ всякая религія, и въ частности христіанская, должна пасть“ [1])... Почти всѣ, писавшіе и пишущіе о внутреннемъ кризисѣ,

[1]) Huppert. Der deutsche Protestantismus. S. 7–8.

переживаемомъ современнымъ протестантизмомъ, сходятся далѣе въ томъ положеніи, что эти конечные выводы въ развитіи современнаго протестантства сдѣланы самою видною изъ новѣйшихъ протестантскихъ школъ — школою ричліанскаго богословія. По мнѣнію напр. того же Гупперта, изъ 20 нѣмецкихъ университетовъ 16 находятся въ полной власти ричліанистовъ и профессоры этихъ университетовъ, во главѣ съ самымъ виднымъ представителемъ указанной школы извѣстнымъ Берлинскимъ профессоромъ А. Гарнакомъ, вмѣсто христіанской создаютъ новую религію. Основоначала ричліанства дѣйствительно вполнѣ оправдываютъ указанный приговоръ Гупперта относительно этой новѣйшей школы протестантизма. Стоя на почвѣ строгихъ основоначалъ протестантизма, т. е. на почвѣ ученія объ оправданіи человѣка одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, при томъ понимаемой исключительно въ смыслѣ внутренно практическаго постулята, представители ричліанства—А. Ричль, А. Гарнакъ, Ю. Кафтанъ и другіе дѣлали и дѣлаютъ тотъ выводъ, что догматико-теоретическая сторона въ христіанствѣ, какъ не относящаяся къ внутренно-практической сторонѣ человѣческаго духа, не принадлежитъ къ существу христіанства и даже, мало того, — будучи наслѣдіемъ древне-греческой философіи, представляетъ изъ себя элементъ чуждый истинному христіанству... Но если догматико-теоретическая сторона христіанской религіи явилась въ ней какъ наслѣдіе отъ греческой философіи, то значитъ и все догматическое ученіе той же религіи: о Богѣ, І. Христѣ, Св. Духѣ и проч. должно представлять и представляетъ изъ себя ни болѣе, ни менѣе какъ наслѣдіе той же греческой философіи и какъ таковое не можетъ быть признано истиннымъ. Представители ричліанства дѣйствительно приходятъ и къ подобнаго рода выводамъ;—такъ какъ въ рукахъ ихъ, какъ мы уже видѣли, находится большинство протестантскихъ университетовъ, то естественнымъ результатомъ этого является господство антихристіанскаго направленія на богословскихъ факультетахъ нѣмецкихъ университетовъ. Еще въ 1896 году одинъ изъ саксонскихъ пасторовъ въ

Berliner Evangelisch-Kirchlichen Anzeiger оплакивалъ подобное печальное состояніе протестантскихъ богословскихъ факультетовъ въ слѣдующихъ словахъ: „молодые люди, которыхъ доставляютъ намъ университеты, совершенно порвали съ вѣрою церкви; ничего прочнаго не существуетъ у нихъ подъ ногами, почва колеблется подъ ними. Исповѣданіе церкви для нихъ ничто, богословское ученое мнѣніе—все. Апостолы и евангелисты въ ихъ воззрѣніяхъ—недалекіе люди (Stümpfer), І. Христосъ—только идеальный образъ, Библія—руина, профессора—полубоги. Они надсмѣхаются надъ авторитетомъ Писанія, безпрекословно преклоняясь предъ авторитетомъ своихъ учителей. Еще никогда юноши такъ слѣпо не вѣрили словамъ своихъ учителей... Отъ задачи, которой не стыдился ап. Павелъ, осуществленіе которой въ Св. Писаніи возлагается на христіанскую общину, ученая теологія, въ лицѣ своихъ главныхъ представителей, отрекается. Не достаетъ у нихъ страха предъ Божественнымъ, потомучто это Божественное недоступно ихъ внутреннему смыслу. Душа ихъ потеряла святое слово, погребенное подъ разсудочными усиліями о построеніи проблеммъ (Satzbau).... и подъ историческими конструкціями“ [1])...

Само собою понятно, подобное направленіе богословской науки въ протестантскихъ университетахъ обезпокоивало и обезпокоиваетъ вѣрующихъ протестантовъ, въ томъ числѣ даже государственныхъ людей, сознающихъ, что жизнь государственная тѣсно связана съ жизнью религіозной. Еще въ 1902-мъ году Freiherr v. Dúrant, задаваясь въ Herrenhause—въ Палатѣ господъ—вопросомъ о положеніи богословской науки въ протестантскихъ университетахъ, заявилъ: „не испорченный, воспитанный богобоязливыми родителями молодой человѣкъ... приходитъ въ университетъ изучать богословіе. Онъ слышитъ въ университетѣ лекціи современныхъ теологовъ и вмѣсто укрѣпленія въ своей вѣрѣ, благодаря этимъ лекціямъ, начинаетъ сомнѣваться въ своей вѣрѣ. Удивительно ли то,

[1]) Huppert. Op. cit. S. 15-16.

что недостаточно твердый характеръ (по выходѣ изъ университета) колеблется, теряетъ прочныя основы своей вѣры и не исполняетъ своего будущаго призванія возвѣщателя слова Божія? Какое же вліяніе можетъ производить это на общины, для которыхъ слово Божіе должно быть проповѣдуемо въ чистотѣ и которыя вмѣсто того получаютъ духовную пищу, исполненную сомнѣній и собственныхъ спекуляцій. Въ свою очередь это должно повлечь за собою утрату авторитета церкви и усиленіе невѣрія.... Благодаря такому поведенію нашихъ профессоровъ модернистскаго богословія мы дошли до того пункта, при которомъ не только особенность (Einheitlichkeit) евангелической государственной церкви, но, что еще гораздо хуже, церковная вѣра въ евангелическомъ населеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ религіозность, подвергаются опасности... Въ вопросахъ вѣры мы стоимъ предъ революціей сверху, а всякая революція сверху опаснѣе революціи снизу, потомучто такая революція дѣйствуетъ болѣе интенсивно и для побѣды надъ нею требуются средства болѣе интенсивныя“... Заканчивая свою рѣчь, Dûrant высказалъ пожеланіе, чтобы „энергическимъ взаимодѣйствіемъ государства и церкви молодые евангелическіе теологи, а вмѣстѣ съ ними и евангелическое населеніе Германіи были избавлены отъ опасности, которая является слѣдствіемъ господства модернистской теологіи въ университетахъ“.... Къ сожалѣнію это предостереженіе вѣрующаго депутата не возъимѣло должныхъ результатовъ, т. е. не встрѣтило въ Herrenhaus'ѣ сочувственнаго отношенія. Напротивъ, на указанную рѣчь г-на Dûrant'a тогдашній министръ культовъ Штудтъ возразилъ, что онъ держится того воззрѣнія, чтобы „различныя научныя направленія въ евангелическомъ богословіи не испытывали въ университетахъ никакихъ стѣсненій“... Соотвѣтственно этому и одинъ изъ членовъ Herrenhaus'a г. Барнгаузенъ высказалъ убѣжденіе, что „взглядъ, которымъ руководствуется г. министръ культовъ при назначеніи профессоровъ, раздѣляется также и въ церковныхъ кругахъ“... Съ взглядомъ Барнгаузена оказался солидарнымъ и генералъ суперъинтен-

дентъ Дріандеръ, въ опроверженіе Dúrant'a высказавшій то положеніе, что „реформація возникла исключительно какъ фактъ свободной науки; если бы эта наука не мужалась (nicht ermannt hätte), то не существовало бы церкви реформаціонной“ [1])...

Само собою понятно, послѣ такихъ рѣшительныхъ заявленій и представителей государственной власти и представителей церковной протестантской власти, модернитская богословская наука, представляемая школой ричліанскаго богословія, могла все сильнѣе и сильнѣе укореняться въ протестантскихъ богословскихъ факультетахъ и охватить собою громадное большинство нѣмецкихъ университетовъ. Предостереженіе г. Dúrant'a такимъ образомъ оказалось въ нѣкоторомъ смыслѣ пророчествомъ. Въ настоящее время протестантизмъ какъ религія дѣйствительно переживаетъ настоящую революцію, и революція эта идетъ сверху, т. е. съ университетскихъ каѳедръ. Исполняется и второе предостереженіе г. Dúrant'a, что борьба съ церковною революціей, идущею сверху, является затруднительнѣе борьбы съ революціей, идущей снизу.

Наилучшимъ доказательствомъ этого можетъ служить извѣстное дѣло пастора Ято, по поводу котораго волновался и волнуется весь протестантскій міръ Германіи. Самый виновникъ этого дѣла пасторъ Ято родился въ 1851-мъ году въ небольшомъ городкѣ Касселѣ. Получивъ богословское образованіе въ различныхъ протестантскихъ университетахъ подъ сильнымъ вліяніемъ идей А. Ричля и его многочисленныхъ учениковъ, Ято, какъ вполнѣ полноправный теологъ, хотя и новѣйшей формаціи, получилъ должность пастора. Состоя въ этой должности сначала (съ 1876 года) въ г. Букарестѣ, а потомъ (съ 1884 г.) въ г. Боппардѣ, Ято долгое время отправлялъ свое служеніе болѣе или менѣе тихо и потому самая личность этого пастора, исключая его общины, была мало гдѣ извѣстна. Болѣе или менѣе извѣстнымъ его имя становится въ началѣ XX-го вѣка, послѣ того какъ онъ примкнулъ

[1]) Huppert. Op. cit. S. 18—19.

къ обществу „Друзей евангелической свободы“ (Freunden evangelischer Freiheit), подъ коимъ въ протестантскомъ мірѣ извѣстно общество, подъ вліяніемъ ричліанства относящееся отрицательно къ догматической сторонѣ христіанства и въ силу того допускающее полную свободу для вѣрующихъ въ ихъ догматическихъ убѣжденіяхъ. Примкнувши къ обществу „Друзей евангелической свободы“, Ято въ скоромъ времени сдѣлался дѣятельнымъ проповѣдникомъ идей указаннаго общества, что̀ съ особенной ясностью обнаружилось въ двухъ томахъ ого проповѣдей подъ общимъ заглавіемъ: „Личная религія (Personliche Religion)“, изъ коихъ первый томъ вышелъ въ 1903-мъ, второй въ 1905 г. Неудивительно, что непосредственно за выходомъ этихъ сборниковъ проповѣдей Ято ближайшая къ нему административная инстанція, — Кёльнская консисторія, обратилась къ Ято съ указаніемъ на то, что онъ уклоняется отъ основоначалъ протестантизма и въ своей проповѣднической дѣятельности, поскольку утверждаетъ полное догматическое безразличіе, и въ своей практическо-церковной дѣятельности, поскольку измѣнилъ традиціонную формулу крещенія (во имя Отца, Сына и Св. Духа), крестя во имя истины. На первое обвиненіе, предъявленное консисторіей, Ято отвѣтилъ заявленіемъ, что „онъ не расходится съ своими коллегами по Кельну на общей почвѣ любви ко Христу“, на второе же обвиненіе отвѣтилъ рѣшительнымъ отрицаніемъ справедливости его. Вмѣстѣ съ этимъ Ято конечно не измѣнилъ прежняго характера своей проповѣднической дѣятельности и потому въ январѣ 1906 г. къ нему съ увѣщаніемъ обратился самъ генералъ-суперъинтендентъ отъ имени уже верховнаго Церковнаго Совѣта, т. е. высшей церковной административной власти въ Германіи. Въ виду того, что увѣщанія и генералъ-суперъинтенданта оказались безрезультатными, высшая церковная власть рѣшила пригрозить упорному пастору репрессивными мѣрами, поручивъ Рейнской консисторіи сдѣлать дознаніе о дѣятельности Ято какъ пастора. Консисторія произвела дознаніе и вынесла то заключеніе, что Ято въ своей дѣятельности противорѣчитъ цер-

ковному преданію и потому, если не измѣнитъ своей пастырской дѣятельности, то долженъ оставить пастырское служеніе. Само собою понятно, если бы подобный приговоръ относительно духовнаго лица былъ вынесенъ въ римско-католической или православной церкви, онъ не вызвалъ бы противъ себя никакого движенія въ средѣ вѣрующихъ, потому что та и другая церкви имѣютъ опредѣленныя нормы въ ихъ вѣроученіи. Совсѣмъ не то должно было случиться въ протестантизмѣ. Стоя на почвѣ непосредственнаго внутренняго отношенія каждаго вѣрующаго къ Богу, протестантство по существу своему утверждаетъ полное догматическое безразличіе и потому преслѣдовать того или другого пастыря за то или иное его ученіе, значитъ встать въ противорѣчіе съ самими основоначалами протестантизма. Вполнѣ естественно то, что указанный приговоръ Рейнской консисторіи вызвалъ протестъ противъ себя даже въ церковныхъ сферахъ. Обнаружилось это въ томъ, что Кёльнскій пресвитерій [1]) большинствомъ голосовъ 20 января 1911 г. высказалъ недовольство репрессіями противъ Ято, указавъ на то, что этотъ пастырь заслужилъ къ себѣ полное довѣріе, поскольку своей двадцатилѣтней дѣятельностью показалъ себя человѣкомъ, посвятившимъ свою жизнь всецѣло на устроеніе ввѣренной ему церковной общины. Конечно, по слѣдамъ пасторовъ послѣдовали и многіе міряне Кёльнскаго церковнаго округа, подъ предсѣдательствомъ вождей общества „друзей религіозной свободы"—пастора Трауба и проф. Гефкенна—29 января 1911 г. составившіе два собранія, изъ коихъ на первомъ, носившемъ болѣе скромный характеръ, была вынесена резолюція, въ которой, опираясь на авторитетъ проф. А. Гарнака, собраніе настаиваетъ на сохраненіи свободы въ государственной церкви. Второе собраніе, болѣе шумное, по поводу Ято приняло слѣдующія

[1]) Подъ пресвитеріемъ въ протестантствѣ разумѣется общество пресвитеровъ извѣстнаго церковнаго округа, ставящее своею задачею содѣйствовать внѣшней и внутренней церковной жизни въ этомъ округѣ.

три положенія: признать во 1-хъ „полную независимость отдѣльныхъ общинъ въ ихъ богослужебныхъ собраніяхъ“; во 2-хъ, „право участія отдѣльныхъ общинъ во всѣхъ вопросахъ, которые выдвигаются всею церковью“ и въ 3-хъ, „право свободнаго обслѣдованія всѣхъ церковныхъ вопросовъ“. Предложивъ за симъ присутствовавшимъ на собраніяхъ позаботиться о мирномъ рѣшеніи дѣла Ято, т. е. безъ оставленія послѣднимъ родной церкви, предсѣдатели тѣхъ собраній отъ лица собраній къ самому Церковному Совѣту обратились съ такого рода резолюціей: „около 2000 мужчинъ и женщинъ г. Кёльна и его окрестностей по поводу предпринятыхъ противъ Ято репрессій удивляются тому, что верховный евангелическій совѣтъ принялъ рѣшеніе, не спросивъ относительно возведенныхъ на Ято обвиненій общину, въ которой онъ состоялъ на службѣ болѣе двухъ десятковъ лѣтъ. Вмѣстѣ съ этимъ собраніе считаетъ себя вынужденнымъ предъ всей евангелической государственной церковью и всѣмъ міромъ заявить о томъ, что оно чувствуетъ себя тѣсно связаннымъ съ Ято и потому проситъ всѣхъ, принадлежащихъ къ евангелическому христіанству, помогать ему, чтобы эта борьба (изъ-за Ято) послужила къ благословенію вѣры и церкви“, тѣмъ болѣе, что „ученіе Ято о Богѣ, Христѣ, о человѣкѣ и вѣчности, въ силу существующей въ евангелической церкви свободы убѣжденій, не можетъ быть признано ложнымъ ученіемъ“ [1])... Приведенныя резолюціи и пасторовъ и простыхъ вѣрующихъ Кёльнскаго церковнаго округа, конечно, имѣютъ значеніе не столько сами по себѣ, сколько потому, что на основаніи ихъ можно судить о томъ, какое ученіе съ точки зрѣнія тѣхъ и другихъ не можетъ быть „признано ложнымъ ученіемъ“, въ силу чего въ свою очередь можно судить и о томъ, до чего дошло современное протестантство благодаря господству въ немъ школы Ричліанскаго богословія. Спрашивается, каково же ученіе Ято.

---

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 7. S. 97–102.

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ могутъ служить начавшіеся съ 7 января 1911 г. переговоры между Церковнымъ Совѣтомъ и Ято. Желая предъ всею евангелическою церковью показать то, какихъ религіозныхъ воззрѣній придерживается взбунтовавшійся пасторъ, Церковный Совѣтъ обратился къ нему съ цѣлымъ рядомъ вопросовъ, требуя отвѣтовъ на нихъ. Касаясь прежде всего ученія Ято о Богѣ, Церковный Совѣтъ указываетъ на то, что Ято учитъ „объ единомъ Богѣ, который есть въ то же время вѣчное бытіе и безконечное развитіе мірового цѣлаго“ [1]), при каковомъ ученіи изчезаетъ по существу „всякое различіе между Богомъ и міромъ, а сохраняется только разнообразіе силы и формы, и самая эта форма, какъ подчиненная вѣчной смѣнѣ, есть лишь волна въ безконечномъ теченіи“... На вопросъ Церковнаго Совѣта: „признается ли Ято въ томъ, что онъ проповѣдывалъ общинѣ эти и подобныя этимъ воззрѣнія“, Ято отвѣчаетъ утвердительно и именно: „вы требуете, чтобы я высказалъ вамъ свое представленіе о Богѣ, открывающемся во внѣ (т. е. въ мірѣ). Но я вѣрую только въ имманенцію Бога въ мірѣ или, иначе, я вѣрую въ безконечный и вѣчный міръ. По моему ученію, Богъ лишь развиваетъ изъ Себя міръ, но не внѣ Себя призываетъ его къ бытію. Я поэтому не могу мыслить никакого опредѣленнаго временнаго акта творенія міра, но я мыслю лишь Бога, проявляющагося постепенно въ твореніи. И то, что Катихизисъ разумѣетъ подъ промысломъ Божіемъ о мірѣ, я просто считаю закономъ необходимости жизни. Жизнь въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова, всеобщая и единичная жизнь, какъ органическое и неорганическое, тѣлесное и духовное, нравственное и религіозное бытіе есть для меня полнота Божества. Жизненно и сознательно эта полнота Божества проявляется въ человѣкѣ, т. е. она находитъ въ немъ органъ, который въ состояніи объективизировать Божество, Его понять и чувствовать... Въ человѣкѣ эта полнота Божества

---

[1]) Dietrich. Der Fall. Iatho. Actenstücke und Beurtheilungen. 1911. S. 9. Сравн. Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 12. S. 179.

такимъ образомъ приходитъ къ сознанію, т. е. выражается въ личныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ отношеніяхъ, которыя потомъ самимъ сознающимъ Богомъ воспринимаются и представляются какъ любовь и вражда (Gegenliebe), вѣра и откровеніе, надежда и осуществленіе ея. Отсюда—въ человѣкѣ Богъ осуждаетъ и освобождаетъ, унижаетъ и возвышаетъ, умерщвляетъ и оживляетъ, ведетъ въ адъ и выводитъ оттуда, и при томъ все въ постоянномъ и сознательномъ смѣняющемся воздѣйствіи отъ Него на меня, отъ меня на Него. Эти отношенія Бога ко мнѣ я чувствую какъ отечески-дѣтскія, такъ что могу сказать: Богъ—мой отецъ и я съ Нимъ едино“ [1])...

Касаясь воззрѣній Ято на христіанство, Церковный Совѣтъ указываетъ на то, что соотвѣтственно указаннымъ воззрѣніямъ его на Божеское существо религія сводится у него только къ мысли „объ освобожденіи изъ узъ чувственности“, въ силу чего утверждается равенство всѣхъ религій, выросшихъ на почвѣ идеи о Божескомъ всеприсутствіи и значитъ христіанство уравнивается со всѣми другими религіями. На вопросъ Церковнаго Совѣта: „отрицаетъ ли Ято притязаніе (Anspruch) христіанства быть религіей, зиждущейся на откровеніи Бога во Христѣ завершившемся...“, послѣдній отвѣчаетъ также утвердительно и именно: „мое понятіе о религіи какъ институтѣ воспитанія въ человѣкѣ сознательныхъ отношеній единичной жизни къ всеобщей жизни, какъ отрѣшеніе (Loslösung) отъ оковъ чувственности, какъ объ исканіи душею чего то высшаго, не противорѣчитъ притязанію (Anspruch) христіанства—быть религіей, основывающейся на откровеніи, которое исторически проявилось во Христѣ. Каждая историческая религія есть для меня проявившееся въ исторіи откровеніе Бога. Почему таковой же не является и христіанство? Я оспариваю лишь воззрѣніе, будто христіанская религія есть закончившееся во Христѣ откровеніе Бога. Я того мнѣнія, что это откровеніе во Христѣ только

---

[1]) Dietrich, Der Fall Jatho. Aktenstücke und Beurtheilungen. 1911. S. 9—11. Сравн. Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 12. S. 179.

началось и доселѣ еще не закончилось... Къ подобнаго рода взгляду вынуждаетъ меня прежде всего теоретическое соображеніе. Все „законченное“ равносильно гибели (Untergang). Если бы человѣчество уже достигло высшаго откровенія..., то Божество и человѣчество истощили бы свою жизненную силу. Если бы Христосъ былъ послѣднимъ (Endgültige) предѣломъ (откровенія), то Онъ былъ бы также концемъ и потому не былъ бы началомъ человѣчества, вторымъ Адамомъ. Къ тому же взгляду вынуждаютъ меня далѣе и историческія основанія. Я не могу найти въ евангелическомъ преданіи того, будто Христосъ видѣлъ въ Себѣ заключеніе царства Божія, напротивъ въ преданіи существуютъ многочисленныя изрѣченія, которыя указываютъ на противоположное. Я не желаю указывать на слова Іисуса въ евангеліи Іоанна объ имѣющемъ придти къ ученикамъ Духѣ Святомъ, который наставитъ ихъ на всякую истину, или о великихъ дѣлахъ, которыя они должны совершить; я считаю четвертое евангеліе за неподлинный историческій памятникъ. Я въ подтвержденіе своего указаннаго взгляда на Христа могу сослаться на синоптиковъ. Историческая критика прочно установила то, что Христосъ былъ не предметомъ, а проповѣдникомъ первоначальнаго Евангелія. Съ извѣстнымъ заявленіемъ А. Гарнака, что Сынъ не принадлежалъ первоначальному Евангелію я согласенъ. Іисусъ возвѣщалъ не о Себѣ, но о Царствѣ Божіемъ и потому въ наибольшемъ количествѣ синоптическихъ изрѣченій Христа Его собственная личность отодвигается назадъ и при томъ не какъ нѣчто законченное, но какъ будущее. Не измѣняется этотъ характеръ вѣры (во Христа) и послѣ Его смерти. И теперь съ ожиданіемъ наступающаго царства Божія соединяется ожиданіе человѣческаго сына, каковое ожиданіе и доселѣ еще не осуществилось, а потому мы и доселѣ еще молимся: да пріидетъ царствіе Твое. Если бы откровеніе было законченнымъ и исторически-христіанскій жизненный процессъ былъ заключившимся, то все вышесказанное не имѣло бы смысла“. Въ виду всего этого „я считаю христіанство за религію, которая доселѣ пре-

восходила всѣ остальныя историческія религіи по нравственной и культурной жизненной силѣ. Это однакожъ не значитъ, что оно одно есть истинная религія“ [1])...

Касаясь ученія Ято относительно грѣха первороднаго, Церковный Совѣтъ указываетъ на его заявленія, что „мы—не бѣдные грѣшники, но дѣти Божіи, исполненныя Божественной красоты и жизненной силы“ и что поэтому можно сказать: „свято Божество, святъ міръ, свята жизнь, свята природа и прежде всего человѣкъ“. На вопросъ Церковнаго Совѣта, какъ согласовать этотъ взглядъ Ято на человѣка съ присущимъ послѣднему грѣхомъ, Кёльнскій пасторъ отвѣчаетъ: „я не отрицаю ни грѣха человѣческаго, ни его виновности, но я не вѣрю, что человѣкъ рождается во грѣхѣ и по своей природѣ не способенъ къ добру. Христосъ говоритъ о добрыхъ людяхъ, которые выносятъ доброе изъ добраго сокровища своего сердца; о здоровыхъ деревьяхъ, которые не могутъ приносить дурныхъ плодовъ; о дѣтяхъ, которымъ принадлежитъ царствіе небесное. Всѣ эти проявленія (доброй жизни) не связаны у Христа съ какими либо предпосылками (sind voraussetzungslos), они не требуютъ никакого возрожденія, ни усвоенія спасенія путемъ таинствъ... Потому то Іисусъ, вѣря въ силы людей, безъ какихъ либо предпосылокъ выставляетъ предъ ними нравственныя требованія высшаго оптимизма и идеализма. Люди, по Нему, должны вырвать глазъ, отрубить руку, отказаться отъ всего того, что имѣютъ, должны идти черезъ тѣсные врата, быть солью земли и свѣтомъ міра. И все это лишь съ своими силами, безъ какой либо помощи имъ со стороны Бога. Въ притчѣ о заблудившемся сынѣ Христосъ учитъ о самоискупленіи, какъ осуществляемомъ волевымъ покаяннымъ актомъ самого заблудившагося сына. Поэтому за послѣдняго, по той же притчѣ, не выступаетъ какой либо ходатай, да и отецъ не желаетъ примириться съ возвратившимся сыномъ путемъ жертвы третьяго. Кто же послѣ всего этого можетъ отрицать ясныя мысли Іисуса, что мы

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 11.

не бѣдные грѣшники, но дѣти Божіи, отъ рожденія исполненныя божественной силы? Если по притчѣ о заблудившемся сынѣ сынъ святъ для своего отца, то можемъ ли мы утверждать, что человѣкъ не святъ? И если послѣдній можетъ достигать высшаго душевнаго совершенства, можно ли говорить, что онъ не исполненъ жизни.... Я убѣжденъ, что это воззрѣніе болѣе соотвѣтствуетъ моральной строгости христіанскаго сознанія..., чѣмъ ученіе объ извращенности человѣческой природы и ея абсолютной неспособности къ искупленію“ [1])...

Касаясь ученія Ято о Лицѣ І. Христа, Церковный Совѣтъ указываетъ на его изрѣченія, что Христосъ „тысячу разъ воплощался въ теченіи вѣковъ“ что Онъ былъ „проникнутъ (belastet) современными ему интересами“, отъ которыхъ Онъ Самъ „долженъ былъ искупиться“, что Онъ „умеръ отъ сомнѣній въ собственной дѣятельности“, потомъ „освободился отъ этихъ сомнѣній и черезъ это искупилъ Себя“, что „Ему, слѣдовательно, надлежитъ почитаніе не выше того, какое воздается героямъ, поскольку Онъ возвышается надъ обыкновеннымъ среднимъ человѣкомъ (Durchschnittsmensch), который не владѣетъ мужествомъ пожертвовать жизнью за свои убѣжденія (in die Schanze zu schlagen)“, что „І. Христосъ является лишь возбудителемъ идей, которыя не исчерпались въ Его личности и поэтому Онъ имѣетъ только историческое и случайное значеніе“... Отвѣчая на вопросъ Церковнаго Совѣта, дѣйствительно ли таково ученіе Ято о лицѣ І. Христа, Кёльнскій пасторъ даетъ отвѣтъ утвердительный. По его мнѣнію, прежде всего „не подлежитъ сомнѣнію то положеніе, что І. Христосъ былъ проникнутъ современными интересами, какъ это можно видѣть изъ повѣствованія о Немъ синоптиковъ и въ особенности изъ двухъ идей, раскрываемыхъ въ этомъ повѣствованіи: изъ идеи о Мессіи и изъ идеи о раѣ (Parusieerwartung)... Что І. Христосъ умеръ, отчаявшись въ своемъ дѣлѣ, объ этомъ, по мнѣнію Ято, ясно свидѣтельствуютъ евангелисты Маркъ и

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 12.

Матѳей, преданію которыхъ, какъ болѣе древнему, слѣдуетъ болѣе вѣрить, чѣмъ преданію, идущему отъ Іоанна. Къ тому же эта трагедія въ жизни Іисуса, изображаемая синоптиками, по Ято, болѣе привлекаетъ къ личности Іисуса и болѣе возвышаетъ Его, чѣмъ то изображеніе Іисуса, какое утверждается въ евангеліи Іоанна, потомучто если бы въ Іисусѣ не было никакихъ возбужденій и потому не было бы никакого страха и никакихъ заблужденій, тогда бы не было и никакой побѣды Его духа надъ плотію. Вполнѣ правъ поэтому, по Ято, Гарнакъ, утверждающій, что всякое изрѣченіе объ Іисусѣ, которое не утверждаетъ, что Онъ человѣкъ, непріемлимо, такъ какъ оно отрицаетъ историческій жизненный образъ Іисуса". Стоя на подобнаго рода почвѣ, Ято рѣшительно утверждаетъ, что личность І. Христа имѣетъ исключительно педагогическое значеніе, особенно для молодежи. А для этого въ свою очередь, съ его точки зрѣнія, требуется то, чтобы „эта личность была поставлена выше историческихъ рамокъ и черезъ это была одухотворена. Отсюда изъ личности Христа должна вырасти идея Христа. Первый шагъ къ этому, по его взгляду, сдѣлалъ апостолъ Павелъ и черезъ это изъ проповѣди Іисуса создалъ евангеліе о Христѣ. За нимъ слѣдовали всѣ величайшіе умы христіанства, поскольку они, на основаніи современныхъ имъ потребностей и собственнаго переживанія, создавали идею Христа, перекладывая ее на голосъ преданія. По этому же пути, продолжаетъ Ято, осмѣливаюсь идти и я, какъ проповѣдникъ. И я также стараюсь, при взглядѣ на этотъ великій первообразъ временъ Павла, проповѣдывать живого Христа. Искупающія идеи не могутъ исчезнуть съ тою личностью, которая ихъ возвѣщаетъ. Онѣ переживаютъ ихъ родоначальника, текутъ все далѣе и далѣе, воспринимаютъ въ себя различныя постороннія теченія изъ смѣняющихся результатовъ и процессовъ человѣческой духовной борьбы и проявляются въ культѣ, который остается дотолѣ, доколѣ существуютъ идеи. Поэтому только идеи подлежатъ познанію и пониманію современнаго общества, факты же, явленія и личности, связуемыя

съ мѣстомъ и временемъ, подлежатъ исчезновенію и могутъ быть невѣрными. Поэтому и я проповѣдую лишь Христа какъ идею. Содержаніе этой идеи, конечно, очень богато и многосодержательно, такъ что я не могу воплотить ее въ рамкахъ своего благовѣстія, но я могу однакожъ утверждать то, что эта идея Христа не чужда ничему человѣческому. Можно даже сказать, что она есть самая жизнь, современная жизнь, и потому непосредственно искупающая, освобождающая, исцѣляющая, освѣжающая и утѣшающая. Что мы воспринимаемъ ее не какъ заключенную въ себя величину, но какъ величину, тысячу разъ воплощающуюся—это само собою понятно для всѣхъ тѣхъ, которые смотрятъ на все живое, какъ на постоянно двигающееся“ [1])...

Касаясь ученія о вѣчной жизни, Церковный Совѣтъ обращается къ Ято съ такого рода вопросомъ: „вы учите, что мы изъ Бога рождены, въ Него опять погрузимся и его рождающую силу увеличимъ и углубимъ. Признаете ли вы, что проповѣдывали такое ученіе?“ Ято на это отвѣчаетъ такимъ образомъ: „Какъ и всякій мыслящій человѣкъ я конечно много думалъ о личной жизни отдѣльнаго человѣка послѣ смерти, но я по данному вопросу не знаю ничего вполнѣ достовѣрнаго, потомучто въ Библіи для меня нѣтъ опредѣленныхъ указаній... Для меня ясно лишь одно, и именно то, что является ложнымъ то положеніе, будто наша популярная вѣра въ воскресеніе послѣ смерти совпадаетъ съ соотвѣтствующею вѣрою древняго христіанства... Это не подтверждается ни въ цѣломъ, ни въ частностяхъ. Христіане, какъ свидѣтельствуетъ Библія, лишь надѣялись, что небо къ нимъ придетъ, а не они войдутъ на небеса... Поэтому я избѣгаю въ проповѣдяхъ говорить за и противъ этого ученія. Я предоставляю вѣровать каждому свободно, какъ онъ хочетъ, и когда меня спрашиваютъ члены моей общины, что они должны думать при смертномъ часѣ, я отвѣчаю: ничего особеннаго, мои друзья, безъ всякаго страха спокойно

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 9. 11—12.

ожидайте теченія вещей. Если мы не воскреснемъ, то и это также хорошо; но есть кромѣ чувственно воспринимаемаго бытія еще другая форма личнаго бытія, болѣе совершенная. При всѣхъ обстоятельствахъ намъ слѣдуетъ заботиться о томъ, чтобы мы продолжали жить въ тѣхъ, которымъ мы могли сообщить кое что нашей настоящей жизни, тѣлесно ли, духовно ли, чтобы мы оставили благородныя жизненныя и умиротворяющія воспоминанія. Тогда мы въ настоящемъ смыслѣ обратимся къ Богу, чтобы увеличить Его творческую силу“ [1])....

Въ заключеніе своего отвѣта Церковному Совѣту Ято писалъ: „вы требуете отъ меня опредѣленнаго отвѣта: останусь ли я прочнымъ въ моемъ ученіи. Можете ли вы, господа, желать, чтобы я на это отвѣтилъ словомъ: нѣтъ? Могли бы вы уважать меня, если бы я это сдѣлалъ? Была бы польза для протестантской церкви, пасти которую и заботиться о которой вы призваны, отъ такихъ людей, которые отказываются отъ своихъ мнѣній? Нѣтъ. Итакъ я не могу и не желаю отказываться отъ своихъ взглядовъ, пока изъ Библіи или на основаніи ясныхъ доводовъ разума я не научусь лучшему. Свои убѣжденія, пріобрѣтенныя мною въ теченіи сороколѣтней моей жизненной работы, я желаю возвѣщать далѣе и дѣлать это, какъ и прежде, безъ всякаго страха и съ великою сердечною радостью, потомучто это мои убѣжденія суть мой Богъ и мой міръ, моя вина и мое искупленіе, моя слабость и моя сила. Я твердо убѣжденъ въ томъ, что раздѣляя ихъ, я не нахожусь въ противорѣчіи ни съ основными положеніями христіанской вѣры, ни съ христіанскою вѣрою. Конечно, я нахожусь въ противорѣчіи съ отдѣльными пунктами церковнаго ученія. Но нужно рѣшить вопросъ, дѣйствительно ли отвергаемые мною пункты являются основными положеніями христіанской религіи. Я утверждаю: нѣтъ. Вы повидимому говорите: да. Кто изъ насъ правъ, рѣшить не возможно, такъ какъ въ протестантской церкви не существуетъ какой либо руково-

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 10.

дящей инстанціи. Христіанская религія есть историческая величина и потому способна къ развитію и требуетъ развитія. Кто желаетъ быть ея проповѣдникомъ, тотъ долженъ пережить въ себѣ самомъ то и другое“ [1])...

Едва ли во всей исторіи протестантской церкви можно найти много лицъ, которыя бы своими сужденіями вызывали такія волненія, какія вызвалъ Ято своими вышеприведенными отвѣтами на вопросы Церковнаго Совѣта. Объясняется это тѣмъ, что сужденія Ято, какъ можно легко видѣть, скрываютъ въ себѣ полное отрицаніе христіанства какъ сверхъестественной религіи, и въ цѣломъ и въ частностяхъ. Отрицается въ нихъ сверхъестественный характеръ христіанской религіи въ цѣломъ, потомучто у Ято по существу она ничѣмъ не отличается отъ естественныхъ религій; отрицается сверхъестественный характеръ христіанской религіи и въ частностяхъ, поскольку Ято отрицаетъ христіанское ученіе о Богѣ, потомучто понятіе о Богѣ поставляется имъ въ зависимость не отъ христіанскаго откровенія, а отъ субъективнаго я человѣка; отрицается имъ и христіанское ученіе о грѣхѣ первородномъ, потомучто силы человѣка, съ его точки зрѣнія, являются и послѣ грѣха способными къ нравственно-религіозному развитію даже безъ особеннаго содѣйствія божественной благодати; отрицается имъ и христіанское ученіе о лицѣ І. Христа, потомучто Христосъ, съ его точки зрѣнія, является простымъ человѣкомъ; отрицается имъ и христіанское ученіе о загробной жизни, потомучто эта жизнь заключается съ точки зрѣнія Ято только въ оставленіи умершимъ доброй памяти въ потомствѣ. Дѣло Ято такимъ образомъ какъ нельзя лучше свидѣтельствуетъ о томъ, къ какимъ выводамъ влекутъ основоначала протестантизма. Въ самомъ дѣлѣ, проповѣдуя свое ученіе о Богѣ, о грѣхѣ первородномъ, о лицѣ І. Христа и проч., Ято имѣлъ право утверждать, что это его ученіе есть голосъ внутренняго сознанія, и является результатомъ его непосредственнаго отношенія къ самому Богу. Отсюда и

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 14.

преслѣдованіе Ято за изложенное ученіе его съ точки зрѣнія строгихъ основоначалъ протестантизма, собственно говоря, не возможно, тѣмъ болѣе, что церковь, по протестантскому ученію, есть невидимая величина, чуждая какихъ либо догматическихъ нормъ и юридическихъ формъ. При такого рода обстоятельствахъ для церковныхъ властей протестантизма въ дѣлѣ Ято оставался одинъ исходъ и именно совсѣмъ игнорировать это дѣло. Несомнѣнно послѣднее и случилось бы, если бы Ято былъ совсѣмъ маленькимъ человѣкомъ. Но бѣда въ томъ, что онъ является не маленькимъ, а во всякомъ случаѣ выдающимся человѣкомъ, могущимъ весьма сильно дѣйствовать на толпу. Поэтому нельзя было смотрѣть спустя рукава на его дѣятельность, могшую произвести настоящую реформацію въ реформаціи, да и при томъ совершенно антихристіанскаго характера. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что высшая церковная власть протестантизма—Церковный Совѣтъ, желая замять движеніе, поднятое Ято, рѣшилъ поплатиться своимъ пониманіемъ церкви какъ невидимой величины. Какъ нельзя лучше сказалось это на учрежденіи по поводу дѣла Ято особой такъ называемой юридической коллегіи (Spruchkollegium), могущей существовать только въ церкви, какъ внѣшне-юридическомъ институтѣ. Учрежденная не задолго до самаго разбора дѣла Ято, указанная коллегія включаетъ въ себя 13 членовъ, въ томъ числѣ 5 представителей церковной власти, 6 выборныхъ отъ синодовъ и 2 изъ представителей богословской науки. Цѣль ея учрежденія полагается въ наблюденіи за вѣроученіемъ пасторовъ и въ производствѣ суда надъ тѣми изъ нихъ, которые уклоняются отъ чистоты евангелическаго ученія. Не трудно понять, что самое возникновеніе этой коллегіи, какъ находившейся въ полномъ противорѣчіи съ основоначалами протестантизма, еще прежде привлеченія ея къ дѣлу Ято должно было вызвать и вызвало противъ себя оппозиціонное отношеніе прежде всего въ средѣ представителей школы ричліанскаго богословія, на почвѣ воззрѣній коихъ несомнѣнно стоитъ Ято. Еще въ 1909 году глава указанной школы А. Гарнакъ въ жур-

налѣ Preussische Jahrbücher по поводу учрежденія юридической коллегіи писалъ: „задача, постановленная юридической коллегіи, была бы не евангелической, если бы послѣдняя вознамѣрилась произносить приговоры относительно вѣроученія того или другого духовнаго лица. Этого сдѣлать никто не можетъ“... Вмѣстѣ съ этимъ Гарнакъ конечно отрицаетъ возможность для Spruchkollegium'а отрѣшать какое либо духовное лицо отъ должности, такъ какъ съ его точки зрѣнія евангелическая церковь „можетъ переносить въ себѣ различныя направленія“. Новый институтъ съ его точки зрѣнія долженъ имѣть значеніе лишь „третейскаго суда (Schiedsgericht), т. е. въ случаѣ какого либо недоразумѣнія между паствою и ея настоятелемъ мирить ихъ“... Вслѣдъ за А. Гарнакомъ въ органѣ ричлистовъ, въ Christliche Welt, появилось такое заявленіе профф. Зома Лейпцигскаго, Ленца Берлинскаго и Наторпа Марбургскаго: „Дѣло Ято въ разгарѣ. Существуетъ опасность приложенія къ этому дѣлу юридической коллегіи. Пока еще можно избѣгнуть подобной опасности и поэтому мы поднимаемъ свои голоса. Будучи свѣтскими лицами, о богословіи Ято мы не произносимъ никакого приговора. Насъ, какъ нѣмецкихъ протестантовъ, волнуетъ лишь вопросъ о томъ, долженъ ли быть приложенъ къ жизни новый законъ о вѣроученіи или нѣтъ. Мы считаемъ это за невозможное и каждую попытку приложенія указаннаго закона считаемъ за потрясеніе церковной организаціи протестантизма... Будучи лишено власти и права пользованія учительной дисциплиной, прусское церковное правительство чувствуетъ это и сваливаетъ рѣшеніе вопросовъ вѣроученія на юридическую коллегію. И такимъ образомъ возникла величайшая нелѣпость: руководительство ученіемъ евангелія вручено юридическому институту... Пользованіе приговорами юридическими находится въ противорѣчіи съ протестантскою церковью... и мы поэтому протестуемъ противъ нихъ“ [1]).. Это объясненіе ука-

[1]) M. Rade. Jatho und Harnack. Ihr Briefwechsel. Mit einem Geleitwort von Martin Rade. Tubingen. 1911. S. 38—41.

занныхъ профессоровъ, какъ и слѣдовало ожидать, было встрѣчено сочувственно не только либеральной нѣмецкой прессой (Leipziger Volkszeitung; Vorwärts; Welt am Montag и мн. др.), но и даже нѣкоторыми изъ протестантскихъ пасторовъ, стоявшихъ на почвѣ строгихъ основоначалъ протестантизма, напр. Карломъ Селлемъ, Эрихомъ Фёрсуеромъ и др. (Christliche Welt. 1911. № 14 и 16). Для Ято и его сторонникомъ существовала поэтому надежда, что все дѣло послѣдняго окончится въ его пользу,—и вдругъ случилось обстоятельство, которое разрушило эту надежду.

Это обстоятельство—переходъ проф. А. Гарнака на сторону противниковъ Кёльнскаго пастора. Что послужило причиною къ такого рода перемѣнѣ отношеній проф. А. Гарнака къ Ято, который въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ воспитался на взглядахъ Берлинскаго профессора, сказать трудно. Злые языки говорятъ, что такого рода причиною для А. Гарнака послужило желаніе его удержать за собою то особое благоволеніе, которымъ онъ пользуется у короля Вильгельма, враждебно настроеннаго противъ Ято. Можетъ быть это обстоятельство дѣйствительно сыграло нѣкоторую роль въ отношеніяхъ Берлинскаго профессора къ Кёльнскому пастору. При всемъ томъ едва ли возможно объяснять указанныя отношенія между А. Гарнакомъ и Ято только подобнаго рода соображеніемъ. Мнѣ думается, въ разсматриваемомъ фактѣ сыграло очень важное значеніе другое болѣе важное обстоятельство, и именно то, что проф. А. Гарнакъ на дѣлѣ Ято убѣдился въ томъ, къ чему ведетъ ричліанство въ его дальнѣйшихъ выводахъ. Берлинскій профессоръ именно убѣдился въ томъ, что ричліанство влечетъ за собою полное отрицаніе христіанства, какъ сверхъестественной религіи. Убѣдившись въ этомъ, А. Гарнакъ дѣлаетъ рѣшительный поворотъ отъ указанныхъ основоначалъ и вмѣсто защитника выступаетъ врагомъ Ято. Сказалось это прежде всего на томъ, что онъ, вопреки своему прежнему оппозиціонному отношенію къ юридической коллегіи, теперь выступаетъ защитникомъ ея, напечатавъ въ № 14 Christliche Welt. 1911 статью подъ заглавіемъ Spruchkollegium.

Въ этой статьѣ, въ доказательство необходимости существованія этой коллегіи, онъ приводитъ такого рода совсѣмъ не протестантскіе аргументы. „Если, пишетъ онъ, въ нѣмецкомъ протестантизмѣ существуетъ свобода, то этимъ не отрицается необходимость существованія опредѣленныхъ порядковъ. Въ Объясненіи противъ юридической коллегіи Зома и др. говорится, что благодаря учрежденію указаннаго института регулированіе ученіемъ евангельскимъ поставляется въ зависимость отъ судебной власти. Это ошибка: юридическая коллегія должна только рѣшить то, находится ли пасторъ Ято съ своею проповѣдью въ границахъ прусской евангелической государственной церкви... Существованіе этой церкви неоспоримо; неоспоримо также и то, что она не представляетъ изъ себя сборища индепендентныхъ общинъ различнаго характера. Но если церковь дѣйствительно такова, если она обладаетъ исповѣданіемъ, то она очевидно обязана защищать послѣднее, чтобы общество не осталось безпомощнымъ. Исповѣданіе не есть какой либо юридическій документъ, оно содержится въ Священномъ Писаніи, вѣроизложеніяхъ реформаціи и въ христіанскомъ сознаніи (Erkenntniss) послѣдующаго времени и, какъ таковое, есть живое свидѣтельство евангелическаго настроенія. Признаніе этого свидѣтельства и пользованіе имъ какъ нормою есть задача, которая можетъ быть разрѣшена только несовершеннымъ образомъ, но которая всетаки такъ или иначе должна быть разрѣшена, потомучто государственная церковь въ противномъ случаѣ должна принять или католическій догматическій правовой формализмъ или прекратить свое существованіе. Предоставить это право утвержденія нормы вѣроученія одному церковному управленію не согласно съ евангелическимъ исповѣданіемъ, поэтому долженъ быть избранъ особый церковный институтъ (Ausschus), который представлялъ бы изъ себя церковную вселенскость, насколько это возможно.... Юридическая коллегія есть такой институтъ. По своей конструкціи она представляетъ изъ себя несовершенный институтъ и стремленіе къ усовершенствованію ея законно, но

протестъ противъ самаго существованія юридической коллегіи исходитъ изъ ложныхъ предпосылокъ и постыденъ. Онъ противорѣчитъ характеру государственной церкви..., полная беззащитность и распаденіе которой было бы большимъ несчастьемъ... Защищая свободу подвергать опасности самое существованіе церкви не значитъ держаться хорошей политики. Противъ подобныхъ доводовъ въ пользу учрежденія юридической коллегіи дѣлаются такого рода возраженія: евангелическій характеръ государственной церкви настолько проченъ, что можетъ спокойно переносить отдѣльные чуждые элементы и потому нѣтъ нужды въ исключительныхъ мѣрахъ. Государственная церковь, говорятъ далѣе, содержитъ въ сферѣ вѣроученія такъ много различныхъ направленій, что единодушный приговоръ по тому или другому вопросу невозможенъ, и потому послѣдній можетъ повлечь за собою притѣсненіе меньшинства. Что касается перваго возраженія, то оно по существу правильно и потому экстренныя мѣры необходимы только въ особыхъ случаяхъ. Но что касается второго возраженія, то нельзя заниматься пророчествомъ о будущемъ. Конечно юридическая коллегія не можетъ изрекать одну лишь истину и потому возможна критика ея и даже жестокая. Но вопросъ вѣдь въ томъ, соотвѣтствуетъ ли юридическая коллегія принципіальному и объединяющему (einheitlichen) характеру государственной церкви... Этимъ я не хочу предупреждать рѣшеніе дѣла Ято. Будетъ ли онъ выслушанъ указанной коллегіей и какъ она рѣшитъ его дѣло, объ этомъ я не могу сказать чего либо вполнѣ опредѣленнаго. Но такъ какъ былъ данъ поводъ бороться противъ юридической коллегіи какъ таковой, то я считаю своею обязанностью защищать послѣднюю какъ церковно-государственное учрежденіе“ [1])... Этимъ заявленіемъ проф. А. Гарнака, поддержаннымъ за симъ протестантскими теологами консервативнаго направленія— Ницшемъ, Цастровымъ и нѣкоторыми другими, какъ можно легко видѣть, рѣшительно отрицается принципъ древнѣй-

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 17. S. 263—265.

шаго протестантства и возросшаго на его почвѣ ричліанства,—принципъ внутренней религіозной свободы каждаго отдѣльнаго вѣрующаго, и на мѣсто его выдвигается римско-католическій принципъ церковнаго юридизма, подавляющаго указанную свободу. Первое примѣненіе этого римско-католическаго принципа въ протестантствѣ новѣйшаго времени и сказалось на дѣлѣ пастора Ято.

23—24 іюня 1911 года въ Берлинѣ въ домѣ евангелическаго верховнаго Церковнаго Совѣта юридическая коммисія произвела судъ надъ Ято. Предсѣдателемъ ея при разборѣ дѣла этого пастора былъ президентъ верховнаго совѣта Фойгтъ; членами: духовный вице-президентъ Дріандеръ и члены верховнаго консисторіальнаго совѣта: Мёллеръ и Кохъ; выбранные отъ генеральнаго синода: проф. Каль, проф. Гогенталь и суперъинтендентъ Ветцель; представители провинціальныхъ синодовъ: суперъинтендентъ Штурсбергъ, пасторъ Гафнеръ и Конце; назначенные королемъ: проф. Лоофсъ и Гауслейтеръ и, какъ замѣститель генералъ суперъинтенданта рейнскихъ провинцій, членъ консисторіальнаго совѣта Меттгенбергъ. Защитниками Ято были проф. Баумгартенъ изъ Киля и пасторъ Траубъ изъ Дртмунда. Проф. А. Гарнакъ былъ назначенъ запаснымъ судьей на случай болѣзни проф. Лоофса. Въ виду того, что засѣданіе было закрытымъ, на него было допущено весьма немного лицъ. Началось оно чтеніемъ г. Кохомъ съ 10 до 3 часовъ обвинительнаго акта, заключающаго въ себѣ рядъ документовъ, которые относились къ жизнедѣятельности Ято какъ пастора. Послѣ небольшого перерыва происходилъ допросъ Ято въ 5 пунктахъ относительно его религіозныхъ воззрѣній, произведенный Дріандеромъ. Ято отвѣчалъ въ прежнемъ духѣ, только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напр. въ ученіи о Богѣ, о вѣчности, выражался прямолинейнѣе. При такомъ характерѣ допросъ Ято иногда производилъ впечатлѣніе богословскаго диспута. Въ одномъ пунктѣ судьи однакожъ отказались разсуждать съ Ято—это по поводу поставленнаго послѣднимъ вопроса о томъ, что́ слѣдуетъ признать въ протестантской церкви масштабомъ, на основаніи котораго можно обвинить его

въ неправославіи. Затѣмъ происходила защита Ято. Всѣхъ свидѣтелей въ пользу обвиняемаго защитники его вызывали 11 человѣкъ. Предсѣдатель однакожъ отказался вызывать всѣхъ ихъ и потому на судъ явилось только 4, да и они присутствовали только въ средѣ слушателей. Защитники ходатайствовали о допросѣ по крайней мѣрѣ этихъ свидѣтелей и снова получили отказъ. Дозволено было допросить только одного свидѣтеля—директора Гинтцмана изъ Эльберфельда, который могъ показать лишь то, что Ято, какъ пасторъ, интересовался не политическими, а исключительно церковными дѣлами. Послѣ этого говорилъ первый защитникъ, проф. Баумгартенъ. Не касаясь богословскихъ воззрѣній Ято, Баумгартенъ въ защиту обвиняемаго указалъ на 2 факта: во 1-хъ на множество (около 150) писемъ, полученныхъ самой коллегіей, въ коихъ восхваляется его дѣятельность какъ пастора; во 2-хъ на благотворную практическую дѣятельность Ято, проявлявшуюся для членовъ его общины въ самыя трудныя минуты жизни. Второй защитникъ Траубъ взялъ на себя трудную задачу освѣтить формально юридическую сторону процесса, доказывая, что съ этой стороны обвиненіе не выдерживаетъ критики, такъ какъ во 1-хъ въ числѣ компрометирующихъ Ято свидѣтельскихъ показаній находятся показанія людей, не имѣющихъ богословскаго образованія, и такъ какъ, во 2-хъ, въ евангелической церкви не существуетъ единаго опредѣленнаго вѣроизложенія, по которому можно было бы опредѣлять православіе или неправославіе того или другого проповѣдника и потому нельзя найти нѣсколькихъ пасторовъ, которые учили бы единогласно. Въ заключеніе защитникъ указалъ на ту громадную отвѣтственность, какая ляжетъ на судей въ случаѣ осужденія ими Ято. Самъ обвиняемый въ краткой рѣчи заявилъ, что для него довольно безразлично то, какой приговоръ вынесетъ коллегія. Ему тяжело будетъ лишь разставаться съ общиной. Послѣ этого коллегія удалилась на совѣщаніе и въ 5 часовъ вечера вынесла такой приговоръ: „Судебная церковная коллегія по церковнымъ дѣламъ, послѣ свободнаго обсужденія, на основа-

ніи § 11 церковнаго закона, дѣла Ято, постановила, что дальнѣйшая дѣятельность священника Ято въ евангелической государственной церкви древнихъ провинцій Пруссіи несовмѣстима съ тѣмъ положеніемъ, какое онъ занимаетъ въ своемъ ученіи по отношенію къ исповѣданію церковному“ [1])... Вслѣдъ за симъ отъ лица той же юридической коллегіи, въ цѣляхъ успокоенія общественнаго мнѣнія, въ № 3 Kirchl. Gesetz-und Vernordnungs-Blattes были обнародованы тѣ основанія, по которымъ она пришла къ осужденію Ято. Такими основаніями для нея послужило: совершенно несогласное съ христіанскимъ вообще, съ евангелическимъ ученіемъ въ частности, его ученіе о Богѣ, о христіанскомъ откровеніи, о грѣхѣ, оправданіи, Лицѣ І. Христа и будущей жизни. По мнѣнію юридической коллегіи, уклоненіе Ято во всѣхъ этихъ вѣроисповѣдныхъ пунктахъ отъ христіанско-евангелическаго ученія является тѣмъ болѣе преступнымъ для него, что онъ, не смотря на не разъ обращаемыя къ нему съ 1905 года увѣщанія, не только не измѣнялся въ своей проповѣднической дѣятельности съ такого рода характеромъ, но и все болѣе и болѣе расширялъ ее, проповѣдуя не только въ своей общинѣ, но и въ другихъ мѣстахъ, и при томъ всегда основываясь не на словѣ Божіемъ, а на своемъ внутреннемъ переживаньи. Все это, по мнѣнію коллегіи, отнюдь не ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что отъ многихъ общинъ и отдѣльныхъ лицъ поступали свидѣтельства о выдающейся дѣятельности Ято какъ пастора въ *общинахъ, какъ воспитателя въ школахъ, какъ попечителя о бѣдныхъ и проч., ибо всѣ эти свидѣтельства отнюдь не могутъ опровергнуть и не провергаютъ того*, что этотъ пасторъ съ своимъ вѣроученіемъ находится въ полномъ противорѣчіи съ основоначалами христіанства [2]).

Само собою разумѣется, это объясненіе юридической коллегіи совсѣмъ не успокоило общественнаго мнѣнія въ протестантскомъ мірѣ. Напротивъ, въ виду яснаго про-

---

[1]) Chronik der christlichen Welt. 1911. № 29. S. 346—349.

[2]) Dietrich. Op. cit. S. 49—51.

тиворѣчія указаннаго приговора коллегіи съ основоначалами реформаціи, этотъ приговоръ вызвалъ противъ себя оппозиціонное отношеніе въ протестантской прессѣ. Проф. Фишеръ, Голльбманъ, Траубъ и Соденъ издали „Публичное объясненіе“, подписанное 80-ю духовными лицами Берлина, которое гласило: „мы видимъ въ фактѣ увольненія Ято тяжелое оскорбленіе (Schädigung) религіи въ нашей евангелической, государственной церкви“. Въ такомъ же духѣ высказывается громадное большинство и повременной прессы [1]). Но само собою понятно, нашлись и защитники юридической коллегіи за осужденіе ею пастора Ято. Въ противовѣсъ публичному объясненію Фишера, Содена, Голльбмана и Трауба, подписанному либеральными пасторами, послѣдовало объясненіе консервативныхъ пасторовъ г. Берлина подъ руководствомъ Шварцкопфа, въ которомъ высказывается удовлетвореніе по по-

---

[1]) Frankfurter Zeitung напр. пишетъ: „въ дѣлѣ Ято протестантская ортодоксія желаетъ побѣдить лѣвую церковную партію... въ союзѣ съ реакціонною государственностью, полицейскими мѣрами“... Börsen Kurier пишетъ: „можетъ ли евангелическая государственная церковь Пруссіи въ настоящее время религіозной борьбы найти болѣе позорное свидѣтельство ея неспособности — служить религіознымъ задачамъ настоящаго времени, чѣмъ дѣло Ято. Нужно жалѣть не Ято, а его судей. Они осуждены“... Königsberger Allgemeine Zeitung пишетъ: „если этимъ путемъ удалена отъ служенія евангелической церкви благородная, прекрасная и богато одаренная личность, то невольно вспоминаются слова Библіи: „Іерусалимъ, ты убиваешь своихъ пророковъ“... То же находимъ въ Kölnische Zeitung, Berliner Tageblatt, Strasburger Post, Die Tribüne, Freisinnige Zeitung, Hannoverscher Courier, Hamburger Fremdenblatt, Anhalter Courier, Magdeburgische Zeitung и др. Вполнѣ естественно то, что та же пресса въ приговорѣ относительно Ято увидѣла сближеніе протестантизма съ римскимъ католицизмомъ. Vossische Zeitung пишетъ, что „въ Прусской государственной церкви нашлись многіе, которые римскому первосвященнику съ тремя коронами предпочли маленькаго папу“... Hannoverscher Courier находитъ, что „путь, на который встала консервативная партія, произнося приговоръ надъ Ято, ведетъ къ Риму“... Das kleine Jurnal называетъ судей Ято „прусскими фанатиками, прусской инквизиціей“.... (Preussische Kirchenzeitung 1911. № 28. S. 444—446).

воду приговора надъ Ято и призываются всѣ, особенно духовныя лица протестантства, держаться ученія о Христѣ, какъ нашемъ Божественномъ Искупителѣ [1]). Въ такомъ же духѣ высказались и нѣкоторые изъ газетъ и журналовъ [2]).

Указанный исходъ дѣла Ято, само собою понятно, ближе всего касался представителей ричліанства, на основоначалахъ котораго несомнѣнно воспитался осужденный. Поэтому всѣ желали услышать мнѣніе по дѣлу Ято представителей ричліанства и особенно проф. А. Гарнака, какъ наиболѣе выдающагося вождя указанной богословской школы. Сильно желалъ этого несомнѣнно и самъ осужденный, надѣясь въ своемъ учителѣ найти моральную поддержку. Эта надежда его однакожъ не оправдалась: проф. А. Горнакъ рѣшительно высказался въ пользу осужденія Ято. Его аргументація при этомъ носитъ двоя-

---

[1]) Dietrich. Op. cit. S. 46.

[2]) Leipziger Neueste Nachrichten напр. признаютъ, что „существуютъ границы, сближающія протестантство и католичество. Эти границы сближенія между тѣмъ и другимъ заключаются въ томъ, что въ протестантствѣ, какъ и въ католичествѣ, существуютъ рамки, изъ которыхъ не должна выходить свобода каждаго индивидуума, каковыя границы лежатъ въ существѣ самой церкви, какъ могущей существовать лишь въ томъ случаѣ, если въ основѣ ея лежитъ опредѣленная сумма основоположеній. Это и должны знать служители церкви и это долженъ былъ чувствовать и Ято“... (Preussische Kirchenzeitung 1911. № 29. S. 459). Равнымъ образомъ и либеральный Vorwärts признаетъ, что „крикъ о нетерпимости, якобы обнаружившейся въ дѣлѣ Ято, поднятый либеральной прессой, не имѣетъ прочныхъ основаній, потому что община церковная, какъ опирающаяся на опредѣленныхъ вѣроизложеніяхъ, имѣетъ право лишать учительскаго служенія не вѣрующихъ или ложно учащихъ“.... (Dietrich. Op. cit. S. 42—44). И наконецъ Preussische Kirchenzeitung устами проф. Каттенбуша хотя откровенно признаетъ то, что въ протестантизмѣ трудно рѣшеніе вопроса о томъ, какое вѣроученіе согласуется съ основоначалами его, тѣмъ не менѣе и здѣсь возможно рѣшеніе указаннаго вопроса въ такихъ случаяхъ, какъ дѣло Ято, т. е. когда извѣстный вопросъ „разрѣшается въ смыслѣ крайне радикальномъ, мистическомъ и субъективномъ“ (Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 30. S. 465—466).

кій характеръ: 1) юридическій и 2) религіозный. Стоя на почвѣ строго юридической, А. Гарнакъ указываетъ на § 1 закона относительно пасторовъ въ государственной церкви, который гласитъ: „если духовное лицо въ своей проповѣднической дѣятельности противорѣчитъ церковному исповѣданію, то его дальнѣйшая дѣятельность не возможна“ и потому онъ долженъ быть отстраненъ отъ должности пастора. Отвѣчая за симъ на вопросъ о томъ, какимъ путемъ возможно осуществленіе указаннаго отстраненія того или другого пастора отъ его должности, А. Гарнакъ находитъ, что это возможно только съ помощью „юридической коллегіи, которая должна получить отъ церкви порученіе (mandatum) разбирать и рѣшать дѣла, подобныя дѣлу Ято. Конечно, сознается Гарнакъ, нельзя отрицать того, что компетенція церкви лишь несовершеннымъ образомъ представляется въ юридической коллегіи немногими могущими заблуждаться; но при всемъ томъ существованіе коллегіи всетаки является единственнымъ средствомъ для рѣшенія такихъ дѣлъ, какъ дѣло Ято. Если нѣкоторые, напр. Зонъ, для такихъ случаевъ рекомендуютъ общину, чтобы она рѣшала объ „ученіи, то можно спросить: для общины существуетъ ли бо́льшая гарантія, чѣмъ для коллегіи? Конечно нѣтъ. Отдѣльная община имѣетъ можетъ быть для этого еще менѣе гарантій, чѣмъ вся церковь (Gesammtkirche), представляемая коллегіей“ [1]).—Стоя на почвѣ религіозной, А. Гарнакъ высказывается въ пользу осужденія Ято потому, что его ученіе несогласно съ основоначалами протестантизма, находя это несогласіе въ отрицаніи Ято двухъ положеній, во 1-хъ, что Богъ, котораго мы проповѣдуемъ, есть не простой законъ природы или духъ развитія его, но есть существо, стоящее выше того и другого; во 2-хъ, что личность І. Христа имѣетъ центральное мѣсто въ христіанствѣ и потому безъ Христа община не можетъ быть мыслима, въ силу чего положенія Ято:—„Христосъ не живетъ“ или „живетъ ли Христосъ или не живетъ, совер-

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 33. S. 514.

шенно безразлично"—недопустимы въ Прусской государственной евангелической церкви" [1]). Напечатанное А. Гарнакомъ въ Evangelisch-Kirchliche Anzeiger für Berlin № 32 это мнѣніе относительно исхода дѣла Ято, само собою понятно, вызвало громадную сансацію въ протестантскомъ мірѣ.

По поводу его въ открытомъ письмѣ къ Берлинскому профессору обращается прежде всего самъ Ято. Въ своемъ письмѣ, прямо называя себя ученикомъ А. Гарнака, Ято откровенно заявляетъ, что его ученіе о Лицѣ І. Христа, какъ простомъ человѣкѣ, имѣющемъ для вѣрующихъ только субъективное значеніе, вполнѣ совпадаетъ съ ученіемъ Гарнака по тому же вопросу. „Почтенный профессоръ, пишетъ онъ, Вы и я—оба скептика, не вѣрующіе въ древнюю Христологію, не осмѣлимся утверждать о Богѣ что либо объективно-реальное. Мы съ Вами поэтому не осмѣлимся оттолкнуть отъ церковной каѳедры такого проповѣдника, который переживаетъ Бога внутренно"... и „не потребуемъ отъ него (догматическихъ) формулъ, которыя описываютъ Бога и которыя однакожъ ничего не уясняютъ"... „Меня весьма радуетъ то, что въ этомъ центрѣ всякой религіозности я вполнѣ солидаренъ съ вами" [2]).. Употребляя въ своемъ письмѣ вышеприведенныя выраженія, Ято очевидно желалъ вынудить у проф. А. Гарнака сознаніе, что послѣдній въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ по существу не отличается отъ него, что́, конечно, вполнѣ справедливо. Берлинскій профессоръ въ отвѣтномъ письмѣ своему ученику однакожъ малодушно отказывается сознаться въ томъ, на что вызываетъ его Ято, останавливаясь на разборѣ второстепенныхъ сужденій Кёльнскаго пастора. „Два пункта, пишетъ онъ Ято, требуютъ въ вашемъ письмѣ исправленія. Вы утверждаете, что Ваше понятіе о Христѣ я не только раздѣляю въ существенномъ, но и утверждаю его какъ ака-

---

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. №33. S. 515. Сравн. M. Rade. Jatho und A. Harnack. Tübingen. 1911. S. 7.

[2]) Rade. Jatho und A. Harnack. Tübingen. 1911. S. 10—16.

демическій учитель и богословскій изслѣдователь. Ничего не можетъ быть несправедливѣе этого. Вы пишете: „со времени Христа никакого сверхъестественнаго знанія не существовало. И Онъ Самъ не могъ намъ сообщить чего-либо рѣшающаго о Богѣ. Онъ былъ Богоискателемъ, какъ и мы, хотя однимъ изъ самыхъ успѣшныхъ“. Никогда я не училъ такимъ образомъ и это долженъ знать всякій, кто читалъ мои книги или слушалъ меня какъ доцента. Ваше понятіе о Христѣ, которое вы въ выше приведенномъ положеніи формулировали, стоитъ внѣ историческаго знанія и образовалось какъ отдаленное отраженіе (im Banne... gebildet) съ одной стороны ученія о двухъ природахъ (въ І. Христѣ), съ другой философско-аскетическаго міровоззрѣнія... Отсюда при составленіи понятія о Христѣ для васъ оставалась только такого рода дилемма: что Онъ или Богъ или же простой Богоискатель. Но если вы спуститесь съ этой пустоты на свободу, т. е. въ исторію, то увидите, что Богъ посылалъ намъ учителей и пророковъ, и выше всѣхъ ихъ одного человѣка, котораго не мы, но онъ насъ сдѣлалъ господами и христами. Конечно вы имѣете право сказать: ученіе о двухъ природахъ (въ І. Христѣ) несостоятельно; но оно въ формѣ древней спекуляціи подходитъ къ исторической истинѣ объ Іисусѣ Христѣ ближе, чѣмъ ваше утвержденіе: „Онъ простой Богоискатель“... Что сказать далѣе о свободѣ духовныхъ лицъ, (о которой вы говорите)?.. Существуетъ болѣе важное, чѣмъ свобода, это истина... зерно вещи.... Если она исчезаетъ, исчезаетъ и зерно и остаются шелуха и слова... Наука конечно не только можетъ, но и должна безпрепятственно... обслѣдовать и спрашивать; но церкви имѣютъ не только право, но и обязанность твердо охранять особенность и силу христіанской религіи... Утвержденіе, что между буквою исповѣданія и абсолютнымъ субъективизмомъ для церкви не существуетъ ничего третьяго, конечно не трудно для опроверженія... Каждый пасторъ (поэтому) долженъ свободно и открыто говорить то, что онъ пережилъ и узналъ, но не каждый пасторъ можетъ требовать, „чтобы государственная цер-

ковь переносила его при всякой его проповѣди“ [1])... Конечно этотъ отвѣтъ проф. А. Гарнака не удовлетворилъ Ято и онъ въ новомъ письмѣ Берлинскому профессору вполнѣ справедливо отмѣчаетъ то, что Берлинскій профессоръ отнюдь не опровергаетъ главной мысли его письма о полномъ тождествѣ ученія А. Гарнака о Лицѣ І. Христа съ его ученіемъ по тому же вопросу. „Я долженъ, пишетъ онъ, твердо отстаивать мое утвержденіе, что вы въ существенномъ раздѣляете мое понятіе о Христѣ, такъ какъ мы оба того мнѣнія, что Іисусъ былъ человѣкомъ и этимъ отличаемся отъ тѣхъ, которые, согласно церковному ученію, утверждаютъ: нѣтъ—онъ былъ болѣе чѣмъ человѣкъ. Церковное ученіе ведетъ къ его послѣднему слѣдствію—къ представленію о Божествѣ Христа. Наше ученіе, напротивъ, вынуждаетъ насъ къ отрицанію усвоенія подобнаго абсолютнаго значенія за личностью Іисуса. То, что̀ мы утверждаемъ относительно этой личности, поскольку оно касается человѣка Іисуса, есть субъективный приговоръ вѣры“ [2])... Это послѣднее письмо Ято осталось безъ всякаго отвѣта со стороны профессора А. Гарнака, конечно, потому, что Берлинскій профессоръ въ концѣ концевъ всетаки долженъ былъ сознаться въ томъ, что его противникъ правъ, утверждая полное тождество его основныхъ богословскихъ воззрѣній съ своими воззрѣніями. Это тождество воззрѣній того и другого дѣйствительно сказывается прежде всего на пониманіи ими самой сущности христіанства. Несомнѣнно то, что А. Гарнакъ полагаетъ сущность христіанской религіи въ томъ же, въ чемъ полагаетъ ее и Ято, т. е. сводитъ ее къ субъективной сторонѣ человѣческаго духа. На это указываютъ многочисленныя заявленія его въ Wesen des Christentum, что тайну христіанской религіи составляютъ „Богъ и душа, душа и ея Богъ“ и пр. Вполнѣ согласно съ Ято А. Гарнакъ въ томъ же сочиненіи признаетъ І. Христа простымъ человѣкомъ. Объ этомъ свидѣтель-

[1]) Rade. Op. cit. S. 16–20.

[2]) Rade. Op. cit. S. 20–22.

ствуютъ напр. его слова: „христіанская община должна отклонить такое пониманіе личности І. Христа, которое утверждаетъ различіе между Нимъ и другими учителями“;—а также его же слова: „не Сынъ, а только Отецъ принадлежитъ Евангелію, какъ объ этомъ возвѣщалъ самъ І. Христосъ“ [1])... и проч. Не удивительно, что подобное отношеніе А. Гарнака къ дѣлу Ято разочаровало весьма многихъ въ моральномъ достоинствѣ Берлинскаго профессора. Protestantenblatt. 1911. № 33 пишетъ: „мы боимся, что Гарнакъ съ своими разъясненіями.... въ отвѣтѣ Ято не обнаружилъ рѣшительности и ясности. Мы сожалѣемъ, что столь великій ученый и умный историкъ отрицаетъ необходимость существованія свободы въ евангелической церкви“... Еще сильнѣе тоже недовольство А. Гарнакомъ высказывается въ № 33 Christlicher Freiheit. 1911. въ словахъ: „мы опечалены тѣмъ, что церковный политикъ А. Гарнакъ уничтожаетъ славу историка А. Гарнака и благодаря своему нерѣшительному поведенію приводитъ въ подобное же колебаніе сотни людей, находящихся подъ его вліяніемъ“ [2])...

Исторія процесса Ято кончилась такимъ образомъ осужденіемъ его, но побѣдителемъ въ этомъ процессѣ вышелъ всетаки Ято, и это потому, что онъ явился защитникомъ того самаго религіознаго субъективизма, который составляетъ основную черту протестантизма, какъ христіанскаго исповѣданія. Отлично понялъ это и самъ Ято, выразивъ сознаніе своего торжества въ слѣдующихъ словахъ послѣдняго письма къ профессору А. Гарнаку: „не каждый, конечно, пишетъ онъ здѣсь, имѣетъ даръ быть субъективистомъ. И такимъ образомъ между буквою исповѣданія и абсолютнымъ субъективистомъ существуетъ масса посредственныхъ людей съ ихъ уступками дѣйствительности. Но благодаря этой массѣ конечно не живутъ

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 90—91. Сравн. Rade. Op. cit. S. 63—65.

[2]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 35. S. 553—554. Сравн. Rade. Op. cit. S. 23—24.

—ни человѣчество, ни наука, ни церковь. Святой огонь, какъ въ религіи, такъ и въ наукѣ, всегда возжигаютъ только субъективисты. Для нихъ не существуетъ никакого различія между потребностями науки и потребностями государственной церкви. Для нихъ ясно то, что вся духовная жизнь течетъ изъ одного источника и питается однимъ источникомъ. Называйте этотъ источникъ, какъ хотите: Богъ или духъ, разумъ или совѣсть, истина или особая сила,—я убѣжденъ въ томъ, что протестантская церковь только въ томъ случаѣ будетъ имѣть будущность, если она своимъ проповѣдникамъ предоставитъ полную свободу создавать изъ этого общаго источника знаніе и вѣру, любовь и ревность“ [1])... Не удивительно, что въ глазахъ весьма многихъ Ято явился мученикомъ за религіозную истину и потому его внѣшнее положеніе послѣ процесса не только не ухудшилось, но даже улучшилось. Помимо пенсіи, дарованной Ято за 35 лѣтнюю службу въ званіи пастора, поклонниками послѣдняго въ его пользу былъ составленъ настолько большой капиталъ, что однихъ процентовъ онъ давалъ и даетъ не менѣе 5000 марокъ. Не удивительно далѣе и то, что процессъ Ято и осужденіе его не только не пріостановили развитія антихристіанскаго направленія въ средѣ протестантскихъ пасторовъ, но какъ бы дали толчекъ къ еще болѣе яркимъ проявленіямъ того же направленія въ ихъ средѣ.

Наибольшаго вниманія въ данномъ отношеніи заслуживаетъ возникшее почти одновременно съ дѣломъ Ято дѣло пастора Гейдорна. Родомъ изъ Голштейна—Гейдорнъ состоялъ пасторомъ въ городѣ Бреславлѣ съ 1 января 1909 года. На первыхъ порахъ его пастырское служеніе было болѣе или менѣе безцвѣтнымъ. О немъ начали говорить съ января 1910 года, когда онъ началъ издавать еженедѣльный журналъ подъ заглавіемъ: Leben im Licht, составившій потомъ двухтомный сборникъ. Этотъ журналъ, съ точки зрѣнія Гейдорна, долженъ былъ являться органомъ для всѣхъ тѣхъ, которые „интересуются рели-

[1]) Rade. Op. cit. S 20–22.

гіозными вопросами, и какъ христіане, независимо отъ ихъ вѣроисповѣдныхъ взглядовъ, желаютъ найти объясненія ихъ знанію и практическому поведенію". Стремясь осуществить эту цѣль, Гейдорнъ, какъ онъ заявляетъ, „даетъ своимъ читателямъ Leben im Licht (жизнь въ свѣтѣ), возбуждая въ нихъ благочестивое, одухотворяющее (человѣка) сознаніе, что сѣмя древняго евангелія еще не изсякло, что безъ него мракъ и зло, съ нимъ все благородное, доброе, божественное... Задаваясь за симъ вопросомъ о томъ, чему же учитъ это „благочестивое, одухотворяющее (человѣка) сознаніе", Гейдорнъ въ предпослѣднемъ номерѣ своего журнала (II, 204) приходитъ къ тому заключенію, что „религія есть преклоненіе (Beugung) человѣка „предъ чѣмъ то не разъясненнымъ" и какъ таковая есть „чувствованіе какой то премірной силы" (ausserer-liche Empfinden). И такъ какъ человѣкъ ощущаетъ, что эта сила влечетъ его къ добру, и что только въ этой доброй силѣ онъ достигаетъ внутренняго удовлетворенія, то отсюда онъ заключаетъ, что эта сила является для него какъ жизнь, и при томъ жизнь высшая, или, иначе говоря, какъ Богъ. Само собою понятно, что, при такого рода точкѣ зрѣнія на существо религіи, у Гейдорна утверждается полное безразличіе въ религіяхъ. Обращаясь ко всѣмъ религіознымъ исповѣдникамъ, онъ восклицаетъ: „православные и пістисты, либералы и монисты, свободомыслящіе и атеисты, іудеи и мухамедане, теософы и буддисты, испытайте, не та ли это религія, которую вы всѣ исповѣдуете, и не тотъ ли Богъ, котораго вы всѣ почитаете, въ служеніи которому вы всѣ согласны, предъ которымъ преклонялись всѣ: Іеремія и Будда, Платонъ и Іисусъ, Августинъ и Магометъ, Францискъ Ассизскій и Лютеръ, Гете и Шиллеръ, Кантъ и Фихте, Шлейермахеръ и Тарсгиль" [1])...

Это общее понятіе о существѣ всякой религіи вообще, христіанской въ частности, Гейдорнъ за симъ раскрываетъ болѣе детально въ послѣднемъ номерѣ своего указаннаго

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 17. S. 262—263.

журнала: Leben im Licht, въ каковомъ номерѣ кромѣ заключительныхъ словъ страннаго характера [1]) содержится 100 тезисовъ касательно основоположеній религіознаго знанія. Основоположенія эти выражены въ двухъ противоположеніяхъ: лживыхъ основоположеніяхъ и правильныхъ основоположеніяхъ. Излагая прежде всего основоположенія относительно Бога, Гейдорнъ ложными изъ нихъ признаетъ положенія, будто 1) Богъ познаваемъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ познаются обычныя вещи; 2) будто Богъ можетъ быть представляемъ по аналогіи съ человѣческой личностью, 3) будто Богу въ Его отношеніяхъ къ міру могутъ быть приписываемы человѣческія возбужденія (гнѣвъ, печаль, любовь). Правильными основоположеніями относительно Бога Гейдорнъ признаетъ основоположенія; что 1) сознательно или безсознательно вѣра въ Бога присуща каждому человѣку, что 2) эта вѣра въ Бога выражается въ сознательномъ или безсознательномъ преклоненіи предъ чѣмъ то таинственнымъ, дѣйствующимъ въ мірѣ, что 3) Богъ долженъ быть мыслимъ не какъ бездѣятельное начало, а какъ нѣчто активное.—Относительно І. Христа Гейдорнъ признаетъ ложными основоположеніями: что 1) сверхъестественныя пророчества относились къ Іисусу; что 2) Іисусъ есть миѳическая личность; что 3) Онъ есть Богъ; что 4) Онъ есть Сынъ Божій въ сверхъестественномъ смыслѣ; что 5) Онъ воскресъ изъ мертвыхъ; что 6) І. Христосъ не имѣетъ ничего человѣческаго; что 7) Его ученіе должно быть считаемо во всѣ времена высшимъ; что 8) культъ Его личности для христіанства необходимъ. Правильными основоположеніями относительно Христа Гейдорнъ признаетъ: что 1) личность Христа производитъ неизгладимое впечатлѣніе лишь на тѣхъ, кто Его считаетъ органомъ своего спасенія; что 2) это впечатлѣніе отъ Него вызывается высотою Его личности; что 3) личность І. Христа не имѣетъ конститутивнаго ха-

[1]) „Будьте здоровы. Дуракъ даетъ болѣе, чѣмъ онъ имѣетъ трусъ даетъ менѣе, чѣмъ онъ имѣетъ; лжецъ даетъ не то, что онъ имѣетъ: я даю то, что имѣю, чтобы помочь“....

рактера для каждаго отдѣльнаго христіанина.—Относительно человѣка ложными основоположеніями Гейдорнъ признаетъ то, что говоритъ Библія: 1) о происхожденіи человѣка и о первыхъ событіяхъ въ жизни первыхъ людей; что 2) люди первоначально имѣли совершенное познаніе Бога, но потомъ, въ силу грѣха, потеряли его; что 3) грѣхъ и смерть въ началѣ не существовали; 4) что человѣкъ безъ особеннаго Посредника и Спасителя не можетъ придти къ Богу и сдѣлаться совершеннымъ: что 5) о продолженіи каждой отдѣльной жизни ничего опредѣленнаго неизвѣстно. Правильными признаются основоположенія: что 1) о происхожденіи человѣка нѣтъ ничего опредѣленнаго; что 2) различіе между состояніемъ варварскихъ и культурныхъ народовъ несомнѣнно; что 3) главные моменты въ прогрессивномъ религіозномъ развитіи человѣчества совершены Иліей, Іереміей, Платономъ и Іисусомъ; что 4) человѣкъ, живущій въ Богѣ, за каждую мысль, каждое слово, каждый поступокъ считаетъ себя отвѣтственнымъ передъ Нимъ и, слѣдовательно, идеальное человѣчество, обнаружившееся въ личности Іисуса, достигается благодаря осуществленію человѣкомъ того, что онъ долженъ дѣлать; 5) что всѣ сужденія о судьбѣ каждаго человѣка по его смерти должны быть отвергнуты, такъ какъ люди имѣютъ дѣло только съ земною жизнью. —Относительно таинствъ ложнымъ признается основоположеніе, будто таинство есть установленное Самимъ Христомъ „священное дѣйствіе, въ которомъ подъ земными знаками сообщаются небесныя сверхъестественныя благодатныя блага“. Правильнымъ признается основоположеніе, что или „никакихъ таинствъ не существуетъ, или, если они существуютъ, то ихъ безконечное количество: въ частности таинствомъ является всякій процессъ (Vorgang), съ помощью котораго осуществляются приближеніе человѣка къ Богу и погруженіе въ Богѣ“. Относительно культа ложнымъ признаются основоположенія, будто культовыя формы (богослуженіе, евхаристія, крещеніе, конфирмація, церковное погребеніе) принадлежатъ къ существу христіанства, 2) что христіанинъ, избѣгающій этихъ культо-

выхъ формъ, не можетъ оставаться христіаниномъ. Справедливымъ признается основоположеніе, что „члены семьи или общины въ опредѣленные моменты могутъ прибѣгать къ общему моленію, какъ къ средству возбужденія въ себѣ религіозной настроенности, каковую отдѣльный индивидуумъ можетъ переживать и безъ этого.—Относительно священства фальшивыми признаются основоположенія: „что 1) осуществленіе богопознанія и богопочитанія присуще опредѣленному сословію и что поэтому необходимы посредники между Богомъ и человѣкомъ, что 2) для успѣшнаго прохожденія учительства и богослуженія необходимъ опредѣленный образовательный цензъ, а не внутренняя настроенность". Справедливымъ признается основоположеніе, что „каждый человѣкъ имѣетъ право и обязанность быть священникомъ, т. е. съ стараніемъ искать и осуществлять свое назначеніе". — Относительно церкви признаются ложными основоположенія: что 1) „существуютъ различныя церкви и что внутри каждой отдѣльной церкви существуютъ еще отдѣльныя церковныя обособленія, что 2) церковь имѣетъ бюрократическую организацію, что 3) должно существовать различіе между признанными и не признанными религіозными обществами". Справедливыми признаются основоположенія: что 1) религія есть общечеловѣческое явленіе и что различные человѣческіе союзы (народъ, племя, семья) должны заботиться объ устроеніи церковныхъ дѣлъ; что 2) попеченіе объ этомъ есть важнѣйшая задача для названныхъ обществъ; что 3) для различныхъ обществъ въ разсматриваемомъ отношеніи допускается самая широкая свобода.—Относительно школы признается ложнымъ основоположеніе, будто исповѣданія имѣютъ отношеніе къ школамъ. Справедливымъ признаются основоположенія: что 1) въ дѣлѣ религіознаго воспитанія должна существовать полная свобода, что 2) это воспитаніе осуществляется болѣе всего черезъ личность учителя (т. е. черезъ тотъ или иной моральный обликъ его); что 3) основательное религіозно-историческое

познаніе достигается путемъ изученія исторіи, путемъ пѣснопѣній и проч. [1]).

Какъ можно видѣть изъ вышепредставленныхъ тезисовъ, Гейдорнъ стоитъ на той же религіозной почвѣ, что и Ято, на почвѣ строгаго ричліанства, т. е. всю сущность религіи вообще, христіанской въ частности, сводитъ къ внутренне-субъективной сторонѣ человѣческаго духа. И по его мнѣнію, религія есть не что иное, какъ внутреннее переживаніе человѣкомъ непосредственнаго общенія съ Богомъ. И по его взгляду, догматическая сторона должна потерять свое значеніе въ христіанствѣ. И по его взгляду, между христіанствомъ и другими религіями не можетъ существовать и не существуетъ радикальнаго различія. И по его мнѣнію, І. Христосъ не отличался отъ другихъ наиболѣе видныхъ представителей человѣчества, заявившихъ себя исключительною теоретическою и практическою дѣятельностью. Неудивительно поэтому то, что указанныя воззрѣнія Гейдорна встрѣтили сочувственное отношеніе къ себѣ въ средѣ другихъ протестантскихъ пасторовъ. Въ началѣ января 1911 года въ газетѣ Fehm Wochenblatt они подъ водительствомъ пастора Henning'a высказали свое полное согласіе съ тезисами Гейдорна. Этимъ было положено начало къ новымъ волненіямъ въ протестантскомъ мірѣ, не менѣе сильнымъ, чѣмъ по дѣлу пастора Ято. Непосредственно за напечатаніемъ указаннаго заявленія пастора Henning'a въ той же газетѣ послѣдовало заявленіе другихъ пасторовъ, которые признали обнародованіе Гейдорномъ его тезисовъ неблаговиднымъ поступкомъ, потомучто, объясняли эти пасторы, каждый пасторъ обязанъ возвѣщать слово Божіе общинѣ согласно съ Священнымъ Писаніемъ и исповѣданіемъ. Такъ какъ Гейдорнъ, подобно Ято, не удовлетворился печатнымъ распространеніемъ своихъ воззрѣній, но и началъ распространять ихъ путемъ многолюдныхъ общественныхъ собраній (напр. 12-го января въ Бургѣ), то на него конечно въ концѣ концовъ не могла не обратить вниманія и цер-

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 17. S. 259—262.

ковная административная власть. Уже въ мартѣ 1911 года со стороны Кильской консисторіи, въ вѣдѣніи которой состоитъ Гейдорнъ, послѣдовало этому пастору представленіе, въ коемъ эта консисторія указываетъ Гейдорну на то, что онъ съ своими тезисами поступаетъ вопреки требованіямъ налагаемаго на него долга, потомучто его тезисы радикально расходятся съ основоначалами протестантизма въ пониманіи ихъ Лютеромъ. Въ особенности консисторія обращаетъ при этомъ вниманіе на три пункта въ богословскихъ воззрѣніяхъ Гейдорна: 1) о вѣрѣ въ Бога какъ Отца и Господа; 2) о вѣрѣ въ Христа какъ высшее откровеніе Бога; 3) о вѣрѣ въ Св. Духа, какъ ведущаго людей къ жизни во свѣтѣ Откровенія. Обращаясь далѣе къ Гейдорну съ увѣщаніемъ прекратить пропагандированіе столь вредныхъ богословскихъ воззрѣній, консисторія въ концѣ всего угрожаетъ ему репрессіями [1]). Послѣ этого дѣло Гейдорна принимаетъ то же направленіе, что и дѣло Яго. Такъ какъ и этотъ пасторъ, строго говоря, стоитъ на почвѣ основоначалъ протестантизма, то онъ смѣло заявляетъ консисторіи, что отношеніе послѣдней къ нему не законно уже по одному тому, что въ евангелической церкви нельзя спрашивать о томъ, „содержишь ли ты это за истину, а нужно лишь спрашивать твои настроеніе и поведеніе дѣйствительно ли суть настроеніе Іисуса.“ Только эти настроеніе и поведеніе оправдываютъ для человѣка его почетное наименованіе „евангелическаго христіанина“ и только насажденіе ихъ составляетъ главную задачу евангелическаго духовнаго лица“ [2])....
Какъ и въ дѣлѣ Ято, и въ разсматриваемомъ дѣлѣ вся протестантская пресса раздѣляется на два лагеря: либеральная конечно встаетъ на защиту Гейдорна, видя въ предпринятыхъ противъ него репрессіяхъ посягательство на свободу церкви; пресса консервативная встаетъ на сторону консисторіи и поощряетъ ее къ болѣе рѣшительнымъ

---

[1]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 18. S. 273—275.
[2]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 21. S. 323-325.

мѣрамъ противъ взбунтовавшагося пастора [1]). Предоставивъ прессѣ полную свободу ругаться по поводу его дѣла, самъ Гейдорнъ рѣшается на очень смѣлый шагъ: онъ подаетъ жалобу на самую Кильскую консисторію министру культовъ за то, что она обнаружила „недостойное отно-

---

[1]) Въ одной изъ гольштинскихъ газетъ: Holst. KirchenBlatt нѣкто Riewerts (повидимому пасторъ) рѣшительно заявляетъ, что воззрѣнія Гейдорна, содержащіяся въ Leben im Licht „не представляютъ изъ себя чего либо опаснаго для христіанства, что его воззрѣнія напротивъ свидѣтельствуютъ о присущемъ ему великомъ умѣньи хорошо рѣшать религіозныя проблеммы“... Въ такомъ же духѣ дѣло Гейдорна обсуждается въ Kieler Zeitung (26,319 отъ 12, 2, 11), гдѣ авторъ статьи: Schleswig-holsteinische und altpreussische Landeskirche Шродеръ доказываетъ, что Гейдорнъ защищаетъ правое дѣло. Само собою понятно, эти сторонники Гейдорна враждебно относятся и къ предпринятымъ противъ него репрессіямъ со стороны консисторіи. Въ той же газетѣ Kieler Zeitung тотъ же пасторъ Karl Schroder въ статьѣ: Vorläufige Erleudigung des Falles Heydorn (№№ 26, 387 388) рѣзко нападаетъ на консисторію, потому что, какъ онъ объясняетъ въ духѣ строгаго ричліанства, „евангеліе есть не опредѣленно установленное ученіе, а настроеніе, что поэтому за тѣ или иныя богословскія воззрѣнія репрессіи не допустимы“ (Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 19. 5. 290—295). — Но, само собою понятно, нашлись у Гейдорна и противники его богословской дѣятельности. Въ № 5 консервативной Schl.-Holst. K. u. Sch. Bl. редакторъ ея Wohlenberg въ спеціальной статьѣ: Der Fall Heydorn, указывая на то, что тезисы послѣдняго содержатъ въ себѣ полное отрицаніе христіанства, какъ сверхъестественной религіи, требуетъ удаленія Гейдорна отъ занимаемаго имъ служенія. Въ другомъ церковномъ органѣ консервативнаго направленія, въ Köstliche Perle (3, 16), издатель его Freitag по поводу дѣла Г. заявляетъ: что „сто тезисовъ Гейдорна представляютъ изъ себя полный разрывъ со всѣмъ христіанствомъ, съ Библіей, съ исповѣданіемъ нашей церкви“... То же самое находимъ въ консервативныхъ органахъ: Kropher Kirchl. Anzeiger (25, 249), Köstliche Perle (10, 13) и др. (Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 18. S. 273 - 279. Эти органы, само собою понятно, защищаютъ и отношеніе Кильской консисторіи къ Гейдорну и даже побуждаютъ ее къ болѣе рѣшительнымъ мѣрамъ по отношенію къ нему. Въ Kirchen und Schulblatt говорится, что указъ консисторіи строгій, но не несправедливый. Въ Köstliche Perle говорится, что консисторія своимъ отношеніемъ къ Гейдорну показала, что его тезисы заслуживаютъ осужденія. Тоже самое находимъ и въ Kirchl. Vierteljahrsrundschau въ статьѣ Aus dem Kreise der Freunde evang. Freiheit....

шеніе“ къ нему, какъ къ человѣку, который „съ честью въ теченіи 10 лѣтъ носилъ королевскій мундиръ смѣнивъ *его добровольно на мантію* съ желаніемъ послужить дѣлу Божію“ [1]). Въ этой жалобѣ Гейдорна на Кильскую консисторію послѣдняго поддерживаютъ его прихожане по Бургу, которые, восхваляя пастырскую дѣятельность Гейдорна, вмѣстѣ съ тѣмъ просятъ министра культовъ, чтобы онъ повелѣлъ Кильской консисторіи „не препятствовать Гейдорну въ его дѣятельности, дабы онъ для блага своей общины оставался въ своемъ служеніи:... Вслѣдъ за симъ на защиту же Гейдорна выступило „Общество друзей евангелической свободы“, составившее рядъ публичныхъ засѣданій, каковыя засѣданія вынесли ту резолюцію, что обнаружившееся въ указѣ консисторіи Гейдорну стремленіе „употреблять репрессіи въ свободной сферѣ вѣроученія“ не можетъ быть признано „законнымъ, потомучто церковно-правовое пониманіе евангелія, исповѣданія и вѣроученія Лютера въ томъ видѣ, какъ они содержатся въ государственной церкви, не могутъ быть признаны руководящимъ (massgabende) для всѣхъ пониманіемъ“ [2]). Довольно характерно въ этомъ дѣлѣ Гейдорна поведеніе министра культовъ. На жалобу взбунтовавшагося пастора и его сторонниковъ онъ отвѣчаетъ самому Гейдорну, что онъ „не находитъ достаточно основаній усумниться въ правильности отношеній къ нему Кильской консисторіи, потомучто пасторская дѣятельность Гейдорна дѣйствительно производитъ волненія въ широкихъ кругахъ государственной церкви“ [3]). Т. е. самъ министръ видимо затрудняется предпринять какія либо репрессіи противъ развоевавшагося пастора и, дѣлая лишь легкій выговоръ Гейдорну, въ то же время не препятствуетъ переводу послѣдняго изъ Бурга на болѣе видное мѣсто—въ гор. Гамбургъ, гдѣ тотъ же пасторъ очевидно можетъ еще

---

[1]) До поступленія въ пасторы Гейдорнъ около 10 лѣтъ былъ офицеромъ.

[2]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 41. S. 646—647.

[3]) Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 31. S. 492.

энергичнѣе заявлять свою своеобразную дѣятельность. Чѣмъ окончится дѣятельность этого пастора, съумѣетъ ли и сможетъ ли укротить его церковная власть, покажетъ будущее. Пока же можно сказать лишь то, что дѣятельность обоихъ указанныхъ пасторовъ—Ято и Гейдорна находитъ подражаніе и въ средѣ другихъ пасторовъ.

Въ октябрѣ (10-го) прошлаго года притянутъ къ суду также пасторъ Траубъ, стоящій къ государственной церкви въ тѣхъ же отношеніяхъ что и Ято съ Гейдорномъ. Въ брошюрѣ „Staatschristentum oder Volkskirche“ и въ цѣломъ рядѣ статей въ Christliche Freiheit: напр. Die Kirche und ihr Bekenntniss, ihre Behörden und Ordnungen (№№ 15, 17, 22, 25, 27, 30, 31, 36, 38—40) онъ, исходя изъ основоначалъ ричліанства, подобно Ято и Гейдорну также рѣшительно признаетъ полную свободу въ сферѣ христіанскаго вѣроученія и потому не желаетъ признавать такихъ учрежденій какъ юридическая коллегія. Въ такомъ же духѣ дѣйствуютъ далѣе пасторы Кассельскій Неумейстеръ, Берлинскіе: Фишеръ и Каатцъ и др Послѣдній (Каатцъ) кромѣ того свою пастырскую дѣятельность въ духѣ Ято и Гейдорна сопровождаетъ разнаго рода скандалами [1]).

---

[1]) Въ Luisenkirche въ Шарлотенбургѣ онъ 23 іюля прошлаго 1911 г. произнесъ проповѣдь, положивъ въ основу ея Дѣян. V. 18—39, при чемъ коснулся дѣла Ято, конечно, съ выраженіемъ сочувствія послѣднему. Находившіеся въ церкви офицера, услыхавъ проповѣдь съ такого рода содержаніемъ, еще ранѣе окончанія ея демонстративно и сами вышли изъ церкви и приказали сдѣлать тоже самое солдатамъ. Въ силу происшедшаго отсюда шума Каатцъ долженъ былъ окончить свою проповѣдь минуты на 2—3 ранѣе и разсерженный подалъ въ консисторію жалобу на офицеровъ за нарушеніе ими на основаніи § 167 церковныхъ законовъ порядка при богослуженіи. Конечно при обсужденіи и этого дѣла въ прессѣ произошло раздѣленіе. Консервативные Kirchliche Zeitung № 144; Reichsbote № 174 напали на пастора, признавая, что главнымъ виновникомъ нарушенія богослуженія является самъ Каатцъ. За то либеральная пресса встала на сторону пастора. Однакожъ церковная и гражданская власти оказались не на сторонѣ пастора. Браденбургская консисторія сдѣлала выговоръ Каатцу за то, что онъ церковную каѳедру обращаетъ въ каѳедру политической борьбы. Военный же совѣтъ въ поведеніи офицеровъ не нашелъ состава преступленія.

Дѣла Ято и Гейдорна, само собою понятно, важны не сами по себѣ, а потому, что на основаніи этихъ дѣлъ можно составить болѣе или менѣе ясное понятіе о томъ, что представляетъ изъ себя современное протестантство въ религіозно-церковномъ отношеніи. Въ разсматриваемомъ отношеніи оба указанныя дѣла важны прежде всего постольку, поскольку ясно указываютъ на то, что современное протестантство, исходя изъ основоначалъ реформаціи, доходитъ до полнаго отрицанія значенія за христіанствомъ какъ сверхъестественной религіи. Конечно, нельзя думать, будто такая точка зрѣнія на христіанство является общимъ достояніемъ современнаго протестантскаго общества. Низшая масса этого общества въ большинствѣ своемъ, нетронутая новѣйшей протестантской богословской наукой, еще придерживается взгляда на христіанство какъ сверхъестественную религію. Бѣда однакожъ въ томъ, что этотъ взглядъ на христіанство, будучи достояніемъ большей части низшаго класса въ протестантскомъ населеніи, совсѣмъ или почти совсѣмъ исчезаетъ въ высшемъ протестантскомъ обществѣ, воспитывающемся на основоначалахъ новѣйшей протестантской богословской науки. Въ разсматриваемомъ отношеніи конечно слѣдуетъ имѣть въ виду прежде всего представителей богословской науки въ протестантизмѣ, т. е. профессоровъ-теологовъ. Представители новѣйшей сильнѣйшей богословской школы, — школы ричліанскаго богословія, эти профессора захватили, какъ мы уже видѣли, три четверти современныхъ протестантскихъ университетовъ и подъ водительствомъ такихъ выдающихся ученыхъ, какъ проф. А. Гарнакъ, Ю. Кафтанъ, Лоофсъ, воспитываютъ протестантское студенчество въ духѣ основоначалъ ихъ школы —духѣ рѣшительнаго отрицанія за христіанствомъ значенія сверхъестественной Божественной религіи. Вполнѣ естественно, что большинство пасторовъ, въ рукахъ коихъ находится религіозное воспитаніе и религіозное руководительство протестантскими массами населенія, въ основу своей пастырской дѣятельности полагаютъ основоначала той же ричліанской богословской школы, т. е. основона-

чала низведенія христіанства на степень естественной религіи, по существу ничѣмъ не отличающейся отъ другихъ естественныхъ религій. Яркимъ доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что на сторонѣ Ято и Гейдорна въ ихъ борьбѣ съ церковной администраціей находится, какъ мы уже видѣли, большинство протестантскихъ пасторовъ, открыто заявлявшихъ то, что и они придерживаются тѣхъ же взглядовъ, какіе исповѣдаютъ указанные пасторы и что они поэтому находятъ предпринятыя по отношенію къ Ято и Гейдорну репрессіи не законными, стоящими въ противорѣчіи съ основоначалами протестантизма.. Само собою понятно, пасторы, исповѣдующіе такого рода религіозные принципы, воспитываютъ и руководимыя ими общины въ томъ же религіозномъ направленіи, т. е. въ отрицаніи сверхъестественнаго характера за христіанствомъ. А что сѣмена ихъ подобнаго рода проповѣди уже начинаютъ приносить должные плоды, можно судить по тѣмъ же дѣламъ Ято и Гейдорна. Какъ мы уже видѣли, руководимыя указанными пасторами общины поддерживаютъ послѣднихъ въ ихъ борьбѣ съ церковнымъ начальствомъ, заявляя, что они признаютъ пасторскую дѣятельность Ято и Гейдорна весьма благотворною для себя, что онѣ придерживаются тѣхъ же принциповъ, какіе исповѣдаютъ указанные пасторы, что онѣ требуютъ оставленія послѣднихъ на прежнихъ мѣстахъ ихъ пастырской дѣятельности и пр. Подобныя резолюціи со стороны протестантскихъ общинъ ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что религіозное разложеніе, господствующее въ высшихъ протестантскихъ слояхъ, представленныхъ протестантскими университетскими профессорами и протестантскими пасторами, начинаетъ мало по малу проникать и въ простую массу протестантскаго общества. Печально при этомъ то, что консервативное теченіе въ протестантствѣ не имѣетъ силъ противостоять этому разлагающему воздѣйствію современнаго либеральнаго направленія въ протестантскомъ обществѣ. Объясняется это, конечно, прежде всего тѣмъ, что консервативное направленіе въ протестантскомъ богословіи въ настоящее время

не имѣетъ ни одного болѣе или менѣе выдающагося представителя, который могъ бы сравняться не только съ такимъ выдающимся ученымъ, какъ профессоръ А. Гарнакъ, но и даже такими, какъ проф. Ю. Кафтанъ, Лоофсъ и пр. Съ другой стороны и главнымъ образомъ эта невозможность для консервативнаго направленія вести успѣшную борьбу съ либеральнымъ направленіемъ въ современномъ протестантизмѣ объясняется и тѣмъ, что это послѣднее направленіе несомнѣнно стоитъ къ основоначаламъ протестантизма ближе, чѣмъ направленіе консервативное. Въ самомъ дѣлѣ, основное начало ричліанскаго богословія, руководящаго современнымъ либеральнымъ богословіемъ въ протестантизмѣ, то начало, что сущность религіи вообще, христіанской въ частности, должна быть сведена къ непосредственнымъ внутреннимъ проявленіямъ человѣческаго духа, свободнымъ отъ какихъ либо внѣшне-церковныхъ нормъ, вѣдь, есть не что иное, какъ основное начало древняго протестантизма, что человѣкъ спасается передъ Богомъ лишь постольку, поскольку онъ находится въ непосредственныхъ внутреннихъ отношеніяхъ съ самимъ Богомъ, чуждыхъ какихъ либо внѣшне-церковныхъ узъ. Если далѣе современное либеральное протестантское богословіе, представляемое школою А. Ричля, исходя изъ указаннаго основного начала, отрицаетъ всю догматико-теоретическую сторону въ христіанской религіи, какъ являющуюся якобы наслѣдіемъ греческой философіи, то, вѣдь, и родоначальники реформаціи—Лютеръ и Меланхтонъ, Цвинглій и Кальвинъ, исходя изъ основного принципа ихъ богословскихъ воззрѣній, также довольно скептически относились къ той же догматической сторонѣ христіанской религіи, поскольку видѣли въ ней также вліяніе языческой философіи, и потому не только отказывались разсуждать о нѣкоторыхъ догматахъ христіанства, напр. о троичности Божескихъ Лицъ, но и даже выбрасывали эти догматы изъ ихъ богословскихъ системъ. Если, далѣе, современное протестантское либеральное богословіе, представляемое школой ричліанскаго богословія, отказывается разсуждать объ І. Христѣ, какъ Богѣ, то вѣдь

въ сущности къ тому же результату приходило и древнее протестантство, поскольку оно въ лицѣ Лютера и Меланхтона, Цвинглія и Кальвина если не скептически, то во всякомъ случаѣ довольно равнодушно относилось къ метафизически-догматическому ученію о двухъ природахъ въ лицѣ І. Христа и проч.

Помимо указанной стороны процессы Ято и Гейдорна имѣютъ и другую также очень серьезную сторону, и именно ту, что этими процессами поставленъ ребромъ вопросъ о томъ, что̀ представляетъ изъ себя протестантство какъ церковный организмъ. Рѣшеніе этого вопроса всегда составляло слабую сторону въ протестантизмѣ какъ исповѣданіи. Еще родоначальники реформаціи—Лютеръ и Меланхтонъ, исходя изъ того положенія, что человѣкъ, какъ объектъ оправданія, находится въ непосредственномъ отношеніи съ самимъ Богомъ, дѣлали отсюда то заключеніе, что въ протестантствѣ не можетъ существовать церкви, какъ внѣшне-церковно-юридическаго института, что церковь есть невидимая величина, чуждая какихъ-либо внѣшнихъ юридическихъ формъ. Затѣмъ, на примѣрѣ анабаптистскихъ и другихъ мистическихъ сектъ убѣдившись въ томъ, что ученіе о церкви какъ невидимой величинѣ, чуждой какихъ-либо внѣшне-юридическихъ нормъ, влечетъ за собою полное разложеніе протестантизма, родоначальники реформаціи въ послѣдній періодъ ихъ реформаторской дѣятельности отказались отъ ранѣе высказаннаго ими пониманія церкви, какъ невидимой величины, признавъ, что церковь, будучи невидимой, все-таки имѣетъ и видимые признаки своего существованія — правильное проповѣданіе слова Божія и правильное совершеніе таинствъ. Получилось такимъ образомъ пониманіе и опредѣленіе церкви крайне нелѣпое. Церковь опредѣлялась какъ невидимая величина, имѣющая однакожъ видимые признаки своего существованія. Протестантство, какъ исповѣданіе, во всю свою дальнѣйшую исторію не могло освободиться отъ указаннаго нелѣпаго пониманія церкви, и теоретически и практически. Одни изъ представителей его говорили и говорятъ: церковь есть невидимая вели-

чина и потому въ своей практической жизни она не можетъ и не должна пользоваться какими-либо юридическими нормами. Другіе говорили и говорятъ: нѣтъ,—церковь видимая величина и потому она можетъ и должна пользоваться юридическими нормами въ своей практической жизнедѣятельности. Дѣла Ято и Гейдорна какъ нельзя лучше указываютъ на всю несуразность протестантскаго пониманія церкви. Проповѣдуя антихристіанское ученіе, оба указанные пасторы, а за ними и всѣ ихъ многочисленные сторонники, говорили, что они не могутъ быть остановлены въ ихъ дѣятельности кѣмъ-либо, и тѣмъ болѣе не могутъ быть удалены отъ ихъ служенія, такъ какъ церковь есть невидимая величина и потому въ ней не можетъ существовать и не могутъ быть приложимы къ жизни какія-либо церковно-юридическія нормы. И въ этихъ своихъ разсужденіяхъ они конечно вполнѣ правы. Административныя власти современнаго протестантства должны были бы поэтому предоставить Ято и Гейдрону полную свободу въ ихъ пастырской дѣятельности. На самомъ дѣлѣ, однакожъ, случилось совсѣмъ иное. Онѣ не только обнаружили недовольство дѣятельностью упомянутыхъ пасторовъ, но и притянули ихъ къ суду и даже уволили отъ должности (по крайней мѣрѣ Ято). И такимъ образомъ для этихъ протестантскихъ властей невидимая церковь имѣетъ не только видимыя формы, но и юридическія нормы. Т. е. церковь для нихъ является тѣмъ же, чѣмъ она является въ римскомъ католицизмѣ. Слѣдовательно административныя власти современнаго протестантизма совершенно зачеркиваютъ строго протестантское ученіе о церкви какъ невидимой величинѣ. Вполнѣ справедливо поэтому сторонники Ято и Гейдорна обвиняютъ административныхъ лицъ, осудившихъ указанныхъ пасторовъ, въ томъ, что они по убѣжденіямъ ультрамонтане, захотѣвшіе быть маленькими папами. Печальнѣе всего въ обоихъ указанныхъ процессахъ Ято и Гейдорна положеніе проф. А. Гарнака. Всю жизнь защищавшій чистыя основоначала протестантизма, пріобрѣтшій славу этой защитой въ протестантскомъ мірѣ, напи-

савшій массу ученыхъ трудовъ въ пользу этой защиты, знаменитый протестантскій ученый на исходѣ своей ученой и профессорской дѣятельности однимъ взмахомъ пера зачеркнулъ все то, что онъ писалъ доселѣ въ защиту правоты протестантизма. Доселѣ онъ и писалъ и училъ своихъ многочисленныхъ учениковъ, что протестантство есть единственно чистая форма христіанства, поскольку въ немъ нѣтъ внѣшне-юридическихъ формъ и нормъ, привзошедшихъ въ христіанство подъ вліяніемъ язычества. Въ дѣлѣ Ято онъ усердно доказывалъ то, что въ протестантствѣ должны существовать внѣшне-юридическія формы и нормы и, чтобы сильнѣе отмѣтить правоту этихъ своихъ новыхъ убѣжденій, подалъ голосъ въ пользу осужденія своего ученика, который воспитался на его воззрѣніяхъ и который желалъ и надѣлся видѣть въ немъ опору для себя....

Дѣла Ято и Гейдорна какъ нельзя лучше свидѣтельствуютъ о томъ, насколько несостоятельно протестантство какъ исповѣданіе: они именно свидѣтельствуютъ о томъ, что церковь не можетъ существовать безъ того принципа, котораго не имѣетъ протестантство,—безъ церковнаго преданія. Въ этомъ историческое значеніе обоихъ указанныхъ дѣлъ.

II.

Римскій католицизмъ.

То положеніе, какое имѣетъ Берлинъ для протестантизма, несомнѣнно имѣетъ Римъ для католичества. Если первый, т. е. Берлинъ, является центромъ протестантской религіозной жизни, то второй, т. е. Римъ, является центромъ римско-католической религіозной жизни. Въ Римѣ пребываетъ глава этой церкви—римскій первосвященникъ съ своей куріей, управляющій всѣмъ римско-католическимъ міромъ. Римъ является главнымъ центромъ католической богословской науки. Достаточно указать на то, что здѣсь существуетъ до десяти католическихъ академій,

т. е. высшихъ богословскихъ учебныхъ заведеній [1]) и свыше тридцати духовныхъ семинарій и коллегій [2]). Понять внутреннюю жизнь католичества безъ посѣщенія Рима поэтому такъ же невозможно, какъ невозможно безъ посѣщенія Берлина понять внутреннюю жизнь протестантства. Вполнѣ естественно, что я счелъ своимъ долгомъ посѣтить „вѣчный городъ“ и при томъ въ самые важные дни христіанской церкви—въ дни страстной и пасхальной седмицъ. Съ нѣкоторымъ страхомъ приближался я къ „вѣчному городу“, зная, что въ дни страстной и пасхальной недѣль во всемъ Римѣ трудно найти пристанище. Дѣйствительность вполнѣ оправдала эти мои опасенія. Пришлось объѣхать цѣлый десятокъ отелей, чтобы наконецъ найти въ одномъ изъ нихъ помѣщеніе за очень дорогую цѣну (12 лиръ въ сутки), при томъ за помѣщеніе не особенно комфортабельное. Весь Римъ, можно сказать безъ преувеличенія, былъ наполненъ пріѣхавшими: слышались на улицахъ и въ отеляхъ языки—и нѣмецкій, и французскій, и англійскій, и русскій. На первый взглядъ можно было подумать, что „вѣчный городъ“ исполненъ религіознаго одушевленія по случаю великихъ дней страданій Богочеловѣка и скоро имѣвшагося

[1]) Таковы: Académie théologique, Académie de liturgie, Académie de religion catholique, Académie romaine de saint Thomas d'Aquin, Académie d'archéologie, Académie des arcades, Académie tibérina, Académie de l'immaculée-conception, Académie des virtuoses du pantheon и проч.

[2]) Таковы: Séminaire Pontifical Romain, Séminaire Pontifical Pie, Séminaire Pontifical du Vatican, Séminaire Pontifical Léoni, Séminaire Pontifical Français, Séminaire des Saints Apostres Pierre et Paul, Séminaire des saints Ambroise et Charles Borromée ou Séminaire des Lombardes, Collège Américain des Etats-Unis, Collège Anglais, Collège Armenien, Collège du Ven. Béda, Collège Belge, Collège Bohème, Collège Canadien, Collège Capranique, Collège Ecossais, Collège Espagnol Pontifical, Collège Germanique, Collège grec, Collège Irlandais, Collège de Marie-Immaculée, Collège Maronite, Collège Philippin, Collège Pio-Latino-Americain, Collège Polonais, Collège Portugais, Collège Ruthene, Collège Teutonique, Collège Urbain de la Propagande, Collège Romain, Collége Seraphique de Saints-François, Collège Pontifical et international du Docteur angelique....

наступить радостнаго дня Его воскресенія. Увы! Печальная дѣйствительность съ первыхъ же моихъ наблюденій разбила это мое предположеніе. Правда Римъ былъ переполненъ пріѣхавшими, но эти пріѣхавшіе въ огромномъ большинствѣ совсѣмъ не горѣли религіознымъ одушевленіемъ. Они въ огромномъ большинствѣ были простыми „туристами“, пріѣхавшими въ Римъ на сезонъ, какъ на сезонъ пріѣзжаютъ за границей въ Монтре, Локарно, Люцернъ, Рагацъ, у насъ въ Россіи—въ Кисловодскъ, Ялту, Гурзуфъ, Алупку и проч. Ихъ въ огромномъ большинствѣ тянуло и тянетъ вовсе не желаніе духовно пережить великіе дни страданій Богочеловѣка, принесшаго Себя въ жертву за искупленіе человѣчества, а просто желаніе прежде всего насладиться прекрасною погодою, каковая въ Римѣ и во всей Италіи бываетъ въ апрѣлѣ вплоть до наступленія въ маѣ жаровъ, выгоняющихъ и аборигеновъ Италіи на сѣверъ—въ Швейцарію, Францію и даже Германію. Вмѣстѣ съ этимъ громадное большинство этихъ туристовъ, особенно пріѣхавшихъ въ Римъ въ первый разъ, тянетъ посмотрѣть на тѣ неисчислимые памятники, которые сохранились въ Римѣ отъ временъ не только христіанскихъ, но и даже языческихъ. Въ разсматриваемомъ отношеніи Римъ несомнѣнно стоитъ выше всѣхъ другихъ современныхъ городовъ земного шара. Въ немъ сохранились многочисленные памятники древняго славнаго языческаго Рима, когда онъ въ расцвѣтѣ своей славы повелѣвалъ цѣлою половиною міра. Здѣсь напр. находимъ остатки древняго римскаго форума, сначала императорскаго, а потомъ республиканскаго, служившаго мѣстомъ прежнихъ народныхъ собраній и за симъ превратившагося въ мѣсто торговли, народныхъ игръ и прогулокъ. Благодаря научнымъ раскопкамъ кардинала Aless. Farnese (1547), Carlo Fea (1803—19), Canin'a (1848—1852) и съ 1852 года самого итальянскаго правительства теперь возстановлены многія части прежняго римскаго форума: напр. портикъ двѣнадцати римскихъ боговъ (porticus dei Dii consentes), храмъ Веспасіана (Tempel des

Vespasian) [1]), храмъ согласія (Concordia-Tempel) [2]), храмъ Сатурна (Saturn-Tempel) [3]), базилика Юлія (Basilica Julia) [4]), храмъ Кастора (Dioskuren или Kastor) [5]), храмъ Юлія Цезаря (Tempel des Julius Cäsar) [6]), храмъ Весты (Vestatempel) [7]) съ жилищемъ жрицъ богини и проч. Вмѣстѣ съ forum'омъ теперь открыты слѣды прежняго Palatin'a, т. е. мѣста—зарожденія древняго Рима, на которомъ по преданію жилъ самъ Ромулъ, потомъ сдѣлавшагося мѣстомъ жизни императоровъ и высшаго римскаго дворянства, остатки дворца Калигулы (Palasten bauten des Caligula) [8]), главныхъ императорскихъ палатъ (Kaiserlichen Hauptpalastes) [9]), храмъ Юпитера (Jupiter-Victor Tempel) [10]) и многіе другіе. Рядомъ съ этими остатками древняго язычества находимъ въ томъ же Римѣ не мало слѣдовъ и древнѣйшаго христіанства. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ долженъ быть поставленъ конечно знаменитый Колизей (Colloseum), созданный въ періодъ расцвѣта императорской власти въ Римѣ, служившій сначала мѣстомъ борьбы гладіаторовъ между собою и дикими животными и потомъ сдѣлавшійся мѣстомъ мученической смерти многихъ изъ первыхъ христіанъ, отданныхъ на съѣденіе дикихъ животныхъ по повелѣнію не менѣе дикихъ владыкъ древняго Рима. Въ томъ же Римѣ находимъ и другіе памятники, свидѣтельствующіе о той же начальной исторіи первоначальнаго христіанства:

---

[1]) Созданный въ 80 г. послѣ Рожд. І. Христа въ честь Веспасіана и Тита.

[2]) Построенный около 388 г. до Р. Христова.

[3]) Постройка относится къ 42 г. до Рождества Христова.

[4]) Базилика, построенная Юліемъ Цезаремъ и его друзьями (начало постройки 42 г. до Рожд. Христова).

[5]) Построенъ въ честь Діоскура въ 484 г. до Рождества Христова.

[6]) Построенъ въ честь Юлія Цезаря за 29 лѣтъ до Рождества Христова.

[7]) Постройка относится къ $^1/_2$ 4-го вѣка до Рождества Христова.

[8]) Построенный самимъ Калигулой.

[9]) Построены Флавіемъ и Доминаціономъ.

[10]) Построенъ Фабіемъ въ 295 г. до Рождества Христова.

напр. базилику св. Константина (Basilika des Konstantin) [1]), храмъ Ромула (Rundtempel des Romulus), сына императора Максентія [2]) и др. Помимо этихъ древнихъ памятниковъ первичнаго христіанства въ томъ же Римѣ находимъ и славные памятники болѣе поздней эпохи существованія христіанской церкви на западѣ. Таковымъ прежде всего и главнѣе всего для всего римско-католическаго христіанскаго міра, конечно, является созданный на мѣстѣ древней базилики св. Константина—прекрасный храмъ св. Петра (San Petro in Vaticano) [3]).

Храмъ этотъ поражаетъ не только своею величиною (187 м. въ длину), но и художественностью внѣшняго и внутренняго устройства, такъ какъ является настоящею художественною галлереей скульптуры и живописи, какъ сосредоточивающій въ себѣ труды всѣхъ наиболѣе видныхъ представителей западнаго искусства XVI—XVII вв. —Рафаэля, Кановы, Микель-Анжелло, Бернина, Гвидо-Рени, Торсвальдсена, Дольничино, Рускони, Антоніо Поллайюло, Гуерчино, Альгарди, Монно и мн. другихъ. Значеніе этого храма, конечно, еще болѣе увеличивается благодаря тому, что здѣсь, по вѣрованію римско-католиковъ, находится гробница великаго князя апостоловъ— ап. Петра.

Не менѣе важнымъ памятникомъ въ религіозномъ отношеніи является въ Римѣ и другой также очень обширный храмъ въ честь другого славнаго апостола св. Павла (San Paulo fuori le Mura), возникшій на мѣстѣ построеннаго еще въ 388—397 гг. по приказанію императо-

---

[1]) Построена Максентіемъ и послѣ его ниспроверженія посвященная св. Константину.

[2]) Построенъ сыномъ Максентія и послѣ ниспроверженія послѣдняго также посвященный Константину.

[3]) Начатъ постройкой при папѣ Юліѣ II (18 апр. 1506 г.) извѣстнымъ архитекторомъ Bramantes, продолженный съ 1515 г. знаменитымъ Раффаелемъ при содѣйствіи также извѣстнаго Джіокандо и потомъ не менѣе извѣстными архитекторами Антоніо Сангалло и Бальдассаромъ Перацци (съ 1546 г.), Микельанжело Буанаротти, законченный и освященный въ 1626 г. папою Урбаномъ VIII-мъ.

ровъ Валентіана II, Ѳеодосія и Аркадія храма въ честь апостола Павла, потомъ въ 1823 году сгорѣвшаго. Храмъ этотъ [1]) помимо того, что включаетъ въ себѣ изящные памятники древняго искусства, конечно, еще болѣе важенъ въ томъ отношеніи, что въ немъ находится гробница (работы извѣстнаго художника Арнольфа) великаго апостола языковъ. Не далеко отъ этого храма ($^1/_2$ часа ходьбы) находятся извѣстные три фонтана св. ап. Павла (San Paulo alle Tre fontane), по преданію, твердо поддерживаемому представителями римско-католической церкви, возникшіе на мѣстѣ обезглавленія св. ап. Павла, при чемъ якобы указанные три источника возникли чудеснымъ образомъ соотвѣтственно тремъ ударамъ палачей св. апостола, сопровождаемымъ тремя изліяніями св. крови его. Совсѣмъ не обитаемое въ прежнее время вслѣдствіе господства маляріи, это мѣсто съ 1823 года было высушено траппистами и теперь здѣсь возникъ даже особый монастырь трехъ фонтановъ (Abtei zu den Tre fontane).

Рядомъ съ указанными памятниками, имѣющими не только религіозное, но и художественное значеніе, существуетъ въ Римѣ не мало памятниковъ, носящихъ чисто религіозный характеръ, также привлекающихъ въ Римъ не мало туристовъ. Изъ нихъ наибольшее значеніе, конечно, имѣютъ извѣстныя катакомбы Рима и главнымъ образомъ катакомбы св. Каллиста, возникшіе какъ результатъ жестокихъ гоненій со стороны римскихъ языческихъ властей, не дозволявшихъ христіанамъ открыто отправлять богослужебно-религіозные акты. Представляя изъ себя подземные узкіе корридоры иногда въ нѣсколько этажей съ небольшими нишами, по обѣимъ сторонамъ для погребенія умершихъ, катакомбы искони служили въ христіанской церкви вообще, въ западной въ частности, предметомъ религіознаго почитанія по той простой причинѣ, что, возникнувъ въ самой глубокой христіанской древности—со 2-го вѣка, они являлись мѣстомъ погребенія

[1]) Оконченъ постройкою въ 1828-мъ году и освященъ папою Піемъ IX въ 1854-мъ году.

св. мучениковъ и тѣмъ болѣе, что, погребая въ катакомбахъ тѣла св. мучениковъ, первые христіане украшали мѣста ихъ погребенія иногда священными изображеніями, въ силу чего катакомбы замѣняли для нихъ нѣкоторое время храмы.

Помимо этихъ памятниковъ, имѣющихъ главнымъ образомъ религіозное значеніе, находимъ въ Римѣ наконецъ не мало памятниковъ, носящихъ чисто художественный характеръ. И въ данномъ отношеніи едва ли какой либо другой городъ земного шара можетъ сравняться съ Римомъ, какъ пережившимъ продолжительную исторію. И при этомъ нужно принять во вниманіе то обстоятельство, что огромное большинство этихъ памятниковъ сохранилось для настоящаго времени благодаря энергіи прежнихъ папъ, напр. Урбана VIII, Бенедикта XIV, Климента VII, Климента VIII, Климента XI, Иннокентія X, Григорія XIII и другихъ. Вполнѣ естественнымъ въ силу того является то обстоятельство, что большинство этихъ памятниковъ удержалось въ рукахъ папства, потомучто итальянское правительство, при всемъ его враждебномъ отношеніи къ римской куріи, всетаки не могло не признать за папами права удержанія за собой того, что въ теченіе многихъ вѣковъ собиралось и сохранялось ими. Большинство этихъ памятниковъ находится поэтому въ Ватиканѣ, въ коемъ помимо многочисленныхъ построекъ, предназначенныхъ для обитанія папъ и его многочисленныхъ прислужниковъ (700—800 человѣкъ), магазиновъ, павильоновъ, садовъ и проч., отведены громадныя помѣщенія для музея, содержащія въ себѣ художественные памятники нехристіанскаго и христіанскаго искусства. Музей этотъ, распадающійся на 5 отдѣленій: 1) Museo Pio-Clementino, 2) Appartamento Borgia, 3) Aegyptische Museum, 4) Galleria degli Arazzi и 5) Museum Gregorianum Etruscum, содержитъ въ себѣ массу драгоцѣнныхъ скульптурныхъ произведеній: египетскихъ, греческихъ и римскихъ. Здѣсь напр. находятся: всемірно извѣстная группа Лаокоона, фигуры Аполлона Бельведерскаго, Персея и др. Рядомъ съ Ватиканскимъ музеемъ также очень интереснымъ въ художественномъ отношеніи

является музей Латеранскій, составляющій часть латеранскаго дворца, еще Константиномъ Великимъ уступленный римскимъ первосвященникамъ и съ того времени сдѣлавшійся резиденціей папъ вплоть до Григорія XVI, превратившаго дворецъ въ музей. О цѣнности этого музея можно судить уже по одному тому, что онъ содержитъ въ XVI обширныхъ залахъ множество произведеній языческаго скульптурнаго искусства, за симъ въ нѣсколькихъ залахъ собраніе саркофаговъ, надписей изъ катакомбъ и въ нѣсколькихъ залахъ (IX) собраніе картинъ, принадлежащихъ виднѣйшимъ художникамъ средне-вѣковаго періода, напр. Carlo Crivelli, Antonio da Murano, Benozzo Gozzoli, Fra Filippo Lippi, Giovanni santi, Rafael и мн. др. Не мало наконецъ художественныхъ произведеній какъ скульптурныхъ, такъ и живописныхъ разбросано по многочисленнымъ древнимъ храмамъ Рима. Особенное вниманіе въ разсматриваемомъ отношеніи заслуживаютъ храмы—Santa Maria Trastevere, S. Maria sopra Minerva, S. Maria del Popolo, S. Maria Maggiore, S. Maria degli Angeli, S. Pietro in Vincoli, S. Giovanni in Laterano и пр.

Я болѣе или менѣе подробно остановился на описаніи художественныхъ богатствъ Рима, чтобы видѣть то, какую обильную пищу можетъ онъ давать всѣмъ болѣе или менѣе интересующимся какъ древнѣйшимъ, такъ и новѣйшимъ языческимъ и христіанскимъ искусствомъ. Неудивительно поэтому то, что къ Пасхѣ, т. е. къ самому хорошему времени въ Италіи, съѣзжается въ Римъ масса туристовъ изъ различныхъ государствъ Европы, Америки, Азіи и др. Конечно, нѣкоторые стремятся при этомъ удовлетворить и свои религіозные порывы—путемъ поклоненія святынямъ Рима и посѣщенія торжественныхъ службъ въ страстную и пасхальную седмицы, каковыя службы при богатствѣ римскихъ храмовъ, при изысканныхъ одѣяніяхъ совершителей ихъ, при многочисленности послѣднихъ во время богослуженій, при чудныхъ звукахъ дорогихъ органовъ на мало мальски религіозныхъ людей должны производить болѣе или менѣе сильное впечатлѣніе въ смыслѣ подъема ихъ религіознаго настроенія. Проведя страстную

и пасхальную недѣли въ г. Римѣ, постоянно посѣщая римско-католическіе храмы за это время, могу однакожъ рѣшительно утверждать, что изъ всей этой массы пріѣзжающихъ въ Римъ за указанное время лишь очень не многіе преслѣдуютъ чисто религіозныя цѣли. Громадное же большинство совсѣмъ или почти совсѣмъ не интересуются религіоными цѣлями, связуемыми съ указанными недѣлями, а стараются лишь удовлетворить свои художественные интересы. Этимъ несомнѣнно объясняется то обстоятельство, что страстная и пасхальная недѣли въ Римѣ носятъ совсѣмъ не тотъ характеръ, какой носятъ онѣ у насъ въ Россіи. Въ то время какъ въ такіе дни, какъ страстной четвергъ, пятница и проч. въ Россіи замѣчается наибольшій приливъ религіознаго настроенія въ средѣ вѣрующихъ и потому наибольшій наплывъ въ храмы, римскіе храмы за эти дни поражаютъ своимъ малолюдіемъ. Я посѣщалъ въ великій четвергъ, пятницу и субботу храмъ св. Петра и св. Павла и другіе и поражался этимъ малолюдіемъ. Правда въ этихъ храмахъ съ утра до ночи (6 часовъ вечера) конечно толпились группы, смѣняясь однѣ другими, но, не говоря объ ихъ сравнительной немногочисленности, $^2/_3$ этихъ посѣщавшихъ, безъ всякихъ колебаній можно утверждать, были простыми туристами. Объ этомъ можно было судить потому, что почти у каждаго изъ нихъ были путеводители по Риму Бедеккера, Мейера и другихъ. Входя въ храмъ св. Петра, св. Павла и др., они въ самые торжественные моменты богослуженій, почти не обращая никакого вниманія на самые богослужебные чины, преспокойно раскрывали свои путеводители и разсматривали достопримѣчательности знаменитыхъ храмовъ, мѣнялись другъ съ другомъ впечатлѣніями, критическими замѣчаніями по поводу того или другого художественнаго произведенія. Неудивительно, что такой обширный храмъ, какъ храмъ св. Петра, при такомъ характерѣ посѣщавшихъ его въ страстную седмицу напоминаетъ собою нѣчто въ родѣ площади для народныхъ гуляній. Этимъ объясняется въ свою очередь другая особенность страстной седмицы въ Римѣ по сравненію съ соот-

вѣтствующей седмицей въ Россіи. Между тѣмъ какъ въ страстную седмицу въ Россіи замѣчается наибольшій приливъ въ храмахъ исповѣдующихся, желающихъ встрѣтить праздникъ-праздниковъ съ очищенною религіозною совѣстью, въ Римѣ не наблюдаемъ ничего подобнаго при всей сравнительной легкости въ римской церкви предпасхальнаго поста и легкости полученія отпущенія грѣховъ для исповѣдующихся. Присутствуя въ храмѣ св. Петра въ теченіи страстной седмицы при всѣхъ почти богослуженіяхъ, я видѣлъ исповѣдывавшимися двухъ-трехъ человѣкъ при большомъ количествѣ духовниковъ (болѣе десяти), сидѣвшихъ въ своихъ исповѣдальныхъ будкахъ, видимо скучавшихъ безъ всякаго дѣла и какъ будто конфузившихся своего страннаго положенія. Этимъ отсутствіемъ религіознаго одушевленія въ великіе дни страстной седмицы объясняется далѣе и то обстоятельство, что въ эти дни городская жизнь въ Римѣ совсѣмъ не измѣняется. Открыты не только магазины, рестораны, но и театры, кинематографы и другія публичныя увеселенія болѣе низкаго пошиба, вплоть до самой св. Пасхи, т. е. даже и въ великую субботу до 12 часовъ ночи. Мало всего этого. Сіи учрежденія въ это время работаютъ даже болѣе, чѣмъ когда либо, потомучто публика, насладившись въ теченіи дня обзоромъ разнаго рода художественныхъ музеевъ, вечеромъ стремится въ увеселительныя мѣста, тѣмъ болѣе, что римская церковь въ эти дни не имѣетъ вечернихъ богослуженій и храмы бываютъ открыты только до 6 часовъ вечера. Въ общемъ судя по этимъ днямъ страстной и пасхальной недѣль нельзя не придти къ тому заключенію, что католичество какъ религія падаетъ въ Италіи, какъ она пала въ другихъ западныхъ государствахъ—Франціи, Испаніи, Португаліи и пр. Сами представители римскаго католицизма, по крайней мѣрѣ наиболѣе рьяные изъ нихъ, рѣшительно отрицаютъ этотъ фактъ, но, что бы ни говорили эти представители римско-католической церкви, отмѣченный мною фактъ ослабленія римскаго католичества какъ религіозной силы въ Италіи, какъ и въ другихъ западныхъ государствахъ, несомнѣненъ

и онъ подтверждается нѣкоторыми изъ самыхъ представителей римско-католической церкви, напр. извѣстнымъ Максомъ Саксонскимъ, откровенно заявлявшимъ о томъ, что западъ потерянъ для римской церкви. Обусловливается указанный фактъ несомнѣнно прежде всего чисто внѣшними историческими условіями матеріальнаго положенія римско-католической церкви въ указанныхъ государствахъ. Извѣстно, что, исключая развѣ одной Австріи, внѣшнеюридическое положеніе папства въ западныхъ государствахъ, даже бывшихъ прежде ультрамонтанскими—Испаніи, Франціи, Италіи и другихъ, становится до nec plus ultra плохимъ. Причина этого явленія несомнѣнно скрывается въ самомъ же римскомъ католицизмѣ, или лучше сказать въ римской куріи, возглавляемой римскимъ первосвященникомъ. Крайне съузивъ понятіе о церкви Христовой, сдѣлавъ изъ нея вмѣсто благодатно-духовнаго царства—царство внѣшнее-политическое, долженствующее не внутренно-духовно, но внѣшне-матеріалистически господствовать надъ всѣми земными государствами, папство еще съ древнихъ временъ поставило себя въ враждебныя отношенія къ послѣднимъ. Исходя изъ того положенія, что земныя государства возникли какъ порожденія демона и въ своей жизнедѣятельности руководствуются началами демонскими, представители римскаго католичества требовали и требуютъ не только полной независимости римской церкви отъ государства даже и во внѣшне-юридическомъ положеніи, но и господства надъ земными царствами, помимо религіозной, даже и въ гражданской сферѣ. Подобная точка зрѣнія на отношеніе церкви къ государству, утвержденная сначала папою Григоріемъ VII и затѣмъ болѣе рѣшительно папами Иннокентіемъ III и Бонифаціемъ VIII, нашла для себя и научное обоснованіе у многихъ теологовъ-канонистовъ средне-вѣковаго періода, напр. Альвара, Пелагіуса, Августинуса и др. Подъ покровомъ римскихъ первосвященниковъ эти теологи-канонисты создаютъ изъ римской церкви настоящее государство въ государствѣ. По ихъ взгляду, члены клира церковнаго находятся внѣ какой либо зависимости отъ свѣтской власти

не только въ церковной, но и даже гражданской сферахъ, поскольку имъ принадлежатъ такого рода привиллегіи: 1) privillegium immunitatis, въ силу коей клирики признаются свободными отъ какихъ либо повинностей въ пользу государства; 2) privillegium competentiae, по которому рѣшительно запрещаются какія либо принудительныя мѣры по отношенію къ клирикамъ: 3) privillegium fori, по которому доказывается необходимость существованія для клириковъ особаго судопроизводства и 4) privillegium canonis, по которому всякое нанесенное клирику или члену того или другого ордена оскорбленіе угрожается жестокимъ наказаніемъ. Въ теченіи всего періода среднихъ вѣковъ, когда существовало полное отождествленіе жизни церковной и государственной, подобная теорія касательно отношенія церкви къ государству удерживалась во всѣхъ христіанскихъ государствахъ запада, хотя и тогда она уже возбуждала сомнѣнія въ правотѣ ея. Потому положеніе римской церкви въ западныхъ государствахъ было болѣе или менѣе удовлетворительнымъ. Возникшее въ XVI в. реформаціонное движеніе, какъ извѣстно, произвело полный переворотъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ западнаго общества вообще, въ отношеніяхъ церкви къ государству въ частности. Исходя изъ того положенія, что государственная жизнь отнюдь не можетъ быть разсматриваема какъ порожденіе демона, что и она въ своихъ проявленіяхъ есть созданіе Божественное, представители реформаціи съ рѣшительностью отрицали законность римской куріи господствовать надъ государственной жизнью во всѣхъ ея проявленіяхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что съ началомъ реформаціи положеніе римской церкви сразу же ухудшилось не только въ протестантскихъ, но и даже католическихъ государствахъ, всетаки не могшихъ не испытать на себѣ вліянія указанныхъ протестантскихъ воззрѣній, тѣмъ болѣе, что тяжелый гнетъ ультрамонтанства и ранѣе реформаціи въ народныхъ массахъ возбуждалъ противъ себя сильное неудовольствіе. При такого рода обстоятельствахъ представителямъ римскаго католицизма для своей же пользы слѣ-

довало бы отказаться отъ абсолютистическихъ стремленій въ гражданской сферѣ, совершенно не осуществимыхъ въ новѣйшее время. Этого однакожъ не видимъ. Вѣрные своимъ воззрѣніямъ касательно подчиненія своей власти не только духовно-церковной, но и гражданско-политической сферы, они по прежнему стараются осуществить указанныя свои стремленія. Въ доказательство этого достаточно указать на воззрѣнія, раскрываемыя позднѣйшими римскими первосвященниками—Піемъ IX и Піемъ X. Первый изъ нихъ въ 31-мъ тезисѣ своего Syllabus'a отъ 8-го ноября 1864 г. рѣшительно отрицаетъ право гражданскихъ властей безъ освѣдомленія и вопреки согласію апостольскаго престола производить судъ надъ духовными лицами даже по свѣтскимъ гражданскимъ и уголовнымъ дѣламъ. Тоже самое утверждается Піемъ IX-мъ и въ буллѣ Apostolicae sedis отъ 12 октября 1869 года. Въ ней угрожается отлученіемъ отъ церкви всѣмъ тѣмъ, кто посредственно или непосредственно осмѣливается привлекать духовныхъ лицъ къ свѣтскому трибуналу. Этимъ опредѣленіемъ, какъ можно легко видѣть, папа Пій IX утверждаетъ прежній средневѣковый взглядъ на взаимоотношеніе между церковью и государствомъ, по которому церковь находится внѣ какого либо вліянія отъ государства не только въ религіозной, но и въ гражданской сферѣ. Настоящій римскій первосвященникъ Пій X не только подтверждаетъ указанную точку зрѣнія Пія IX-го, но и даже расширяетъ ее. Дѣло въ томъ, что въ Syllabus'ѣ и буллѣ Пія IX-го остается не рѣшеннымъ вопросъ о томъ, кого разумѣетъ этотъ папа подъ лицами, привлекающими церковныхъ лицъ къ суду за уголовныя преступленія — однихъ ли представителей гражданской власти, облеченныхъ юрисдикціонной властью, или даже и частныхъ лицъ, требующихъ духовныхъ лицъ на судъ за причиненныя имъ послѣдними обиды того или другого характера. Этого важ-

[1]) „Die geistliche Gerichtsbarkeit für weltliche Zivil-wie kriminal-Angelegengeiten ist ganzlich abzuschaffen, auch ohne Befragen und gegen den Einspruch des apostolischen Stuhles"...

наго вопроса, тѣсно связаннаго съ указанными опредѣленіями Пія IX-го, какъ извѣстно, не могли разрѣшить и собранныя по поводу его конгрегаціи—Congregatio Inquisitionis отъ 1-го февраля 1871, 26-го марта 1874 и 23 января 1886 годовъ. Рѣшеніе указаннаго вопроса находимъ въ энцикликѣ папы Пія X-го отъ 9-го октября 1911 года, въ которой говорится: „настоящимъ Motu proprio мы постановляемъ и опредѣляемъ: каждый частный человѣкъ, будетъ ли онъ свѣтскаго или духовнаго сословія, мужчина или женщина подлежитъ папскому отлученію latae sententiae, если онъ привлекаетъ къ свѣтскому суду духовныхъ лицъ въ гражданскихъ или уголовныхъ дѣлахъ безъ дозволенія церковныхъ властей“ [1])... Этимъ опредѣленіемъ папы Пія X, какъ можно легко видѣть, независимость духовныхъ лицъ отъ гражданской власти утверждается самымъ рѣшительнымъ образомъ и при томъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, потомучто имъ, указаннымъ опредѣленіемъ, угрожается отлученіемъ отъ церкви не только тѣмъ лицамъ, которыя рискуютъ произносить тотъ или другой приговоръ на духовныхъ лицъ, но даже и тѣмъ, кто осмѣлится притянуть къ суду послѣднихъ, хотя бы духовное лицо совершило по отношенію къ нимъ вопіющее беззаконіе въ гражданско-моральномъ отношеніи. Само собою понятно, подобнаго рода притязанія римскихъ первосвященниковъ, болѣе или менѣе естественныя для среднихъ вѣковъ—въ періодъ расцвѣта папской системы, совсѣмъ неестественны для новѣйшаго времени, при общемъ охлажденіи вѣры и при явномъ стремленіи

---

[1]) „Daher verfügen und bestimmen wir durch dieses Motu-proprio: Jeder Privatmann, sei er weltlichen oder geistlichen Standes, männlichen oder weiblichen Geschlechtes, der irgend welche geistliche Personen, sei es in einer Kriminal-oder Zivilsache, ohne Erlaubnis der kirchlichen Behörde, vor das veltliche Gericht zieht und zu offentlichen Erscheinen dort nötigt, verfällt der speciell dem Papste vor behaltenen Excommunicatio latae sententiae. Was aber hiermit verordnet ist, soll, so wollen Wir, volle Gültigkeit haben, ohne dass irgendwelche gegenteilige Entscheidungen im Wege steht“... (Preussische Kirchenzeitung. 1911. № 11. S. 84—89).

свѣтской власти всѣхъ государствъ, даже и бывшихъ въ прежнее время ультрамонтанскими, поставить себя внѣ зависимости отъ папской власти. Результатомъ такого рода политики римскихъ первосвященниковъ въ новѣйшее время является, само собою понятно, не усиленіе, а ослабленіе папскаго авторитета на всемъ христіанскомъ западѣ, съ особенной очевидностью сказавшееся въ возникновеніи и развитіи такъ называемой культурной борьбы почти во всѣхъ западныхъ государствахъ въ той или другой мѣрѣ, съ той или иной энергіей. Сущность этой борьбы, являющейся какъ результатъ столкновенія указанныхъ папскихъ стремленій съ стремленіями свѣтскихъ властей, кратко можетъ быть сведена къ слѣдующему. Представители римской церкви, основываясь на своихъ прежнихъ абсолютистическихъ притязаніяхъ, упорно отказываются признавать тѣ или иныя гражданскія постановленія, по ихъ мнѣнію, унижающія достоинство церкви. Представители свѣтской власти, исходя изъ того положенія, что гражданская сфера жизни находится внѣ компетенціи церковныхъ властей, упорно настаиваютъ на исполненіи гражданскихъ постановленій всѣми гражданами государствъ—свѣтскими и духовными безразлично. И такъ какъ при этой борьбѣ съ куріей сила, конечно, на сторонѣ правительствъ, то въ результатѣ борьба обычно кончается далеко не въ пользу куріи и вообще римско-католической церкви, какъ это наблюдается въ новѣйшее время особенно во Франціи. Въ разсматриваемомъ отношеніи понтификатство настоящаго папы Пія X-го, можетъ быть благочестиваго, но совсѣмъ плохого политика, является особенно неудачнымъ по сравненію съ понтификатствомъ Пія IX и Льва XIII-го, которые знали, когда можно уступить правительствамъ и когда не сдѣлать никакихъ уступокъ.

Сопровождаются крайнія ультрамонтанскія стремленія въ новѣйшемъ папствѣ и другимъ печальнымъ результатомъ для положенія римско-католической церкви въ различныхъ государствахъ запада. Замѣчая антипапскія стремленія въ современномъ обществѣ и боясь проникно-

венія ихъ въ жизнь приходскихъ общинъ, какъ основной ячейки церковной жизни, позднѣйшее папство, чтобы избѣгнуть этой опасности, признало за необходимое совсѣмъ или почти совсѣмъ устранить изъ церковнаго управленія приходомъ мірской элементъ и все управленіе послѣднимъ сосредоточило въ рукахъ церковнаго клира. Отсюда позднѣйшіе папы, въ частности и въ особенности послѣдній— папа Пій X, начали съ антагонизмомъ относиться къ образованію такъ называемыхъ Kultusgenossenschaften — культовыхъ обществъ, которыя, существуя въ прежнее время около каждаго приходскаго храма, принимали дѣятельное участіе въ приходской жизни, заботясь о матеріальномъ обезпеченіи какъ самого храма, такъ и состоящаго около него приходскаго духовенства. При отрицательномъ отношеніи правительства въ нѣкоторыхъ изъ государствъ къ римско-католической церкви, лишавшихъ римско-католическое духовенство всякихъ средствъ къ существованію, подобная помощь оказывалась довольно существенною. Такъ какъ теперь при отрицательномъ отношеніи позднѣйшихъ папъ, особенно Пія X-го къ Kultusgenossenschaften, послѣднія перестали существовать при храмахъ, то указанная помощь, исходившая отъ культовыхъ обществъ, само собою понятно, должна совершенно исчезнуть. Объясняется это тѣмъ, что удаленные отъ управленія приходомъ, какъ церковнымъ организмомъ, прихожане перестали интересоваться внѣшне-матеріальнымъ положеніемъ если не приходскихъ храмовъ, то во всякомъ случаѣ церковныхъ клириковъ. Отсюда въ большинствѣ приходовъ Италіи, Франціи и другихъ западныхъ государствъ римско-католическое духовенство начало получать въ новѣйшее время нищенское содержаніе. Въ свою очередь результатомъ этого является то, что священническій домъ въ римско-католическихъ приходахъ мало по малу не только перестаетъ служить центромъ приходской жизни, въ частности благотворительности, но и для самого священника дѣлается случайною квартирою, такъ какъ очень часто случается то, что священникъ, находя крайне печальнымъ свое внѣшнее положеніе въ одномъ приходѣ,

безъ всякаго сожалѣнія, спустя короткое время, оставляетъ его и переходитъ въ другой приходъ, надѣясь въ новомъ приходѣ найти то, чего онъ не нашелъ въ прежнемъ. Отсюда происходятъ постоянные переходы священниковъ изъ одного прихода въ другой, конечно, сопровождающіеся весьма печальными результатами для внутренняго положенія и развитія прихожанъ, какъ лишенныхъ прочнаго духовнаго руководительства. Замѣчательно то, что печальныя послѣдствія подобнаго рода церковной политики папы Пія X-го сознаются даже и ультрамонтантскими журналами. Въ Univers напр. въ одномъ изъ послѣднихъ его нумеровъ читаемъ такого рода строки: „священникъ является въ настоящее время постояльцемъ (Mieter) въ церковномъ приходскомъ домѣ. Сегодня онъ здѣсь, а завтра тамъ. Его жилище безъ прошлаго (Vergangenheit), безъ воспоминаній, безъ отношенія къ его призванію; оно бѣдно, болѣе случайное пристанище (mehr ein vorläufiges Unterkommen), чѣмъ жилище въ собственномъ смыслѣ. Ничто не отличаетъ его (т. е. отъ другихъ обиталищъ прихожанъ). Священническій домъ исчезъ одновременно съ конкордатомъ. Священникъ въ приходѣ является лишь жильцемъ (Einwohner), какъ и всякій другой... Двѣ трети всѣхъ діоцезовъ (епархій) находятся въ подобномъ положеніи. Въ еще болѣе печальномъ положеніи, чѣмъ жилище, находится самъ священникъ. Когда Msgr. de-Durfort, еп. Лангрсскій, началъ посѣщать своихъ священниковъ, чтобы узнать объ ихъ положеніи, то нашелъ большее число ихъ въ бѣдныхъ жилищахъ, скорѣе случайно пристроившихся, чѣмъ прочно устроившихся въ послѣднихъ (mehr untergebracht, abseingemietet), безъ прислуги, безъ средствъ существованія, безъ хозяйства (Haushalt), безъ кухни, лишенными самаго необходимаго. Онъ обѣщалъ каждому священнику 600 франковъ ежегоднаго содержанія, не зная однакожъ, откуда взять эти деньги. Ежегодно 600 франковъ!—на нихъ священники должны одѣваться и питаться. Послѣдній ремесленникъ, мелкій чиновникъ получаетъ больше. И однакожъ и таковое (жалованье) было бы большимъ вспоможеніемъ,

большимъ достояніемъ для бѣдныхъ священниковъ. Въ 40 діоцезахъ священники получаютъ отъ епископовъ въ годъ не болѣе 300—400 франковъ. И это нищенское положеніе священниковъ есть результатъ противодѣйствія папы къ образованію культовыхъ обществъ (Kultusgenossenschaften), которыя доселѣ заботились о благоустроенномъ положеніи священниковъ“ [1]..... При такомъ печальномъ внѣшнемъ положеніи и внутреннее состояніе новѣйшаго римскаго католицизма нельзя считать особенно блестящимъ. Правда количественный ростъ римско-католической церкви въ нѣкоторыхъ государствахъ не регрессируетъ, а даже прогрессируетъ. Такъ увѣряетъ по крайней мѣрѣ римско-католическій оффиціальный календарь, издаваемый куріей ежегодно—Annuale pontifical catholique. Судя по этому календарю, наибольшій приростъ римскаго католицизма замѣчается въ Соединенныхъ Штатахъ, гдѣ въ промежутокъ между 1908—1911 годами количество католиковъ увеличилось на 360,000 человѣкъ, въ Швейцаріи особенно въ Базелѣ, гдѣ въ 1858 году католиковъ насчитывалось только 3200 человѣкъ, спустя 40 лѣтъ уже насчитывалось 30,000, въ 1911 г. 38,000 и въ Голландіи, гдѣ католиковъ въ 1800 г. насчитывалось 300,000, а въ 1911 г. до 2 милліоновъ [2]). Къ сожалѣнію, календарь умалчиваетъ о томъ, какое количество вѣрующихъ потеряла римско-католическая церковь за указанный періодъ во Франціи, Испаніи, Германіи и Италіи. Тогда можно было бы составить болѣе или менѣе ясное представленіе о томъ, насколько прогрессируетъ римско-католическая церковь въ своемъ ростѣ и прогрессируетъ ли въ дѣйствительности. Во всякомъ случаѣ хотя римскій католицизмъ, можетъ быть, и не переживаетъ такого рѣзкаго кризиса, который переживаетъ новѣйшее протестантство, тѣмъ не менѣе въ его внутренней жизни замѣтны симптомы весьма серьезнаго свойства. Серьезную тревогу возбуждаетъ въ римскомъ католицизмѣ прежде всего извѣстное старокатолическое движеніе. Какъ

[1]) Neue Zuricher Zeitung. 1912. № 78.

[2]) Annuale pontifical catholique. 1911. Pg. 524—529.

бы ни старались представители римско-католической церкви ослабить значеніе этого движенія, доказывая жизненную слабость его, тѣмъ не менѣе несомнѣннымъ можно считать то, что старокатолицизмъ медленно, но упорно подкапываетъ тѣ опоры, на которыхъ зиждется католическій ультрамонтизмъ, доказывая антихристіанскій характеръ послѣдняго. Въ разсматриваемомъ отношеніи дѣятельность представителей старокатолицизма существенно отличается отъ соотвѣтствующей дѣятельности представителей протестантизма. Послѣдніе въ своей борьбѣ съ римскимъ католичествомъ соотвѣтственно основнымъ принципамъ протестантства при критикѣ ультрамонтства вдаются въ крайность, отрицая истину даже тамъ, гдѣ она несомнѣнно существуетъ въ римскокатолицизмѣ и въ силу этого не могутъ возбуждать къ своимъ изысканіямъ должнаго довѣрія. Совсѣмъ не то наблюдаемъ въ критическихъ изысканіяхъ представителей старокатолицизма. При своей критикѣ послѣдняго они стараются стоять на должной почвѣ, на почвѣ древне-вселенской церкви, отъ которой такъ далеко уклонилась римско-католическая церковь. При такого рода характерѣ борьбы представителей старокатолицизма съ римскимъ католическимъ съ одной стороны дѣятельность ихъ возбуждаетъ довѣріе даже и во многихъ членахъ римской церкви, съ другой стороны самая борьба съ ними представителямъ римскаго католичества является крайне трудной. Поэтому то полемическіе труды представителей старокатоличества: Деллингера, Фридриха и другихъ въ римско-католической богословской наукѣ оказываются доселѣ не опровергнутыми. Эта успѣшность борьбы старокатолицизма съ римскимъ католицизмомъ несомнѣнно отчасти обусловливается и тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ въ борьбѣ съ послѣднимъ затрагиваетъ самую больную сторону римско-католической церкви, подкапываетъ фактическую достовѣрность тѣхъ историческихъ и догматическихъ подлоговъ, которыми жила да и теперь еще живетъ римско-католическая церковь. И доселѣ напр. въ немъ рядомъ съ папою совершается торговля индульгенціями, совершается публично

шю многочисленнымъ храмамъ Рима. До какой безцеремонности доходитъ при этомъ римская курія, можно судить по слѣдующимъ примѣрамъ. Посѣщая одну изъ наиболѣе извѣстныхъ въ Римѣ церквей—Capella sancta sanctorum, помѣщающуюся недалеко отъ латеранскаго дворца, я увидѣлъ въ этой капеллѣ довольно высокую лѣстницу, по которой лѣзли на колѣняхъ вѣрующіе и около лѣстницы большую толпу любопытствующихъ туристовъ, смотрящихъ на это странное на первый взглядъ явленіе. Мое недоумѣніе однакожъ разрѣшилось послѣ того, какъ я прочиталъ наклеенную недалеко отъ лѣстницы слѣдующую индульгенцію, напечатанную на латинскомъ, итальянскомъ, нѣмецкомъ и французскомъ языкахъ: „папа Левъ IV-й въ 850-мъ году и Пасхалисъ II-й въ 1100 г. обѣщаютъ прощеніе грѣховъ 9-ти лѣтъ за каждую изъ 28 ступеней этой лѣстницы, если только вѣрующій съ приникновенной головой, разбитымъ сердцемъ и воспоминаніями о страданіяхъ I. Христа взойдетъ по этой лѣстницѣ“.... Явленіе, поразившее меня, такимъ образомъ оказалось простой индульгенціей, при чемъ въ основу ея положены такого рода якобы несомнѣнныя историческія данныя. Лѣстница, по которой лѣзли вѣрующіе, называемая scala santa, по преданію, есть та самая лѣстница, которая находилась въ домѣ Пилата и по которой всходилъ Самъ Христосъ въ тотъ моментъ, когда Пилатъ, обращаясь къ народу еврейскому и указывая на Спасителя міра, изрекъ: „Ecce homo!“. Лѣстница эта, состоящая изъ 28 ступеней, будто бы перенесена царицей Еленой въ 326-мъ году въ Римъ изъ Іерусалима изъ самаго дома Пилата. Посѣщая другую древнѣйшую церковь Рима—santa Maria in Cosmedin, я замѣтилъ въ лѣвой сторонѣ передней части ея каменное изваяніе какого то страшнаго лица съ открытымъ ртомъ (Koakenoffnung). На мое недоумѣніе относительно умѣстности подобнаго изображенія я получилъ тотъ отвѣтъ, что указанное изображеніе имѣетъ чудесный характеръ, что въ прежнее время, если какой либо клятвопреступникъ опускалъ свою руку въ нее, то онъ не могъ вытащить ее назадъ и долженъ былъ распроститься съ

рукою. Цѣлая серія вымысловъ связуется въ Римѣ съ извѣстной Via Appia, въ частности съ тѣмъ мѣстомъ ея, на которомъ будто бы произошла встрѣча Спасителя съ апостоломъ Петромъ, хотѣвшимъ тайно бѣжать изъ римской тюрьмы, чтобы спасти свою жизнь и снова вернувшимся въ нее послѣ того, какъ на вопросъ явившагося ему Христа: „куда ты идешь Господи"? послѣдній отвѣтилъ ему: „Я иду въ Римъ, чтобы снова умереть въ немъ"..... Въ Via Appia указываютъ не только различные моменты этой встрѣчи: 1) мѣсто, гдѣ ап. Петръ въ первый разъ увидѣлъ Христа и 2) мѣсто встрѣчи его съ Послѣднимъ, но и даже отпечатки ногъ Спасителя. Тѣ же отпечатки ногъ Іисуса Христа, сдѣланные изъ серебра, показывали мнѣ въ храмѣ San Sebastiano. Помѣщены они въ передней части указаннаго храма, имѣютъ значеніе священной иконы, хотя и поражаютъ всякаго человѣка крайней неестественностью своею, до nec plus ultra великимъ размѣромъ ноги Спасителя, вдвое превосходящей обычную человѣческую ногу. Конечно, какъ вполнѣ достовѣрное передаютъ представители римскаго католицизма преданіе, связуемое съ тремя фонтанами при San Paolo (San Paolo alle Tre fontane), по которому эти три фонтана появились якобы соотвѣтственно тремъ ударамъ меча по шеѣ ап. Павла при его казни на упомянутомъ мѣстѣ.

Несомнѣнно всѣ эти преданія содержатъ въ себѣ нѣчто трогательное особенно для лицъ, относящихся къ предметамъ вѣры съ простотою сердечною; но бѣда въ томъ, что такихъ простецовъ вѣры въ настоящее время пожалуй менѣе, чѣмъ людей, относящихся къ предметамъ вѣры съ крицитизмомъ. Такія лица, вполнѣ справедливо заподозрѣвая историческую цѣнность многихъ изъ признаваемыхъ римскою церковью преданій, переносятъ эти сомнѣнія за симъ на римскій католицизмъ какъ исповѣданіе и даже вообще на христіанство какъ религію, якобы основывающуюся на ложныхъ подпорахъ. И представители римско-католической церкви сдѣлали бы гораздо лучше, если бы перестали питать сознаніе вѣрующихъ подобными вымыслами.

Другимъ также опаснымъ для римско-католической церкви движеніемъ является недавно появившееся маріавитское движеніе. Опасная сторона его для римскаго католицизма заключается въ томъ, что оно затрогиваетъ другую больную сторону римско-католической церкви—низкій моральный уровень римско-католическаго духовенства. Стремясь къ господству надъ всѣмъ міромъ не только духовному, но и внѣшнему, римско-католическая курія въ цѣляхъ наиболѣе успѣшнаго достиженія указанной цѣли издавна установила въ качествѣ непреложнаго закона требованіе безбрачнаго состоянія для церковнаго клира, вполнѣ справедливо соображая то, что безбрачное духовенство съ большею энергіей будетъ стремиться къ достиженію возложенныхъ на него цѣлей. Конечно, въ этомъ своемъ соображеніи курія не обманулась. Въ безбрачномъ клирѣ она нашла для себя весьма энергичное орудіе при осуществленіи господства надъ міромъ, потому что духовенство, не связанное брачными узами, могло всецѣло посвятить себя на достиженіе того, что̀ указывало ему папство. Но въ томъ же институтѣ скрывалась и опасная сторона для папской системы. Дѣло въ томъ, что конечно далеко не всѣ, принявшіе и принимающіе священный санъ, могли и могутъ переносить трудное иго безбрачной жизни. Поэтому съ самаго начала существованія указаннаго института въ римской церкви очень многіе изъ членовъ римско-католическаго клира начали вести нецѣломудренную жизнь, заводя для себя наложницъ. Само папство должно было сквозь пальцы смотрѣть на это ненормальное положеніе многихъ членовъ подвѣдомаго клира, начиная съ епископовъ и кончая низшими клириками. Отсюда крайнее развитіе разврата въ римско-католическомъ духовенствѣ, отмѣченное издавна и многими писателями запада. Отсюда далѣе даже возникновеніе нѣкоторыхъ религіозныхъ движеній въ западной церкви на почвѣ сознанія указанной ненормальности въ жизни римско-католическаго духовенства. Подобными же послѣдствіями безбрачіе духовенства должно сопровождаться въ римской церкви въ новѣйшее время и теперь даже болѣе,

чѣмъ когда либо... Дѣло въ томъ, что въ настоящее время съ упадкомъ религіознаго одушевленія на западѣ находится очень мало лицъ, желающихъ посвятить себя духовному званію, тѣмъ болѣе, что въ большинствѣ западныхъ государствъ это званіе и въ матеріальномъ отношеніи представляетъ изъ себя мало привлекательнаго. Въ духовное званіе большею частью въ новѣйшее время идутъ дѣти бѣднаго сельскаго населенія, идутъ часто не по своей волѣ, а по волѣ своихъ родителей, надѣющихся на то, что, достигнувъ извѣстныхъ церковныхъ степеней, ихъ дѣти будутъ помогать имъ въ безотрадномъ матеріальномъ положеніи. Само собою понятно, подобнаго рода клирики далеки отъ желанія вести цѣломудренную жизнь. Отсюда нарушенія безбрачной жизни въ позднѣйшемъ римско-католическомъ клирѣ не только не прекращаются, но даже увеличиваются. Почти всякій ксендзъ имѣетъ при себѣ такъ называемую экономку. Насколько далеко идутъ въ разсматриваемомъ отношеніи многіе изъ членовъ клира, можно судить по извѣстному дѣлу Мацоха. Само собою понятно, это печальное явленіе въ жизни римскаго клира искони вызывало и вызываетъ противъ себя неудовольствіе въ римско-католической церкви и при томъ въ самомъ хорошемъ элементѣ ея — въ низшемъ классѣ общества, какъ наиболѣе религіозномъ. Мало понимая въ догматическихъ аномаліяхъ римско-католической церкви, въ filioque, въ чистилищѣ, даже обращая мало вниманія на подобныя аномаліи, эти простецы вѣры, на коихъ зиждется все могущество римско-католической церкви, отлично видятъ слѣды безбрачія своего духовенства и, смущаясь ими, начинаютъ колебаться въ убѣжденіи относительно чистоты своей церкви и, сомнѣваясь въ этомъ, бѣгутъ изъ нея. На этой то почвѣ и появилось маріавитское движеніе. Первые члены его при своемъ выдѣленіи изъ римско-католической церкви руководились сознаніемъ не догматическихъ погрѣшностей указанной церкви, а главнымъ образомъ сознаніемъ именно моральныхъ дефектовъ духовенства ихъ церкви. Подобный же характеръ имѣетъ маріавитское движеніе и по настоящее время.

Мало интересуясь догматическими вопросами, недоступными для простыхъ вѣрующихъ, представители этого движенія въ своей пропагандирующей дѣятельности обращаютъ вниманіе вѣрующихъ болѣе всего и главнѣе всего на различные моральные дефекты римско-католической церкви, особенно связанные съ жизнью клира этой церкви. Потому то маріавитское движеніе имѣетъ особенно сильное движеніе въ средѣ низшаго населенія и доселѣ остается по преимуществу движеніемъ вѣрующихъ мало культурнаго класса населенія, однакожъ весьма сильнаго своею непосредственною вѣрою. И нужно признать то, что, не смотря на всѣ отрицанія представителей римско-католической церкви, указанное движеніе имѣетъ быстрые успѣхи въ римско-католической церкви, особенно послѣ того, какъ оно примкнуло къ старо-католической церкви, найдя въ ней опору для своего историческаго существованія. Неудивительно, что целибатъ, влекущій за собою такого рода результаты, не взирая на многовѣковое существованіе его въ римской церкви получившій въ силу этого значеніе непреложнаго закона, уже съ давнихъ поръ вызывалъ и вызываетъ противъ себя оппозиціонное отношеніе въ самой римской церкви. Въ новѣйшее время вызвало большое возбужденіе распространившееся на всемъ христіанскомъ западѣ извѣстіе, что одинъ изъ самыхъ видныхъ римско-католическихъ кардиналовъ — кардиналъ Матью, умершій въ 1909 г., преподнесъ папѣ Пію X-му спеціальный докладъ, въ которомъ, указывая на быстрое развитіе въ римской церкви модернизма и признавая одною изъ главныхъ причинъ этого целибатъ, высказался рѣшительно въ пользу уничтоженія послѣдняго. Документъ этотъ, появившійся въ первый разъ 15 декабря 1911 года въ „Nouvelle Revue“, представителями римскаго католицизма былъ признанъ не подлиннымъ, какъ вышедшій изъ подъ пера модернистскаго профессора Schnitzer'a. Въ самое послѣднее время ученый P. Harispe, вновь обнародовавшій указанный документъ, однакожъ доказываетъ подлинность его. Въ своемъ докладѣ Матью между прочимъ пишетъ: „большимъ несчастьемъ для нашего вре-

мени является то, что святые законы брака находятся въ пренебреженіи. Великое слово Творца: „раститесь и плодитесь“ попирается ногами. Слѣдствіемъ этого является грозное отпаденіе населенія (eine beangstigende Abnahme der Bevölkerung) отъ римской церкви. Теперь настало время снова почтить высшій законъ брака (zur Ehre zu bringen) и показать міру, что бракъ есть нѣчто святѣйшее и настолько высокое, что можетъ быть поставленъ на одинаковый уровень съ безбрачіемъ, какъ не противорѣчащій ему. Если священству въ его жизненныхъ основахъ (seiner Lebenswurzel) и въ его приростѣ грозитъ опасность (Nachwuchse bedroht), то задача священника состоитъ въ томъ, чтобы поддержать семью левитовъ (levitische Familie) и подарить церкви новыхъ пастырей. Въ наше время— время эгоизма, уменьшенія населенія (der Entvölkerung) и усиленнаго увеличенія брачныхъ разводовъ (übermässigen Ehescheidung) священникъ является защитникомъ (Hort) и спасителемъ семьи; жена же священника является помощницей ему въ апостольскомъ служеніи, пополняя (ergänzt) мужа и освѣщая его. Целибатъ, не забываемъ этого, есть языческое созданіе (!?..). Онъ возникъ въ языческомъ Римѣ, гдѣ былъ введенъ институтъ дѣвъ весталокъ и возникъ какъ результатъ деспотизма власти, наложившей на каждый классъ гражданъ безбрачіе нѣкоторыхъ лицъ. Человѣкъ безъ семьи... ничѣмъ не связанъ съ жизнью (den nichts ans Leben fesselt), духовный евнухъ (ein geistiger Eunuch). Папство возстановило этотъ рабскій законъ, чтобы легче было подчинять совѣсть вѣрующихъ. Онъ, какъ и въ язычествѣ, и въ христіанской церкви не имѣетъ правъ на существованіе (?!), тѣмъ болѣе, что самъ св. отецъ признаетъ печальныя послѣдствія, вытекающія изъ безбрачія и для міра и для духовенства. Стоитъ только справиться въ исторіи церкви, спросить архивы, свою совѣсть, чтобы убѣдиться въ этомъ. Можно ли на самомъ дѣлѣ считать истиннымъ то, на чемъ утверждается целибатъ, т. е. будто простимы всѣ преступленія противъ божественнаго закона, не простимо только существованіе человѣческаго и божескаго закона, брака, будто

терпимы всѣ противоестественныя прегрѣшенія, только не терпимо совершенно естественное и божественное состояніе брака, будто священнику можно получить разрѣшеніе отъ конкубината, отъ прелюбодѣянія, отъ содомскаго грѣха, кражи, отъ всѣхъ прегрѣшеній противъ Бога и природы, и нельзя получить разрѣшеніе только отъ брака, такого института, который вполнѣ соотвѣтствуетъ божественнымъ и человѣческимъ законамъ. Папа наконецъ долженъ же положить предѣлъ этому невыносимому состоянію“.... Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что этотъ докладъ кардинала Матью, не взирая на содержащіяся въ немъ крайнія и даже неправильныя сужденія относительно целибата, напр. будто целибатъ имѣетъ языческое происхожденіе, всетаки вызвалъ сочувственное отношеніе къ себѣ въ западной прессѣ. Въ одной изъ наиболѣе распространенныхъ и вліятельныхъ газетъ швейцарскихъ — газетѣ Neue Züricher Zeitung № 87. 1912 говорится: „изъ благороднаго сердца исходятъ эти слова. Автору ихъ, кардиналу Матью, они дѣлаютъ честь. Уже много разъ ранѣе писалось и говорилось о запрещеніи брака духовнымъ лицамъ. Но Римъ не хотѣлъ и не хочетъ слышать о всемъ этомъ. Между тѣмъ мысль о томъ, что бракъ священническій долженъ быть дозволенъ въ Римской церкви, дѣлаетъ все большіе и большіе успѣхи. Доказывается это тѣмъ, что въ послѣдніе годы число такихъ священниковъ, которые оставляютъ церковь (въ силу недозволенія въ ней браковъ), все болѣе и болѣе увеличивается. О нѣкоторыхъ изъ нихъ, имѣющихъ болѣе или менѣе видныя имена, это извѣстно публикѣ. Еще большее число тѣхъ, которые, совершая разрывъ съ римскою церковью, подобные шаги дѣлаютъ тайно“... Та же газета, высказываясь въ пользу необходимости дозволенія брачной жизни для духовныхъ лицъ, отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что рядомъ съ духовными лицами, покидавшими родную церковь въ силу невозможности добиться здѣсь брачной жизни, другіе духовные представители той же церкви въ новѣйшее время поступаютъ иначе—они именно заключаютъ тайные браки, не покидая родной церкви,

будучи вполнѣ увѣрены въ томъ, что своимъ поступкомъ они не совершаютъ ничего грѣховнаго, такъ какъ не дозволенное имъ церковными властями дозволено самимъ Богомъ, какъ установившимъ бракъ. Подобные факты дѣйствительно были въ римской церкви и даже въ самое недавнее время. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ много разговоровъ напр. вызвали въ римско-католической церкви откровенныя сознанія аббата Honsin'a о тайномъ бракѣ французскаго аббата Perraud'a, заключеннаго послѣднимъ даже съ вѣдома и при содѣйствіи его брата, кардинала римской церкви. Въ свое время была сдѣлана попытка признать утвержденіе аббата Honsin'a лишеннымъ дѣйствительной подкладки. Новѣйшее изданіе книги аббата однакожъ вполнѣ подтверждаетъ справедливость указаннаго утвержденія аббата, тѣмъ болѣе, что подобные же браки и ранѣе заключались аббатами Франціи. Такимъ образомъ целибатъ, какъ средство утвержденія внѣшняго могущества римской церкви, является обоюднымъ оружіемъ. Съ одной стороны, утверждая это могущество, онъ съ другой стороны и ослабляетъ тоже могущество римскаго католицизма. И нужно думать, что эта отрицательная сторона целибата съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе будетъ превосходить положительную сторону его, потому что съ быстрымъ упадкомъ религіознаго одушевленія въ римскомъ духовенствѣ нарушенія целибата, можно полагать, будутъ учащаться все болѣе и болѣе, а вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе будетъ падать вліяніе того же духовенства на вѣрующихъ.

И наконецъ весьма опаснымъ врагомъ для римско-католической церкви въ настоящемъ ея состояніи является извѣстное модернистское движеніе. Появленіе и этого движенія въ указанной церкви представляется болѣе или менѣе естественнымъ явленіемъ. Дѣло въ томъ, что римско-католическая курія, убивая свободу въ религіозной сферѣ вообще, въ сферѣ научной въ частности, должна вызвать и вызываетъ въ сферѣ научно-богословской обратное направленіе—религіозный произволъ, свергающій съ себя всякія узы въ проведеніи того же знанія. И какъ ни ста-

раются представители римскаго католицизма ослабить значеніе этого движенія, оно все болѣе и болѣе усиливается въ римскомъ католичествѣ, охватывая главнымъ образомъ ученыхъ представителей послѣдняго. Достаточно указать на то, что въ Германіи модернизмъ имѣетъ слѣдующихъ видныхъ представителей: д-ра Іоанна Бумюллера, основавшаго въ 1902 году еженедѣльный журналъ подъ заглавіемъ: Das 20 Jahrhundert при ближайшемъ участіи также модернистовъ Франца Клазена въ Мюнхенѣ, Зинкенберга и Геберта; д-ра Энгерта, основавшаго на мѣсто указаннаго журнала Бумюллера въ 1909-мъ г. новый журналъ: Das neue Jahrhundert; д-ра Іос. Мюллера, основавшаго журналъ: Renaissance, изложившаго свои идеи также въ сочиненіяхъ: „Der Reform-Katholicismus“, „Der Reform-Katholicismus im Mittelalter und zur Zeit der Glaubensspaltung“; Эргардта съ его сочиненіями: „Der Katholicismus und das 20 Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“ и „Liberal Katholicismus“; проф. церковной исторіи Франца Ксавера Крауса Фрейбургскаго съ его трудомъ о Дантѣ и Кавурѣ и „Spektatorbriefe“ въ Allgemeinen Zeitung; проф. Шелля—автора „Katholische Dogmatik. 2 Aufl.“ 1895—1896 и изслѣдованій: „Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts. 1897“, „Die neue Zeit und der alte Glaube. 1898“, „Apologie des Christentums. 1901—1905“, „Das Christentum Christi. 1902“, „Christus. 1903“, „Gottesglaube und naturwissenschaftliche Welterkenntnis. 1904“ и мн. др.; проф. Зиккенбергера—автора изслѣдованій: „Kritische Gedanken über die innerkirchliche Lage. 2 Bande“, „Falsche Reform?“ и „Veritas et justitia? и „Den Priestern die Freiheit der Kinder Gottes. 1903—1910“; священника Ант. Богринена лейфлингскаго—автора изслѣдованія: „Nostra maxima culpa! die bedrängte Lage der katholischen Kirche, deren Ursachen und Vorschläge zur Besserung. 1904“; д-ра Гольцея съ книгой подъ заглавіемъ: „Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament“; д-ра Тилльмана—автора изслѣдованія: „Die heilige Schrift des Neuen Testamentes“, проф. Іосифа Шнитцера автора изслѣдованій: „Hat Jesus das Papstum gestiftet? и „Das

Papstum eine Stiftung Jesu?“ проф. Гуго Коха — автора изслѣдованія: „Cyprian und der römische Primat. 1910“; Oberlehrer'a Штрекера, автора изслѣдованія: „Der katholische Katechismus und die Barromäus-Enzyklika. 1910“, д-ра Говилера, проф. Вармунда въ Инсбруккѣ, прелата Шейхера въ Вѣнѣ, префекта Карла Билля въ Неубургѣ, священника Рудольфи въ Гестрацѣ, Франца Виланда въ Диллингенѣ и его брата каплана въ Лауингенѣ — Константина. Имѣетъ модернизмъ представителей въ Италіи, гдѣ къ нему примыкаютъ: Бономелли епископъ Кремонскій, Антоній Фогаццаро, основавшій въ 1907 году въ Миланѣ журналъ: „Il Rinnovamento“, священникъ Ромулъ Мурри, ученый монахъ Семеріо въ Туринѣ, священникъ Чихи во Флоренціи, церковный историкъ Бонэюти, проф. Миночи и іезуитъ Бартоли. Во Франціи представителями модернизма являются: Альфредъ Луази съ его книгою „Das Evangelium und die Kirche“ и мн. др., архіепископъ Миньо Альбійскій, епископы Дюшеснъ и Лежей, аббатъ И. Моренъ — авторъ изслѣдованія: „Vérités d'Hier“? „La Théologie Traditionnelle et les Critiques Catholiques. Paris. 1906“; I. Врей. „Ephémérides de la Papauté. Paris. 1904“, богословы: Турмель, Дюбуа, Баттифоль, Геберъ, Гутенъ, Дени, Лабертоньеръ, Лагранжъ и мн. друг. Въ Англіи идеи модернизма раздѣляются учеными: плодовитымъ и талантливымъ теологомъ Тираллемъ съ его изслѣдованіями: „Lex orandi or Prayers and Creed. 1908“ и др.; кардиналами: Маннингомъ, Билемъ, священникомъ Ричардомъ Галлораномъ и др. Въ Испаніи къ числу модернистовъ могутъ быть причислены: священникъ Сигизмундъ Ри-Ордейксъ—издатель журнала El Orbion и др. И наконецъ имѣетъ модернизмъ представителей и въ Америкѣ въ лицѣ Геккера, архіеп. Ирландскаго и Спальдинга, еп. Пеорійскаго [1])....

Уже этотъ простой перечень наиболѣе видныхъ представителей модернизма ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что это движеніе не настолько ничтожно, какимъ изображаютъ

[1]) Kopp. Die altkatholische Bewegung der Gegenwart. Bern. 1911. S. 119—122.

его представители римскаго католицизма. Если модернистское движеніе доселѣ не представляетъ изъ себя единой сплоченной величины, то это исключительно оттого, что оно пока не сформировалось во внутренно-догматическомъ отношеніи.

Въ догматическомъ отношеніи модернитское движеніе распадается на два развѣтленія: одно изъ нихъ, представляемое по преимуществу нѣмецкими модернистами: Краусомъ, Энгельгардтомъ, Шеллемъ, Гельдвейномъ, Пейсселемъ и др. можетъ быть названо консервативнымъ модернизмомъ. Т. е. его представители возстаютъ главнымъ образомъ противъ церковныхъ и догматическихъ новшествъ, внесенныхъ въ религіозную жизнь римскимъ католицизмомъ и потому возстаютъ противъ догматовъ о папской непогрѣшимости и главенствѣ, о непорочномъ зачатіи пресв. Дѣвы Маріи, чистилищѣ и проч. Въ этомъ своемъ направленіи указанное крыло римско-католическаго модернизма приближается къ современному старокатолицизму и потому нѣкоторые изъ этихъ модернистовъ потомъ вступили въ старокатолическую церковь. Таковы напр. Гельдвейнъ, Пейссель и нѣкоторые другіе. Къ сожалѣнію, это крыло модернизма оказалось слабымъ сравнительно въ томъ отношеніи, что къ нему примкнули лишь не многіе. Большинство же модернистовъ, составляющихъ собою лѣвое крыло, далеко уклонилось отъ этихъ основоначалъ, сближавшихъ и сближающихъ модеризмъ со старокатоличествомъ. Характерною чертою этого крыла модернизма можно считать оставленіе строго христіанской почвы. Представителями этого лѣваго крыла въ модернизмѣ могутъ быть считаемы: Вильбоа, Луази, Де-Рой и др. Римско-католическій модернизмъ этого направленія можетъ быть поставленъ въ связь и зависимость отъ извѣстной сильнѣйшей протестантской школы—школы Ричліанскаго богословія, основанной профессоромъ А. Ричлемъ и руководимой наиболѣе видными позднѣйшими протестантскими теологами: А. Гарнакомъ, Ю. Кафтаномъ, Германомъ и др. Эту близкую связь между ричліанствомъ и римско-католическимъ модернизмомъ можно уста-

новить почти по всѣмъ частнымъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія. Ричлисты—самъ Ричль и его ученики А. Гарнакъ, Кафтанъ, Германъ и другіе до nec plus ultra ослабляютъ значеніе догматико-теоретической стороны въ религіи вообще, въ христіанской въ частности, сводя сущность ея къ Werturtheilen къ сужденіямъ цѣнности, выражающимъ собою практическое переживаніе человѣкомъ религіознаго настроенія. Къ такому же выводу приходятъ и нѣкоторые наиболѣе крайніе представители римско-католическаго модернизма, напр. Луази, источникъ религіи отыскивающій не въ сферѣ разумной, не могущей возвышаться до познанія объектовъ религіозныхъ, какъ вышеестественныхъ, а въ сферѣ внутренно практической, вынуждающей человѣка къ установленію внутренно-практическаго единенія между Богомъ и человѣкомъ [1]).

Исходя изъ указанной точки зрѣнія на происхожденіе всякой религіи, въ томъ числѣ и христіанской, представители ричліанства до невозможности ослабляютъ значеніе догматико-теоретической стороны въ христіанствѣ, доказывая, будто эта сторона послѣдняго явилась въ немъ какъ наслѣдіе язычества, какъ результатъ столкновенія двухъ элементовъ—собственно христіанскаго и языческо-философскаго. Къ тому же взгляду приходятъ нѣкоторые изъ крайнихъ представителей римско-католическаго модернизма, напр. Лаузи, Лабертоньеръ, по мнѣнію коихъ, догматы не могутъ быть считаемы болѣе или менѣе точнымъ теоретическимъ выраженіемъ вѣрованій человѣка, соотвѣтствующимъ объектамъ вѣры и слѣдовательно могутъ разнообразиться въ своемъ содержаніи соотвѣтственно индивидуальнымъ особенностямъ духовнаго склада того или другого человѣка [2]). Представители ричліанства, исходя изъ указаннаго взгляда на христіанскій догматъ, отрицаютъ сверхъестественный характеръ за христіанскимъ

---

[1]) Prezzolini. Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus. 1909. S. 143—144. Сравн. Le P. Maumus. Les Modernistes. Paris. 1909. S. 72—74.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 126. 118—119.

откровеніемъ. признавая перводокументы послѣдняго естественно человѣческими произведеніями. Къ тому же взгляду приходятъ нѣкоторые крайніе представители римско-католическаго модернизма: Моренъ, Луази, Вильбуа и др., признающіе, что христіанское откровеніе имѣетъ не сверхъестественное, а естественное происхожденіе и потому содержащіяся въ немъ повѣствованія въ строгомъ смыслѣ слова не имѣютъ историческаго характера, поскольку они свидѣтельствуютъ не о томъ, что происходило на самомъ дѣлѣ нѣсколько вѣковъ тому назадъ, а лишь о томъ, что происходитъ въ насъ самихъ въ качествѣ постулятовъ религіознаго характера [1]). Исходя изъ указанной точки зрѣнія на христіанское откровеніе, представители ричліанства отрицаютъ сверхъестественный характеръ за личностью Богочеловѣка, признавая, будто ученіе подобнаго рода появилось въ христіанской церкви какъ компромиссъ двухъ философскихъ школъ язычества:—аристотелевской и платоновской, изъ коихъ на почвѣ основоначалъ первой утверждалось Божеское достоинство за личностью Спасителя, на почвѣ основоначалъ второй человѣческое достоинство за личностью того же Спасителя. Къ подобнымъ же взглядамъ приближаются и нѣкоторые представители римско-католическаго модернизма, напр. Луази, Вильбоа и др., признающіе, будто Самъ Христосъ не называлъ и не считалъ себя Богомъ по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ Его мессіанской дѣятельности, будто только впослѣдствіи подъ вліяніемъ мессіанскихъ ожиданій тогдашняго еврейства и въ частности подъ вліяніемъ проповѣди Іоанна Крестителя Христосъ пришелъ къ тому убѣжденію, что Онъ именно и есть ожидаемый евреями Мессія, каковое убѣжденіе І. Христа было затѣмъ воспринято его ближайшими учениками: ап. Павломъ, Іоанномъ, Іустиномъ Философомъ и Оригеномъ, отлично понимавшими,

---

[1]) Morin. Vérités d'Hier? La Theologie Traditionelle et les Critiques catholiques. Paris. 1906. Pg. 6—104. Сравн. Abbé Loisy. Etudes bibliques. Pg. II et III. Pg. 131—145, 157—168, 182 и др. Сравн. Prezzolini. Op. cit. S. 188—189.

что дѣло, поднятое І. Христомъ, не можетъ имѣть послѣдствій при признаніи Его простою естественною личностью и потому постаравшими сдѣлать изъ Него сверхъестественную личность, соединивъ въ первичной проповѣди Іисуса Христа элементы еврейскіе съ элементами греко-языческими, поскольку они нашли для себя выраженіе особенно въ философіи Платона [1]). Представители ричліанства отрицаютъ Божеское происхожденіе церкви христіанской съ ея частными формами, доказывая, будто эти формы появились съ теченіемъ времени, какъ результатъ естественныхъ условій. То же утверждаютъ и представители римско-католическаго модернизма по крайней мѣрѣ нѣкоторые, напр. Луази, доказывающій, будто Христосъ, основывая лишь царство Божіе какъ невидимое общество святыхъ, совсѣмъ не думалъ основывать церковь какъ внѣшне-юридическій институтъ и потому церковь, какъ внѣшняя величина, появилась путемъ эволюціи. Отрицая въ силу того божеское происхожденіе за папствомъ, нѣкоторые представители римско-католическаго модернизма отрицаютъ аристократическо-клерикальную форму правленія въ христіанской церкви и замѣняютъ ее формою мірско-демократической, въ силу которой простые вѣрующіе пріобрѣтаютъ въ церкви огромныя права [2]). Въ особенности же указанная близкая связь между ричліанствомъ и римско-католическимъ модернизмомъ сказывается на разработкѣ основного пункта христіанскаго вѣроученія—ученія объ оправданіи, поскольку раскрытіе этого вѣроисповѣднаго пункта нашло для себя выраженіе въ недавно вышедшемъ изслѣдованіи одного изъ представителей модернизма: Die Heilstat Christi als Neuschöpfung

---

[1]) Loisy. L'Evangile et l'Eglise. Pg. 178. 181. Сравн. Le P. Maumus. S. 203. 221—224.

[2]) Jean Vray. Ephémérides de la Papauté. Paris. Pg. 1—2, 16—17. 341—358. Сравн. Morin. Op. cit. S. 293—300. Сравн. Loisy. L'Evangile et L'Eglise. 2 Edit. Pg. 167—168. Сравн. Aoutour d'un petit livre. Pg. XXVI. 161—162. 169. Цит. по Maumus. Op. cit. S. 41—49.

und Wiedergeburt von Konstantin Wieland, herausgegeben von Brüno Wieland. 1910. [1]).

Извѣстно, что представители ричліанства понимаютъ оправданіе исключительно въ субъективномъ смыслѣ—въ смыслѣ сближенія между человѣкомъ и Богомъ, уничтоженнаго грѣхомъ первороднымъ, при полномъ отрицаніи объективнаго значенія за актомъ оправданія, т. е. юридическаго удовлетворенія Божественному правосудію смертію І. Христа. Въ связи съ этимъ ричлистами измѣняется прежде всего ученіе о Божескомъ существѣ, понимаемомъ исключительно въ смыслѣ любви при полномъ отрицаніи Божеской правды и въ силу того въ смыслѣ отрицанія какихъ либо измѣненій въ Божескомъ существѣ въ отношеніи къ человѣку, измѣненій, произведенныхъ грѣхомъ первороднымъ. Указанный представитель римско-католическаго модернизма въ вышепоименованномъ изслѣдованіи вполнѣ усвояетъ указанное пониманіе акта оправданія съ соотвѣтствующими частными пунктами христіанскаго вѣроученія. И онъ, исходя изъ того положенія, будто всѣ мѣста Священнаго Писанія, говорящія объ измѣненіяхъ въ Божескомъ существѣ, должны быть понимаемы антропоморфически, какъ свидѣтельствующія не о томъ, будто въ Божескомъ существѣ происходятъ измѣненія, а лишь о томъ, что „созданія сознаютъ въ себѣ различныя воздѣйствія неизмѣняемой Божеской воли и чрезъ это ставятъ себя въ различныя отношенія къ Богу“, исходя изъ подобной точки зрѣнія, и онъ приходитъ къ тому заключенію, что „вся сущность Бога должна быть сводима къ любви, всегда готовой прощать грѣхи человѣческіе“ [2])...

---

[1]) По поводу изданія этого изслѣдованія издатель его братъ автора Brüno Wieland въ предисловіи между прочимъ пишетъ: „на міровомъ конгрессѣ свободнаго христіанства и религіознаго прогресса профессоръ А. Гарнакъ изложилъ христіанское ученіе о спасеніи въ томъ видѣ, какъ оно изложено въ посланіяхъ апостола языковъ. Къ моему удивленію это изложенное Гарнакомъ ученіе о спасеніи, признанное имъ за ученіе ап. Павла, вполнѣ совпадаетъ съ теоріей, которую изложилъ авторъ этого труда“....

[2]) Wieland. Op. cit. S. 41.

Изъ этого понятія о Божескомъ существѣ Виляндъ выводитъ понятіе о грѣхѣ первородномъ опять въ чисто ричліанскомъ смыслѣ. Извѣстно, что ричлисты, согласно ихъ ученію о Божескомъ существѣ, какъ сводимомъ исключительно къ любви, приходятъ къ тому заключенію, что грѣхъ не произвелъ какихъ либо измѣненій въ отношеніяхъ Бога къ человѣку, что вся сущность его сводится лишь къ возникновенію отдаленности въ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Тоже самое утверждаетъ и К. Виляндъ. Грѣхъ, по его мнѣнію, не производитъ какихъ либо измѣненій въ Богѣ, въ Его Существѣ и Его рѣшеніяхъ, поскольку „вѣчно и неизмѣнно возсѣдаетъ на тронѣ любовь, недоступная ни для какого оскорбленія“, а потому основаніе грѣха слѣдуетъ искать не въ Творцѣ, а исключительно въ человѣкѣ. Вмѣсто того, чтобы чрезъ правильное пользованіе дарованною послѣднему Богомъ свободою и съ помощію Божественной благодати установлять согласіе съ установленною для него Богомъ сверхъестественною цѣлью, вмѣсто этого, едва выйдя изъ любвеобильныхъ рукъ Создателя, человѣкъ ставитъ себя въ антагонизмъ къ Тому, Которому онъ всѣмъ обязанъ, по наущенію діавола заявивъ: „я не буду повиноваться Тебѣ“.. Сущность грѣха человѣческаго поэтому, по взгляду Виляндa, состоитъ исключительно въ недовѣріи человѣка къ любведѣйствующей дѣятельности Бога, доходящемъ до отрицанія послѣдней [2]).

Придерживаясь указаннаго ученія о грѣхѣ первородномъ, К. Виляндъ вполнѣ естественно приходитъ къ рѣшительному отрицанію юридическаго пониманія акта оправданія, и въ данномъ пунктѣ опять сближаясь съ представителями ричліанства. Послѣдніе рѣшительно отрицаютъ юридическую теорію оправданія, признавая, будто эта теорія не подтверждается ни данными христіанскаго откровенія, ни соображеніями чисто естественнаго характера. Къ тому же выводу приходитъ и указанный представитель модернизма, отрицающій эту теорію прежде

[2]) Wieland. Op. cit. S. 45—47.

всего потому, будто Писаніе какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта совсѣмъ не говоритъ объ удовлетвореніи Богу или о необходимости спасенія путемъ какой либо заслуженности предъ Богомъ, что тоже Свящ. Писаніе усвояетъ человѣку спасеніе безъ всякихъ его заслугъ одною лишь благодатію во Христѣ Іисусѣ (Римл. 3, 24). Не можетъ быть принята указанная теорія оправданія, по мнѣнію Вилянда, и потому, что она не подтверждается соображеніями чисто естественнаго характера, напр. и потому, что тварь, стоящая на безконечномъ разстояніи отъ Творца, не можетъ совершить дѣйствій, которыя могли бы оскорбить Бога—абсолютно совершенное существо, и потому, что при указанной теоріи невозможно рѣшеніе вопросовъ о томъ, какимъ образомъ оскорбленный Богъ можетъ принести Себѣ Самому жертву и черезъ это Себѣ же усвоить заслугу, и потому, что при ней невозможно рѣшеніе вопросовъ о томъ, какъ можетъ невинный принести (leisten) удовлетвореніе, предполагающее виновность, и какъ можетъ Богъ усвоить невинному тяжесть вины и жертвы за другихъ и даже можетъ быть доволенъ такой добровольно приносимой Ему жертвою невиннаго, и потому, что каждый повидимому самый незначительный актъ поведенія или страданія Христа въ силу тѣсной связи въ Немъ двухъ природъ Божеской и человѣческой имѣетъ безконечную цѣнность и слѣдовательно Христосъ для искупленія міра не могъ страдать такъ много, даже воспринять смерть [1]). Сближаясь съ представителями ричлизма въ отрицаніи юридической теоріи оправданія, римско-католическіе модернисты, въ частности указанный богословъ Виляндъ, сближаются съ ними и въ пониманіи самой сущности акта оправданія. Ричлисты все содержаніе оправданія сводятъ лишь къ установленію тѣсныхъ взаимоотношеній между человѣкомъ и Богомъ, уничтоженныхъ грѣхомъ первороднымъ. Въ томъ же полагаютъ содержаніе оправданія и модернисты. Богъ, какъ вѣчная и неизмѣ-

---

[1]) Wieland. Op. cit. S. 66—76.

няемая любовь, по ихъ взгляду, не потерпѣлъ какихъ либо измѣненій въ своемъ существѣ.. Грѣхъ произвелъ измѣненія лишь въ человѣчествѣ, поскольку оно, оттолкнувъ отъ себя любовь, черезъ это отдѣлилось отъ Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожило сверхъестественное общеніе съ Нимъ, избравъ для себя идеаломъ въ гордомъ эгоизмѣ матеріальную естественность, въ силу чего сверхъестественное перестало болѣе руководить законами природы вообще, человѣческой природы въ частности, и, какъ слѣдствіе этого, было появленіе болѣзней, страданій и смерти. Отсюда и сущность оправданія заключается лишь въ томъ, чтобы человѣкъ опять нашелъ общеніе съ Богомъ, единственнымъ принципомъ всякаго спасенія для души и тѣла, а потому цѣль искупительной дѣятельности І. Христа состояла лишь въ томъ, чтобы возвратить человѣку его сверхъестественное положеніе и преобразовать его внутреннее существо путемъ уничтоженія его противленія закону Божію и возстановленія тѣснаго общенія между человѣкомъ и Богомъ, дабы человѣкъ былъ въ состояніи участвовать въ природѣ Божественной [1]). Т. е. получается выводъ несомнѣнно ричліанскій въ пониманіи акта оправданія. Находимъ наконецъ сближеніе между ричліанствомъ и модернизмомъ и въ другихъ частныхъ пунктахъ христіанскаго вѣроученія. Представители ричліанства, исходя изъ того положенія, что христіанскіе догматы появились въ церкви какъ результатъ увлеченія христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ греческой философіей, отсюда ослабляютъ подлинный смыслъ догмата о Троичности Божескихъ Лицъ. Тоже самое находимъ и у нѣкоторыхъ модернистовъ: Морена, Вильбоа и др., признающихъ, будто христіанскій догматъ о Троичности Божескихъ Лицъ появился въ церкви христіанской какъ наслѣдіе платоно-пиѳагорической философіи, представляя изъ себя не что иное, какъ усвоеніе Божескому существу олицетворенныхъ человѣкомъ присущихъ ему дыха-

---

[1]) Wieland. Op. cit. S. 78—80.

нія (souffle = spiritus) и разума (intelligence = ratio = Logos) [1].

Представители ричліанства отрицаютъ божеское установленіе за седмеричнымъ числомъ таинствъ, признавая ихъ чисто естественными институтами. Къ тому же взгляду приходятъ по крайней мѣрѣ нѣкоторые представители римско-католическаго модернизма, напр. Моренъ, Вильбоа и др., признающіе, что седмеричное число таинствъ отнюдь не установлено І. Христомъ и потому таинства имѣютъ естественный смыслъ, напр. таинство крещенія есть только простой символъ вступленія человѣка въ церковь христіанскую, отнюдь не устанавливающій сыновства въ отношеніяхъ человѣка къ Богу; таинство покаянія имѣетъ позднѣйшее и потому человѣческое происхожденіе; таинство евхаристіи имѣетъ значеніе простого напоминанія о жизни и страданіяхъ Богочеловѣка и потому ученіе о пресуществленіи—ложно; таинство брака является чисто человѣческимъ институтомъ—государственнымъ контрактомъ между двумя лицами различнаго пола и проч. [2]. Сближаясь съ протестантскимъ ричліанствомъ, римско-католическій модернизмъ, какъ можно легко видѣть, совсѣмъ разрушаетъ христіанство какъ сверхъестественную религію. Эта опасная сторона модернизма, какъ религіознаго движенія, еще болѣе увеличивается благодаря тому обстоятельству, что онъ обнимаетъ собою высшій элементъ римско-католической церкви: имъ заражены профессора университетовъ, въ рукахъ коихъ находится воспитаніе будущихъ клириковъ. Можно поэтому ожидать, что подъ вліяніемъ профессоровъ съ такого рода характеромъ въ римско-католической церкви въ болѣе или менѣе скоромъ времени явятся такіе же клирики, какіе явились въ протестантствѣ благодаря вліянію ричлистовъ. Вполнѣ естественнымъ является поэтому то обстоятельство, что

---

[1] Morin. Vérités a'Hier. Pg. 217—227. Сравн. Prezzolini. Op. cit. S. 144—151.

[2] Morin. Op. cit. S. 239—303. Сравн. Loisy. Autour d'un petit livre. Pg. 254. 225. 233. 236. 240. 248—249. 251—254. L'Evangile et l'Eglise. Pg. 202.

римско-католическая курія въ послѣднее время старается ослабить вліяніе профессоровъ-модернистовъ путемъ извѣстной антимодернистской присяги. Въ этомъ шагѣ она однакожъ не достигла и не достигаетъ желательныхъ результатовъ уже по одному тому, что профессора западныхъ университетовъ, въ томъ числѣ и профессора-теологи, находятся подъ вѣдѣніемъ гражданскихъ правительствъ, которыя въ силу происходящей почти во всѣхъ западныхъ государствахъ культурной борьбы встали рѣшительно на сторону профессоровъ—въ ихъ стремленіи освободить себя отъ антимодернистской присяги. Самъ папа поэтому долженъ былъ въ концѣ концовъ признаться, что антимодернистская присяга касается исключительно клириковъ, не распространяясь на профессоровъ университетовъ. Римской куріи приходится поэтому лишь ограничиваться запрещеніемъ различныхъ сочиненій съ модернистскимъ направленіемъ [1]). Всѣ эти явленія, происходящія въ римско-католической церкви въ послѣднее время, само собою понятно, весьма ослабляютъ силу ея и наводятъ на печальныя мысли представителей ея. Римская курія, нужно сказать къ ея чести, однакожъ не унываетъ. Теряя въ силу указанныхъ явленій изъ числа своихъ членовъ многихъ и даже лучшихъ сыновъ, она въ тоже время старается вознаградить себя путемъ привлеченія въ свое лоно диссидентовъ, т. е. лицъ, принадлежащихъ къ другимъ исповѣданіямъ. Ея вниманіе сосредоточивается главнымъ образомъ конечно на обращеніи греко-восточной церкви. Энергія руководителей римской церкви въ разсматриваемомъ отношеніи въ послѣднее время усиливается тѣмъ болѣе, что они не могутъ не сознавать, что положеніе церкви на западѣ ухудшается съ каждымъ годомъ и что можно ожидать въ болѣе или менѣе скоромъ времени краха въ

---

[1]) Въ послѣднее время запрещены сочиненія: Holzhey'я: „Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament“, Tillmann'a: „De heilige Schrift des Neuen Testaments“ и труды французскаго доминиканца – редактора „Revue Publique de Jerusalem“ Langrange.

ея внутреннемъ и внѣшнемъ положеніи. Не даромъ Максъ Саксонскій въ своей знаменитой статьѣ откровенно заявилъ, что западный міръ потерянъ для римской церкви, что все вниманіе ея теперь должно быть сосредоточено на восточномъ христіанскомъ мірѣ, т. е. на Православной церкви. Римская курія во главѣ съ первосвященникомъ, какъ извѣстно, осудила взгляды Макса Саксонскаго, однакожъ въ этомъ послѣднемъ пунктѣ сознаетъ правоту его и потому съ особенной энергіей въ послѣднее время старается объ обращеніи восточныхъ христіанъ въ свое лоно. Конечно центромъ, откуда идетъ пропаганда латинства среди православныхъ, какъ и прежде, и теперь является въ римской церкви самъ Римъ, въ которомъ сосредоточены всѣ какъ матеріальныя, такъ и духовныя силы римскаго католицизма. Въ частности въ Римѣ главнымъ органомъ этой пропаганды является извѣстный монастырь Grotta Ferrata, лежащій въ часу ѣзды отъ Рима (электрическимъ трамваемъ). Замѣчательна судьба этого монастыря. Основанный незадолго до раздѣленія церквей св. Ниломъ, монастырь этотъ долгое время оставался оплотомъ православія на латинскомъ западѣ. Два игумена этого монастыря—преемники св. Нила—Лука и Павелъ упорно отказывались признать латинство и подчиниться римско-католическому епископу, какъ зараженному еретическими ученіями. Только при четвертомъ игуменѣ Варѳоломеѣ латинянамъ удалось сломить энергію братіи монастыря: вмѣстѣ съ своимъ игуменомъ она подчинилась власти римскаго епископа и съ того времени указанный монастырь сдѣлался главнымъ центромъ пропаганды латинства среди православныхъ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ упомянутомъ монастырѣ эта пропаганда ведется очень искусно. Желая показать православнымъ то, что монастырь относится съ большимъ уваженіемъ къ святителямъ восточной церкви, власти монастыря стараются доселѣ сохранить въ немъ порядки, установленные св. Ниломъ. Напр. главный храмъ въ своемъ устройствѣ вполнѣ напоминаетъ внѣшнее устройство православныхъ храмовъ. Алтарь устроенъ такъ же, какъ и въ нашихъ храмахъ, т. е.

закрытый съ царскими, сѣверными и южными вратами. Престолъ въ алтарѣ стоитъ такъ же, какъ опять въ православныхъ храмахъ. Чинъ богослуженія совершается въ монастырѣ на греческомъ языкѣ. Въ основу богослужебныхъ чиновъ положенъ Типиконъ Ѳеодора Студита. Литургія совершается св. Іоанна Златоуста, конечно лишь съ соотвѣтствующими измѣненіями въ ектеніяхъ. Литургійныя Евангельскія чтенія совершаются также на греческомъ языкѣ, только распорядокъ евангелій нѣсколько иной (Евангелія Іоанна, Матѳея, Луки, Марка вмѣсто нашего распорядка: Матѳея, Марка, Луки и Іоанна). На греческомъ языкѣ читается и Апостолъ. Въ храмѣ по стѣнамъ вмѣсто евангельскихъ латинскихъ надписей—надписи греческія. Самое большое отличіе богослужебнаго ритуала въ Grotta Ferrata отъ ритуала восточнаго состоитъ лишь въ томъ, что, какъ и въ латинскихъ храмахъ, присутствующіе при богослуженіяхъ сидятъ. Помимо богослуженія цѣлямъ пропаганды служатъ въ Grotta Ferrata и существующія при немъ различныя учрежденія: церковный музей, библіотека, иконописная и проч. И эти учрежденія на первый взглядъ обнаруживаютъ слѣды якобы уваженія къ греческому востоку. На стѣнахъ музея напр. видимъ большія иконныя изображенія: св. Іоанна Златоуста, Григорія Богослова, Исидора Пелусіота, Антонія Великаго, Николая Студита и проч. Въ библіотекѣ находимъ много книгъ греческихъ и при томъ древнихъ: Евхологіонъ, Псалтиріонъ, рукописное евангеліе отъ временъ Алексѣя Комнена, переданное монастырю папою Николаемъ I-мъ, книги, писанныя рукою св. Нила: Исторія русской церкви, творенія Діадоха и проч. Въ ризницѣ находимъ греческія облаченія—священническія и епископскія: мантія архіерейская, фелонь только лишь безъ вырѣза впереди, греческій омофоръ 1001 г. и проч. Въ мастерской особый иконописецъ пишетъ изображенія восточныхъ святителей, разсылаемыхъ по христіанскому западу. И наконецъ цѣлямъ же пропаганды латинства среди православныхъ служитъ и издаваемый при Grotta Ferrata извѣстный журналъ Roma e l'Oriente подъ редакторствомъ Пилигрини.

Задачею журнала служитъ укорененіе среди православныхъ убѣжденія, что между православнымъ востокомъ и латинскимъ западомъ не существовало и не существуетъ рѣзкой религіозной розни, что возстановленіе мира между ними возможно послѣ признанія со стороны православныхъ лишь главнымъ образомъ догмата о папскомъ главенствѣ, какъ основнаго папскаго догмата. При обоснованіи этой мысли нѣкоторые изъ сотрудниковъ Roma e l'Oriente перешли границы должнаго и дозволеннаго имъ со стороны куріи, поскольку они пришли къ тому заключенію, что виновность въ раздѣленіи церквей лежитъ болѣе на западной, чѣмъ на восточной церкви. Къ такому выводу, какъ извѣстно, пришелъ Максъ Саксонскій, чѣмъ вызвалъ противъ себя репрессіи со стороны римско-католическихъ властей. Кажется, не совсѣмъ довольна римско-католическая курія дѣятельностью и другого—главнаго сотрудника журнала Roma e l'Oriente А. Пальміери за его явныя также симпатіи къ православному востоку. Онъ въ послѣднее время подвергся положительнымъ гоненіямъ со стороны римско-католическихъ властей и долженъ былъ искать помощи и покровительства у православныхъ. Правда немаловажное значеніе въ этихъ гоненіяхъ, поднятыхъ противъ Авреліа Пальміери, сыграла польская партія римскаго католицизма, которую указанный ученый энергично и вполнѣ справедливо изобличалъ въ смѣшеніи политическихъ цѣлей съ цѣлями религіозными, чѣмъ лишь поддерживается антагонизмъ между православною русскою церковью и церковью римскою, тѣмъ не менѣе независимо и отъ этого литературная дѣятельность А. Пальміери чисто примирительнаго направленія несомнѣнно не могла и не можетъ нравиться сторонникамъ ультрамонтанства. Конечно въ задачу пропагандирующей дѣятельности Grotta Ferrata входитъ наконецъ также переводъ на русскій языкъ и изданіе на русскомъ языкѣ антиправославныхъ сочиненій въ родѣ напр. сочиненій: „Церковное преданіе и русская богословская наука“, „Признаетъ ли русская церковь папство?“, „Папа римскій и папы церкви восточной православной“ и др. Изданіе всѣхъ

этихъ изслѣдованій стоитъ громадныхъ суммъ, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изъ нихъ одновременно издаются на нѣсколькихъ языкахъ, напр. тоже изслѣдованіе „Церковное Преданіе и русская богословская наука". Бѣдный монастырь несомнѣнно не имѣлъ бы средствъ на это, если бы не помощь и покровительство нѣкоторыхъ очень богатыхъ отщепенцевъ отъ Православно-русской церкви. Въ разсматриваемомъ отношеніи, какъ кажется, имѣетъ большое значеніе дѣятельность двухъ русскихъ княгинь Волконскихъ—матери и дочери, изъ коихъ первая скончалась, вторая еще здравствуетъ. Перейдя уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ католичество, онѣ сдѣлались игрушками іезуитовъ, которые дѣлаютъ съ ними, что желаютъ. Въ частности іезуиты „для спасенія души" побуждаютъ русскихъ княгинь тратить ихъ громадныя деньги на изданіе антиправославныхъ сочиненій. Рядомъ съ указаннымъ монастыремъ Grotta Ferrata пропагандирующее значеніе имѣютъ въ Римѣ и существующіе различные институты для восточныхъ и прежде всего институтъ св. Аѳанасія для грековъ, находящійся на одной изъ самыхъ модныхъ улицъ Рима: Via Babuino. По своему внутреннему устройству коллегіумъ этотъ вполнѣ напоминаетъ римско-католическія семинаріи. Всѣхъ воспитанниковъ въ немъ около 20 отъ совсѣмъ малыхъ лѣтъ 8—12 до взрослыхъ 20—22 л. Всѣ воспитанники носятъ подрясники и рясы, вполнѣ напоминающіе подрясники и рясы нашихъ духовныхъ лицъ. Отличаются отъ нашихъ духовныхъ лицъ лишь тѣмъ, что всѣ, даже совсѣмъ небольшіе, имѣютъ на головахъ камилавочки. При коллегіумѣ существуетъ храмъ, совнѣ вполнѣ напоминающій православные храмы. Алтарь въ немъ, какъ и въ православныхъ храмахъ, напр. отдѣляется отъ остальной части храма и имѣетъ врата: — царскія, сѣверныя и южныя. Надъ алтаремъ изображенія 4-хъ великихъ отцевъ восточной церкви: св. Аѳанасія Великаго, Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоуста. Мнѣ удалось не только посѣтить этотъ храмъ, но и присутствовать въ немъ во время литургіи въ Пасхальную недѣлю. Служилъ престарѣлый священникъ — видимо Рек-

торъ института съ молодымъ діакономъ—пасхальную литургію Іоанна Златоуста на греческомъ языкѣ. Отличіе совершенія этой литургіи отъ православнаго состояло лишь въ томъ, что на эктеніяхъ упоминался вмѣсто восточныхъ патріарховъ папа, во время чтенія апостола священникъ стоялъ въ царскихъ вратахъ лицемъ къ народу, а діаконъ читалъ евангеліе на возвышенномъ мѣстѣ, съ котораго обычно произносится ксендзами проповѣдь. По сравненію съ указанными особенностями обращало на себя вниманіе то, что во время литургіи символъ вѣры читался, конечно на греческомъ языкѣ, безъ слова Filioque и всѣ воспитанники пріобщались св. даровъ подъ обоими видами. Публики при богослуженіи однакожъ было весьма мало..... Другимъ институтомъ для пропагандированія латинства на православномъ востокѣ является въ Римѣ учрежденная австрійскимъ правительствомъ семинарія для руссиновъ, находящаяся на Via-De Serpenti. Воспитанниковъ всего 16 человѣкъ изъ руссиновъ, всѣ говорятъ болѣе или менѣе удовлетворительно по-русски. Одѣяніе носятъ обычное римско-католическихъ семинаристовъ. Живутъ по одному въ отдѣльной комнатѣ подъ строгимъ надзоромъ. Слушаютъ лекціи, какъ и воспитанники греческаго коллегіума, въ Collegium Urbanum de propaganda fide (Via di propaganda). При коллегіумѣ конечно имѣется храмъ — небольшой въ честь свв. Сергія и Вакха. По внѣшнему устройству также опять весьма напоминаетъ православные храмы. Алтарь, какъ и въ нашихъ храмахъ, отдѣленъ отъ остального храма вратами: царскими, сѣверными и южными. На алтарѣ изображенія св. Ольги и Владиміра, Кирилла и Меѳодія, Антонія и Ѳеодосія, Бориса и Глѣба и проч. И въ этомъ храмѣ мнѣ удалось присутствовать при богослуженіи во время совершенія литургіи. И здѣсь оно напоминаетъ совершеніе литургіи въ православныхъ храмахъ. Совершалась литургія по-славянски, только съ малороссійскимъ выговоромъ: „во вики виковъ“, „Пресв. Діві“, „Святый Крипкій“ и проч. Евангеліе, какъ и въ церкви греческаго коллегіума, читалось священни-

комъ лицемъ къ народу. Символъ вѣры воспитанникомъ однакожъ читался со словомъ Filioque и на эктеніяхъ упоминался папа.... Храмъ посѣщается весьма мало. Третьимъ храмомъ, предназначеннымъ для совращенія восточныхъ христіанъ въ латинство, въ томъ же Римѣ является храмъ на Via San-Sebastiana римско-католическаго ордена „Воскресенцевъ“. И здѣсь служба совершается на славянскомъ языкѣ и по чину Православной церкви. Одинъ изъ ксендзовъ этого храма — Строинковскій далъ даже обѣщаніе папѣ всю жизнь служить по-славянски. Въ прежнее время въ этомъ храмѣ былъ даже очень хорошій хоръ, пѣвшій по-славянски, такъ что, придя въ храмъ и зажмуривъ глаза, можно было подумать, что присутствуешь въ православномъ храмѣ.

Изъ всѣхъ восточныхъ христіанъ римская курія само собою понятно свое вниманіе сосредоточиваетъ главнымъ образомъ на насажденіи латинства среди русскихъ. Этой цѣли служитъ въ Римѣ прежде всего и главнѣе всего Chiesa russa catholica (русская католическая церковь), находящаяся подъ вѣдѣніемъ извѣстнаго о. Веригина. Очень бѣдно обставленный снаружи и внутри, указанный храмъ, предназначенный для совращенія русскихъ въ латинство, на наружныхъ дверяхъ имѣетъ такую надпись на итальянскомъ языкѣ: „La Chiesa russa Catholica di santo Lorenzo ai Monti e ufficiata ecclusivamendo secondo il Rito Orientale, celebrato ordinariamente in lingua staroslava. Questa Chiesa essendo Catholica, i fideli di Rito Latino possono benssimo adempieri il preccato dominicale, assistando in essa al s. sacrificio della Divina Liturgia. Ma l'attuale disciplina della Chiesa non concede ad essi la Communione sotto le due specie dei pane fermentali e del uno Alla fine di ogni messa cantata gli assistenti sono pregati di avvienarsi per baciare la Crose e recivere dal sacerdote l'antidor, coiè, il pane benedetto. Il Rettore confesso in russo... Le mancie regalate al custode sono a profitto suo le persone che vorrebero aiutare la Chiesa sono pregate di deporre il loro obolo nell' apposito tronco“ [1])...

[1]) „Въ русской каѳолической церкви св. Лоренцо литургія со-

По внутреннему устройству храмъ вполнѣ напоминаетъ православный храмъ. Въ алтарѣ красуются св. иконы кн. Владиміра, Спасителя, Божіей Матери и Александра Невскаго. На верхней части алтаря надпись: „Всѣмъ сущимъ въ Римѣ, возлюбленнымъ Богу, званнымъ святымъ, вѣра ваша возвѣщается во всемъ мірѣ“.... Настоятелемъ храма состоитъ о. Веригинъ. Онъ, какъ извѣстно, изъ дворянъ, кончившій курсъ въ гимназіи, потомъ въ Московской духовной академіи. По окончаніи курса академическаго онъ былъ назначенъ священникомъ въ одну изъ церквей во Франціи, здѣсь увлекся латинствомъ, перешелъ въ римско-католическую церковь и сдѣланъ былъ настоятелемъ указанной церкви. Человѣкъ небольшого ума, безъ семинарской подкладки, онъ несомнѣнно не сознавалъ при своемъ переходѣ въ латинство всей внутренней сути послѣдняго, прельстившись одною внѣшнею формою его. Но и при всемъ томъ переходъ этотъ стоитъ ему громадной внутренней борьбы, тѣмъ болѣе, что сопровождался потомъ разстройствомъ его семейной жизни. Его жена, не пожелавшая принять католичество, оставила его. Можетъ быть, по этой причинѣ о. Веригинъ производитъ впечатлѣніе крайне нервнаго и даже пожалуй ненормальнаго человѣка. Помощникомъ его при богослуженіи является г. Забугинъ, бывшій профессорскій стипендіатъ кажется Харьковскаго университета, теперь приватъ-доцентъ Римскаго университета. По своему происхожденію г. Забугинъ греко-румынъ или всего вѣрнѣе еврей лѣваго направленія въ политическихъ воззрѣніяхъ и эти

вершается исключительно по ритуалу восточному, обыкновенно на старославянскомъ языкѣ. Церковь эта—каѳолическая, вѣрные латинскаго ритуала могутъ въ ней возносить молитвы и присутствовать при совершеніи святой литургіи. Но дѣйствующая дисциплина не дозволяетъ имъ причащенія подъ двумя видами — хлѣбомъ кислымъ и виномъ. Въ концѣ всякой мессы присутствующіе приглашаются цѣловать крестъ и принимать отъ священника антидоръ, т. е. хлѣбъ, благословенный. Настоятель исповѣдуетъ по-русски.....

убѣжденія можетъ быть сыграли главную роль въ его переходѣ въ лоно римско-католической церкви. Конечно, я не преминулъ не разъ посѣтить богослуженія, совершаемыя о. Веригинымъ и его помощникомъ въ храмѣ св. Лоренцо. Оба раза совершалась литургія св. Іоанна Златоуста на славянскомъ языкѣ съ тѣмъ лишь отличіемъ, что на эктеніяхъ поминался всесвятѣйшій папа. Возгласы послѣ „Вѣрую“ о. Веригинъ произносилъ, обращаясь лицемъ къ народу; такъ же читалъ и Евангеліе. На великомъ выходѣ папа однакожъ вслухъ не упоминался, а прямо говорилось: „васъ и всѣхъ православныхъ христіанъ“... Символъ вѣры прочитанъ былъ Забугинымъ безъ слова: Filioque. Помогалъ послѣднему при пѣніи какой-то семинаристъ, видимо полякъ, знающій русскій языкъ. Публики было оба раза весьма мало: 1—2 человѣка, да и тѣ несомнѣнно приходили для интереса, а не для молитвы, потому что вскорѣ уходили. Въ самомъ храмѣ въ особомъ ящикѣ со стеклянной крышкою продаются сочиненія: А. Пальміери, Забугина брошюра: „Левъ XIII и греческая церковь“.... Общее впечатлѣніе отъ пропагандирующей дѣятельности о. Веригина и его помощника далеко не благопріятное для нихъ: можно сильно сомнѣваться въ успѣхѣ ихъ затѣи — при помощи богослуженія обращать русскихъ въ латинство.

Вмѣстѣ съ указанными двумя лицами дѣло пропаганды латинства среди русскихъ лежитъ еще на извѣстномъ священникѣ о. Юліанѣ Астромовѣ — авторѣ изслѣдованій: De l'infaillibilité. Rome. 1882, Du pouvoir temporel. Rome. 1885 и другихъ. Онъ уже давно принялъ католичество и несомнѣнно по убѣжденію. Судьба и этого отщепенца отъ Православной церкви однакожъ весьма печальна. Несомнѣнно онъ очень способный человѣкъ, не чуждый философскаго синтеза. Этотъ синтезъ привелъ его, какъ и Вл. Сер. Соловьева, къ убѣжденію, что въ церкви христіанской должно существовать не внутреннее, а внѣшнее единство и центромъ этого внѣшняго единства долженъ быть римско-католическій епископъ. Отсюда переходя въ като-

личество, онъ лелѣялъ несчастную мысль привести Православно-восточную, въ частности русскую церковь, къ подчиненію папскому престолу. Его увлеченіе было при этомъ настолько горячимъ, что онъ вступилъ даже въ крайній изъ римско-католическихъ орденовъ — орденъ іезуитовъ. Проживя въ этомъ орденѣ нѣсколько лѣтъ, онъ однакожъ болѣе или менѣе познакомился со всѣми отрицательными сторонами этого ордена и сдѣлался крайнимъ рѣзкимъ ругателемъ его. Дѣло кончилось тѣмъ, что іезуиты изгнали его изъ своего ордена и онъ остался бы безъ куска хлѣба, если бы русское же правительство не пріютило его въ домѣ св. Станислава, въ которомъ останавливаются русскіе богомольцы. Теперь онъ совсѣмъ старикъ (85 лѣтъ), несчастный, жалкій человѣкъ и по своему внѣшнему облику (крайне неряшливый), и по своему духовному облику. Его видимо страшно тяготитъ совершенный шагъ перехода въ католичество съ исчезнувшей иллюзіей относительно высоты и истинности этой церкви. Понялъ это я изъ краткаго разговора съ этимъ человѣкомъ. Когда мнѣ съ настоятелемъ православной церкви въ Римѣ о. Діонисіемъ удалось увидать этого человѣка и представиться ему, несчастный старикъ едва не расплакался и, какъ бы оправдываясь предъ нами въ сдѣланномъ имъ шагѣ отреченія отъ Православной церкви, онъ быстро— захлебываясь, не проговорилъ, а скорѣе прокричалъ отрывочныя фразы: „не правда то, что распространяютъ про меня въ Россіи, будто я хотѣлъ подчинить Россію римскому престолу, я хотѣлъ господства Россіи надъ всѣмъ христіанскимъ западомъ путемъ признанія русскою церковью первенства за римскимъ первосвященникомъ во вселенской церкви“.... Затѣмъ старикъ захлопнулъ окно, видимо едва не расплакавшись.....

При такого рода широкой пропагандѣ латинства среди православныхъ, исходящей изъ Рима, интересно знать, что собственно существуетъ въ томъ же Римѣ для ослабленія той же пропаганды. Безъ преувеличенія можно сказать, что для этого въ немъ ничего или почти ничего не существуетъ. Изъ русскихъ учрежденій въ немъ есть

только русская читальня (Via della Colonnele) имени Николая Васильевича Гоголя, коей завѣдываетъ одинъ русскій художникъ А. И. Алексѣевъ. Къ чести завѣдывающаго его читальня довольно благоустроена; въ ней можно найти нѣкоторые изъ русскихъ журналовъ свѣтскихъ (Русская мысль, Историческій Вѣстникъ) и даже одинъ богословскій журналъ (Богословскій Вѣстникъ). При читальнѣ существуетъ довольно порядочная библіотека, по преимуществу изъ свѣтскихъ писателей наиболѣе видныхъ въ Россіи—Пушкина, Гоголя, Толстого и др. Противодѣйствовать пропагандѣ латинства среди православныхъ читальня однакожъ не можетъ, потомучто имѣетъ исключительно или почти исключительно свѣтскій характеръ, да и въ разсматриваемомъ отношеніи она конечно не можетъ быть считаема образцовою. Лишь съ назначеніемъ на должность настоятелемъ римской посольской церкви о. Діонисія (Валединскаго — воспитанника нашей Академіи) можно ожидать оживленія антипапской пропаганды въ Римѣ. Молодой, энергичный и образованный настоятель (магистръ богословія), не взирая на свое слабое здоровье, уже сдѣлалъ шаги къ этому. Онъ именно призналъ необходимымъ открытіе въ Римѣ особой библіотеки, на первыхъ порахъ конечно небольшой, изъ русскихъ и западныхъ богословскихъ сочиненій, въ коихъ критикуется вѣроисповѣдная система римской церкви, дабы въ этихъ сочиненіяхъ каждый вѣрный сынъ Православной церкви могъ находить опору для своихъ православныхъ убѣжденій. Съ этою цѣлью, какъ намъ извѣстно, онъ уже вошелъ къ Высокопреосвященному Митрополиту Антонію съ ходатайствомъ объ ассигнованіи денежной суммы на пріобрѣтеніе указанныхъ трудовъ. Конечно, можно ожидать, что первосвятитель русской церкви отзовется благосклонно на это благое дѣло.... Нельзя наконецъ не сказать нѣсколько словъ и относительно положенія въ Римѣ самой меньшей русской братіи, прибывающей въ послѣдній, чтобы удовлетворить свою религіозную жажду, т. е. русскихъ паломниковъ. Они помѣщаются въ домѣ св. Станислава (Stadilimento san Stanislavo), находящемся на Via Botteghe-Ob-

scure. № 15. Домъ этотъ довольно большой и кстати сказать очень сырой. Былъ выстроенъ польскими королями и принадлежалъ имъ. За тѣмъ по раздѣлу Польши при Екатеринѣ Великой онъ перешелъ русскому правительству и поступилъ въ вѣдѣніе Министерства Внутреннихъ дѣлъ. Долгое время находившійся въ запустѣніи, онъ наконецъ послужилъ Нелидовымъ былъ обращенъ въ мѣсто пребыванія для прибывающихъ русскихъ паломниковъ. При чемъ, такъ какъ къ тому же времени о. Юліанъ Астромовъ, поссорившійся съ іезуитами, остался безъ куска хлѣба, то ему было дозволено помѣститься въ томъ же домѣ съ правомъ совершать богослуженіе въ существующемъ при немъ храмѣ. И такимъ образомъ русскіе паломники въ нѣкоторомъ смыслѣ были переданы подъ вѣдѣніе и руководство отступника отъ Православной церкви.... Получилось нѣчто крайне несуразное. Конечно о. Астромовъ въ настоящее время находится въ такомъ состояніи, что совсѣмъ не думаетъ о пропагандированіи латинства среди приходящихъ въ Римъ паломниковъ, и было бы жестоко удалять несчастнаго старика изъ его обиталища, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ сдѣлать въ домѣ св. Станислава нѣчто, хотя бы нѣсколько могущее напоминать прибывающимъ въ Римъ православнымъ пилигримамъ о православіи, хотя бы напр. наставить по комнатамъ православныхъ иконъ.

Не взирая на всю эту крайнюю энергію, съ которой курія ведетъ пропаганду латинства среди православія въ Римѣ, ея дѣятельность здѣсь не сопровождается какими либо особенно ощутительными результатами. Даже мало того. Сознаніе правоты православія, не взирая на всю энергію этой пропаганды, не исчезаетъ на западѣ даже и среди членовъ римско-католической церкви, конечно наиболѣе образованныхъ. Болѣе или менѣе извѣстна литературная дѣятельность въ разсматриваемомъ отношеніи Макса Саксонскаго и потому не будемъ говорить о ней. Въ самое послѣднее время въ томъ же отношеніи примѣчательна дѣятельность также римско-католическаго священника Gratieux, издавшаго послѣ посѣщенія Россіи и изученія рус-

ской церкви двѣ брошюры: „Les icones chez les Russes". Paris. 1911 и „Mes impressions religieuses de Russie". 1911. Какъ и литературною дѣятельностью Макса Саксонскаго, и дѣятельностью Gratieux римская курія весьма не довольна и это конечно не безъ причины. Въ своихъ обѣихъ вышеименованныхъ брошюрахъ этотъ римско-католическій богословъ является поклонникомъ Православно-восточной церкви, даже пожалуй болѣе горячимъ по сравненію съ Максомъ Саксонскимъ. Въ первой изъ указанныхъ брошюръ, высказывая свой общій взглядъ на русскую церковь, Gratieux пишетъ (стр. 1): „святая Русь — вотъ наименованіе, которымъ русскій народъ любитъ характеризовать себя, наименованіе, добровольно (spontanément) сложившееся въ національномъ сознаніи. Это наименованіе не есть пустой звукъ, ибо можетъ быть ни къ одной части христіанства это наименованіе такъ сильно не подходитъ, какъ къ землѣ русской. На ея необъятныхъ степяхъ, убѣгающихъ отъ взора, ровныхъ и безконечныхъ, какъ море, на ея лѣсистыхъ холмахъ и однообразныхъ долинахъ, обширныхъ и низкихъ, гдѣ дремлютъ великія рѣки, одно только нарушаетъ единообразіе пейзажа и утверждаетъ и усиливаетъ вниманіе, сообщаетъ характеръ картинѣ, это—храмы. Они съ своими бѣлыми стѣнами и зелеными крышами составляютъ чудную симфонію живописныхъ и изысканныхъ формъ, яркихъ и бьющихъ въ глаза красокъ. Съ своими луковичными куполами—позолоченными, посеребренными, красными, голубыми, иногда чешуистыми, иногда черепичными, какъ листья артишока, иногда усыпанными звѣздами поднимаются они изъ-за низкихъ и потемнѣвшихъ хижинъ. Безъ церкви нѣтъ горизонта русскаго, не существуетъ города русскаго" [1])... Это обиліе храмовъ въ Россіи, не взирая на бѣдность населенія, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что „народъ русскій, не взирая на его недостатокъ, весьма близокъ къ христіанству" [2])... Въ этомъ отношеніи онъ, по взгляду того же богослова,

[1]) Gratieux. Op. cit. Pg. I.

[2]) Gratieux. Op. cit. Pg. 8.

долженъ быть поставленъ гораздо выше народовъ западныхъ. Главный недостатокъ послѣднихъ Gratieux вмѣстѣ съ А. С. Хомяковымъ полагаетъ въ томъ, что „западный человѣкъ къ несчастью слишкомъ упражнялъ свой умъ, т. е. работалъ надъ тѣмъ, что можно назвать логическою стороною человѣка". „Анализъ критическій въ западномъ человѣкѣ проявлялся во всѣхъ сферахъ и во всѣхъ направленіяхъ. Само собою понятно, это исключительное развитіе только одной силы душевной, одного лишь теоретическаго пониманія вещей должно было своимъ послѣдствіемъ имѣть развитіе односторонней дѣятельности человѣка (теоретической). Это же одностороннее развитіе въ свою очередь повлекло за собою другую крайность и именно ту, что тотъ же разумъ человѣка въ своемъ неумѣренномъ развитіи пришелъ у великихъ мыслителей Германіи къ отрицанію логики и смысла. Лишь востоку удалось поставить духъ человѣческій на правильный путь, благодаря пополненію анализа синтезомъ, разума сердцемъ, логики моралью, абстракціи жизнью.... Отсюда у восточнаго человѣка получилось болѣе чѣмъ у западнаго органическое и гармоническое упражненіе всѣхъ силъ въ ихъ полнотѣ и въ цѣлостности жизни, породило для него истинный прогрессъ, тотъ прогрессъ, который увѣренъ въ будущемъ, какъ имѣющій корни въ прошломъ, и который никогда не порветъ живой связи, соединяющей всѣ силы моральныя всѣхъ странъ и всѣхъ вѣковъ въ единство любви"... Вполнѣ естественно поэтому, по Gratieux, то, что противъ формализма цивилизаціи западной должна реагировать мысль восточная, всегда соприкасающаяся со всѣми отправленіями жизни, при которыхъ послѣдняя изучаетъ и рѣшаетъ проблемы, будь то въ порядкѣ соціально-абстрактномъ, будь то въ порядкѣ религіозно-моральномъ. Потому то, по взгляду Gratieux, восточные народы, въ частности и особенно народъ русскій, въ порядкѣ соціально-политическомъ не могли и не могутъ жить подъ руководствомъ жестокаго, какъ желѣзо, римскаго права, въ силу котораго у западныхъ народовъ существовала съ одной стороны аристократія побѣдителей, приводящихъ

тѣмъ же правомъ побѣжденныхъ въ рабство, съ другой— сепаратія, которая изолировала народъ отъ суверена и дѣлала изъ авторитета внѣшнее и въ силу того болѣе или менѣе тиранническое иго“.... „Что же касается сферы религіозной, то указанное гармоническое развитіе всѣхъ силъ души въ восточныхъ и особенно въ русскомъ народѣ, по взгляду Gratieux, характеризуется прежде всего абсолютнымъ отвращеніемъ отъ того, чтобы сферу моральную отдѣлять отъ сферы интеллектуальной. Сказывается это на томъ, что русскій народъ признавалъ и признаетъ, что безъ любви нѣтъ истиннаго знанія, нѣтъ истинной вѣры и потому вѣра совершенная можетъ существовать только въ связи съ любовью совершенною, т. е. въ церкви во всей ея полнотѣ, которая (церковь) только одна слѣдовательно совершенна; всякая же индивидуальность, какого бы ранга она ни была, всегда бываетъ погрѣшающей и несовершенною. Вполнѣ понятно отсюда, по взгляду Gratieux, то, что непогрѣшимость личная какъ таковая существенно противорѣчитъ идеѣ русской. И это не есть только мысль научно богословская, это есть мысль популярная (народная), переводимая простымъ народомъ безпрестанно на глубокое чувство грѣха. Потому то ни одна формула такъ часто не встрѣчается на языкѣ русскаго народа, какъ слова: „это грѣшно“. Вполнѣ естественно далѣе, по Gratieux, то, что церковь Православная не можетъ мыслить себя безъ любви. Это ея характеристическая нотка, внутренно связующая церковь. Конечно, по Gratieux, Россія никогда не будетъ отрицать необходимости внѣшняго profession вѣры, участія всѣхъ членовъ церкви въ таинствахъ, въ дисциплинѣ іерархической. Но преимущество она все-таки отдаетъ любви. Отсюда для Россіи церковь не можетъ быть только правительствомъ или духовнымъ состояніемъ, но она для нея является живымъ организмомъ, дѣйствующимъ при посредствѣ любви. Было бы поэтому большою ошибкою, по взгляду Gratieux, представлять народъ русскій всецѣло оторваннымъ отъ этого существа религіи при посредствѣ внѣшнихъ преградъ религіи: черезъ часовни, иконы, восковыя свѣчи, знаменія креста и проч.

Совсѣмъ еще недавно, пишетъ Gratieux, такой компетентный судья, какъ Хомяковъ, замѣтилъ мнѣ, что ритуализмъ не составляетъ всеобщей черты благочестія русскаго, но онъ составляетъ отличительную черту московитовъ, особенно въ мірѣ купцовъ... Общею же чертою благочестія русскаго, напротивъ, слѣдуетъ признать правду внутреннюю" [1])... „Отсюда, продолжаетъ далѣе Gratieux, для меня становятся понятными одновременно—Толстой и Неплюевъ. Я понялъ могущественнѣйшее моральное вдохновеніе, которое, отвлекая обоихъ этихъ мыслителей отъ опьяненія жизнью, въ то же время влекло ихъ къ вѣчному, абсолютному, къ Евангелію—единственно отвѣчающему на великіе вопросы души человѣческой. Я понялъ также, почему одинъ изъ нихъ нашелъ отвѣты на эти вопросы: онъ съумѣлъ любить и, далекій отъ разрушенія, создалъ въ душахъ другихъ царство Божіе, основанное на любви, почему другой такъ трагически кончилъ: онъ принесъ любовь въ жертву гордому эгоизму разума индивидуальнаго, критикуя безъ границъ, говоря о любви безъ истинной любви, пытаясь устроить на Евангеліи безъ его содержанія пустой призракъ царства Божія. Я наконецъ понялъ различныя черты характера русскаго такими, какими онѣ представлялись мнѣ въ мысли и въ жизни..... Я понялъ, что Россія, какъ юная душа, воспѣтая Лермонтовымъ, принесенная съ неба въ объятіяхъ ангела, менѣе другихъ забыла въ этомъ „мірѣ печали и слезъ" пѣснь, нѣкогда воспѣтую подъ тѣнью рая. Соприкосновеніе съ міромъ невидимымъ для нея болѣе близко, болѣе доступно, чѣмъ для насъ, потерявшихъ поэзію вслѣдствіе анализа критическаго, всегда боящихся мистицизма" [2])..... Это то

---

[1]) Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. Pg. 8—11.

[2]) Выраженіе этого близкаго соприкосновенія съ міромъ невидимымъ о. Gratieux находитъ особенно у извѣстнаго русскаго мыслителя Николая Николаевича Неплюева. „Я слушалъ, пишетъ онъ, Николая Николаевича, передававшаго мнѣ о воспоминаніяхъ своего благочестиваго дѣтства, когда онъ находился въ сношеніяхъ съ сущ-

„тяготѣніе души“ къ поискамъ вѣчной мысли, безъ которой русскіе стыдятся жизни, ненавидятъ жизнь, придаетъ душѣ русской, по Gratieux, акценты весьма глубокіе. Извѣстны прекрасные стихи Надсона, въ которыхъ онъ такъ краснорѣчиво говоритъ о необходимости найти отвѣтъ на вопросъ „почему“..... „Отсюда естественно для русской жизни полное пренебреженіе къ счастію, къ жизни роскошной и комфортабельному наслажденію. Богатство въ сознаніи многихъ русскихъ грѣхъ. Отсюда становится понятнымъ то, почему русскіе стараются болѣе растратить, чѣмъ скопить. Отсюда понятно и то, что въ русской церкви существуетъ спеціальная категорія святыхъ, которыхъ нашъ западъ все менѣе и менѣе почитаетъ—юродивыхъ, этихъ счастливыхъ (bienheureux) простецовъ, которые, горя любовью ко Христу, ведутъ жизнь лишеній и безславія, реализируя буквально безславіе креста (folie de la croix)“... Никто поэтому, по взгляду Gratieux, такъ не далекъ отъ того, что̀ называется „духъ буржуазный“, какъ русскіе, и никто такъ не уважаетъ подвижниковъ, какъ уважаетъ ихъ русскій народъ. Ихъ чтутъ особенно въ лицѣ монастырскихъ аскетовъ, въ священникахъ, умѣющихъ открывать народу любимый имъ идеалъ, во всѣхъ тѣхъ, кого называютъ прекраснымъ наименованіемъ „Божіи люди“.. Обители, которыя символизируютъ для народа отреченіе отъ міра, оказываютъ на жизнь какъ частную,

---

ностями сверхъестественными и міромъ безконечно лучшимъ, чѣмъ этотъ міръ чувственныхъ реальностей, разсказывавшаго объ опытахъ его собственной религіозной жизни и его братьевъ“... „Въ объясненіи, которое онъ даетъ своей музыкальной композиціи: „Смерть христіанина“, Н. Н. прекрасно изображаетъ эхо этихъ высшихъ голосовъ въ душѣ христіанина: душа истинно христіанская, пишетъ онъ здѣсь, слышитъ призывы грандіозные, которые возбуждаютъ въ ней благочестивыя чувствованія. Христіанинъ ощущаетъ въ себѣ требованія привести всю свою жизнь въ соотвѣтствіе съ этими призывами. Обычныя заботы жизни отвлекаютъ душу отъ этихъ ея благочестивыхъ стремленій (refrains). Но она все-таки не замедлитъ рано или поздно устремиться къ послѣднимъ въ силу духовной скорби, испытываемой ею“....

такъ и національную въ Россіи громадное вліяніе; ихъ старцы являются совѣтниками (directeurs), болѣе другихъ слушаемыми, совѣтниками не въ латинскомъ смыслѣ, старающимися опутать душу при посредствѣ ранѣе составленныхъ теоретическихъ правилъ и мелочно выработанныхъ духовныхъ упражненій, но совѣтниками, дѣйствующими на вѣрующихъ весьма просто, весьма свободно, по образцу древнихъ отцевъ пустынниковъ, ободряя, совѣтуя, болѣе поддерживая, чѣмъ приказывая" [1]). „Эта идея отреченія отъ всего мірского, по взгляду Gratieux, сообщаетъ всей религіи Россіи характеръ суровости, сверхъестественности. Нѣтъ въ ней ничего того, что могло бы привлекать чувство. Иконы, пѣснопѣнія носятъ на себѣ (въ Православной церкви) отпечатокъ суровости и меланхоличности; постояннымъ литургійнымъ припѣвомъ являются въ ней слова: „Господи помилуй", въ которомъ каждый русскій кажется сконцетрировываетъ выраженіе всей своей религозной жизни. Розановъ въ своей позднѣйшей брошюрѣ: „Церковь русская", по Gratieux, прекрасно почувствовалъ эту черту церкви Православной, связавъ ее съ культомъ смерти, который также представляетъ изъ себя характерную черту церкви русской и въ силу котораго русскій народъ, какъ и писатели Россіи, поняли несомнѣнное величіе тайны смерти" [2])... Потому то, по Gratieux, нѣтъ ничего болѣе торжественно-великаго и и простаго, какъ то, какъ русскій народъ ожидаетъ смерть и готовится къ ней"... „Хотя указанный анализъ русской церкви, сдѣланный Розановымъ, и является тонкимъ и умѣлымъ, однакожъ его нельзя, по Gratieux, считать полнымъ, потомучто онъ есть только отрицательный. Ему не-

[1]) Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. Pg. 9 15.

[2]) Поэтому-то еще Тургеневъ, по Gratieux, писалъ: „да, люди русскіе удивительны при смерти"... „Толстой безпрестанно возвращается къ этому сюжету...., занимается имъ, анализируетъ его во всѣхъ положеніяхъ, такъ что можетъ быть ничто съ такой силой и такимъ величіемъ не разработано имъ, какъ именно вопросъ о смерти, особенно въ его произведеніи: „Три смерти".

достаетъ существеннаго, чтобы понять положительную сторону религіи русской—недостаетъ вѣры. Нѣтъ—религія русско-православная не есть фантомъ, она не есть европейская реплика буддизму, этому отрицанію души человѣческой, старающемуся сбросить тяжелыя цѣпи, налагаемыя на человѣка жизнью земной для того, чтобы убѣжать въ гордую и безплодную свободу небытія. Аскетизмъ въ русской религіи напротивъ есть результатъ (le detachement procède) любви..... Если пѣснопѣнія въ русской церкви часто дышатъ суровостью и печалью, если лики Христа и Мадонны имѣютъ меланхолическое выраженіе, то это есть не столько ненависть жизни земной, сколько трогательное выраженіе терпѣливой нѣжности. Въ пѣснопѣніяхъ русской церкви и изображеніяхъ Христа и Мадонны мы видимъ Человѣка скорби (l'homme de douleurs), Мать скорбящую (Mère douloureuse), любовь небесную, облеченную въ наши слабости, чтобы искупить насъ отъ нихъ"..... Эта основная мысль проходитъ, по Gratieux, и черезъ труды лучшихъ русскихъ писателей. „Сочиненія Достоевскаго, по нему, всѣ цѣликомъ представляютъ изъ себя не что иное, какъ эпопею любви сострадательной. Нужно ихъ читать, чтобы понять всѣ прелести евангельскихъ изреченій": „блажени плачущіи, блажени кротціи, блажени милостивіи". Безконечная нужда въ искупленіи поднимается со всѣхъ типовъ Достоевскаго, гдѣ такъ патетически описана величайшая ничтожность человѣческая и противъ этой ничтожности ни ноты суровой правды, но невыразимое и великое милосердіе. Всякая страница его трудовъ есть своего рода эхо призыва Христа: „придите ко Мнѣ, вы обремененные.... Я пришелъ не къ праведникамъ, а къ грѣшникамъ" [1])... „Любовь, ко-

[1]) „Толстой, по мнѣнію Gratieux, повторилъ разработку той же темы Достоевскаго, но съ меньшимъ успѣхомъ (bonheur): ему не достаетъ истиннаго пониманія Евангелія. Однако въ одномъ изъ соприкосновеній съ душею народною, представляющемъ изъ себя нѣкоторыя изъ наиболѣе хорошихъ страницъ его трудовъ — въ разсказѣ: „Богъ видитъ правду, но не скоро скажетъ"—онъ чудесно представилъ законъ искупительныхъ страданій и тріумфъ прощенія"....

торая объясняетъ такъ хорошо русскую религію въ индивидуумахъ, не менѣе хорошо, по Gratieux, помогаетъ понять концепцію и русской церкви. Единство душъ въ любви—вотъ основная нота этой концепціи. Славянофилы имѣли право поэтому сказать, что Православная церковь абсолютно противоположна протестантизму, характеризуемому индивидуализмомъ, и что она отличается и отъ римско-католической церкви, которая характеризуется „идеей господства, идеей внѣшняго общества, церкви государства“ [1]... „Критика, адресованная славянофилами по отношенію къ западному христіанству, однакожъ, по Gratieux, касается и организаціи, усвоенной церкви русской Петромъ Великимъ. Ничего, по его мнѣнію, не можетъ быть болѣе антицерковнаго, какъ эта коллегіальная администрація, организованная по-нѣмецки безъ всякихъ основаній каноническихъ, предназначенная находиться подъ опекою правительства и въ сферѣ религіозной, какъ въ сферѣ гражданской и военной“ [2]..... Поэтому то, по Gratieux, съ одной стороны простой русскій народъ „ищетъ удовлетворенія своихъ религіозныхъ стремленій въ сектахъ, которыя кажутся ему болѣе живыми, съ другой стороны общество культурное, интеллигенція, въ Россіи ударяется въ доктрины раціоналистическія..... и наконецъ самый клиръ, утомившись пребывать въ кастовыхъ путахъ, все болѣе и болѣе бѣжитъ изъ него, посылая своихъ дѣтей въ школы государственныя не для того, чтобы при-

---

[1] Gratieux. Op. cit. S. 15—17.

[2] „Все это было говорено самими русскими и на Синодѣ и въ діоцезальныхъ консисторіяхъ: было раскрываемо въ журналахъ всякаго направленія; отмѣчены были злоупотребленія этой бюрократической системы: подавленіе свободы, эксцессы ритуализма, упадокъ живой религіи, низведеніе клира на степень чиновничества, все болѣе и болѣе пріобрѣтающаго кастовый характеръ, тогда какъ онъ долженъ имѣть широкое соприкосновеніе съ теченіями современной мысли и современными нуждами и, какъ результатъ этого, уменьшеніе его престижа, ибо народъ русскій, ищущій людей молитвы, людей Божіихъ, не можетъ уважать чиновника духовнаго, еще менѣе полицейскаго“.... Gratieux. Op. cit. Ibid.

готовить изъ нихъ хорошихъ служителей, но для того, чтобы открыть имъ ходъ для карьеры современной. И въ то время какъ священники съ своими діаконами исполняютъ точно священныя службы предъ иконами, сіяющими золотомъ и серебромъ, въ то время какъ канцеляріи Синода и консисторій размножаютъ свои бумаги, точно нумеруя ихъ, религіозная жизнь ослабляется, индифферентизмъ растетъ и секты каждодневно прогрессируютъ, вызывая крики печали въ ревнителяхъ православія.... Лучшіе между ними восклицаютъ о реформахъ и ихъ надежды..... возлагаются на будущій соборъ"..... Признавая это полное противорѣчіе настоящаго административнаго строя русской церкви религіозному духу народа русскаго, Gratieux рекомендуетъ сближеніе ея съ церковью западною. Это сближеніе съ западомъ, по нему, сообщитъ русской церкви болѣе независимости, поможетъ ей освободить авторитетъ церковный отъ захватовъ неканоническихъ гражданской власти. „Но сильно однакожъ, по Gratieux, обманутся тѣ изъ русскихъ, которые надѣются для обновленія церкви укрѣпить авторитетъ іерархіи. Въ Россіи менѣе чѣмъ гдѣ либо можно укрѣпить церковь такъ сказать съ помощію іерархіи, ибо здѣсь базисъ церковнаго единства утверждается болѣе на взаимной любви, чѣмъ на авторитетѣ главъ, ибо здѣсь функціи спеціализированы менѣе, чѣмъ гдѣ либо, поскольку здѣсь не только клирикъ и епископъ, но и простой вѣрующій считаетъ себя отвѣтственнымъ за ученіе и жизнь религіозную въ дѣлѣ охраненія вѣры и изліяній любви" [1])...

Конечно сужденія, подобныя вышеприведеннымъ сужденіямъ Gratieux въ римско-католической церкви при настоящемъ состояніи ея являются „гласомъ вопіющаго въ пустыни", тѣмъ не менѣе они важны въ томъ отношеніи, что являются яснымъ свидѣтельствомъ о томъ недовольствѣ, какое присуще нѣкоторымъ изъ членовъ самой этой церкви и при томъ наиболѣе религіознымъ и наиболѣе

---

[1]) Gratieux. Op. cit. Pg. 17—19.

просвѣщеннымъ, понимающимъ то, что ихъ родная церковь далеко уклонилась отъ идеала истинно Христовой церкви и что осуществленіе этого идеала слѣдуетъ искать не на западѣ, а на востокѣ, въ Православной церкви, какъ сохранившей въ цѣлости основоначала устроенія церкви первыхъ вѣковъ христіанства.

III.

Старокатолицизмъ.

По сравненію съ другими главнѣйшими исповѣданіями христіанскаго Запада—римскимъ католицизмомъ и и протестантизмомъ—старокатолицизмъ въ настоящее, какъ и въ прежнее время, занимаетъ то же самое положеніе, какое занимала и занимаетъ между указанными вѣроисповѣданіями Православно-восточная церковь, т. е. ему суждено сглаживать крайности того и другого исповѣданія. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что старокатолицизмъ какъ вѣроисповѣданіе не только не пользуется симпатіями у представителей католичества и протестанства, но даже въ своемъ развитіи встрѣчаетъ противодѣйствіе со стороны обоихъ указанныхъ исповѣданій, особенно, конечно, со стороны римскаго католицизма, на почвѣ котораго какъ протестъ противъ него возникъ старокатолицизмъ. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что старокатоличество въ своемъ внѣшнемъ развитіи не дѣлаетъ особенно быстрыхъ успѣховъ. Обстоятельство это даетъ поводъ римскокатолической крайней прессѣ распространять о старокатолическомъ движеніи слухи, что оно хилѣетъ и что не далеко то время, когда оно совсѣмъ сгибнетъ, какъ сгибли бывшія до него другія антикатолическія движенія, напр. нѣмецкій католицизмъ и проч. Къ сожалѣнію представители старокатолицизма дѣлали и дѣлаютъ очень мало для ослабленія этихъ слуховъ, усердно распространявшихся и распространяемыхъ римскокатолической прессой, сосредоточивая свою энергію главнымъ образомъ на устроеніи своего внутренняго положенія. Слѣдствіемъ же этого является и то, что

съ голоса той же римскокатолической прессы и нѣкоторые русскіе, интересовавшіеся и интересующіеся старокатолическимъ движеніемъ, начали выражать и выражаютъ сомнѣніе въ жизненности послѣдняго какъ религіознаго движенія. Нельзя поэтому не привѣтствовать недавно появившагося изслѣдованія старокатолическаго священника Max'a Kopp'a: „Die altkatholische Bewegung der Gegenwart, deren Ursprung, Entwicklung und Ziel in 50 Fragen und Antworten. Bern. 1911", которое какъ нельзя лучше свидѣтельствуетъ о томъ, насколько несостоятельны распространяемые ультрамонтанами слухи о гибели старокатолицизма. Авторъ указаннаго изслѣдованія, собравъ весь матеріалъ, говорящій о внѣшнемъ и внутреннемъ состояніи старокатолическаго движенія, ясно даетъ понять, что это движеніе, не дѣлая особенно быстрыхъ успѣховъ, въ тоже время медленно и упорно шествуетъ въ своемъ внѣшнемъ и внутреннемъ развитіи, не взирая на свое очень печальное матеріальное и юридическое положеніе въ большинствѣ западныхъ государствъ. Считаемъ поэтому долгомъ ознакомить читающую русскую публику съ тѣми богатыми данными, которыя находимъ въ указанномъ изслѣдованіи Max'a Kopp'a. Согласно этимъ даннымъ старокатолицизмъ особенно большіе успѣхи сдѣлалъ въ послѣдніе 10 лѣтъ въ Западной Россіи, присоединивъ къ себѣ извѣстное маріавитское движеніе. Происхожденіе этого движенія въ западной Россіи отнюдь не было какимъ либо случайнымъ явленіемъ. Еще въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія 60 римскокатолическихъ польскихъ ксендзовъ обратились къ Варшавскому генералъ-губернатору съ заявленіемъ объ ихъ выходѣ изъ римской церкви и о желаніи основать собственную церковь. Побужденіемъ къ этому указанныя лица выставили то, что римскокатолическая курія въ своемъ стремленіи поддерживать и распространять латинство въ польскомъ народѣ преслѣдуетъ не столько религіозные, сколько политическіе интересы, связанные съ насажденіемъ антагонизма между русскимъ и польскимъ народомъ, какъ стремившимся сбросить съ себя зависимость отъ русской имперіи и возстановить прежнее

королевство польское. Не взирая на всю справедливость подобнаго рода заявленій указанныхъ 60 духовныхъ лицъ, русское правительство, въ то время ухаживавшее за польскимъ народомъ, не пошло навстрѣчу желанію ихъ. Подобное отношеніе самого русскаго правительства однакожъ не уничтожило возникшаго въ польскомъ народѣ стремленія основать независимую отъ римскаго престола церковь. Со времени Ватиканскаго собора и установившихся послѣ него дружественныхъ отношеній между православною и старокатолическою церквами это стремленіе начало заявлять себя все болѣе и болѣе рѣшительно и наконецъ въ 1893 году закончилось образованіемъ „Общества маріавитовъ (Gesellschaft der Mariawiten)“ или „Тайныхъ священниковъ (Die mystische Priester)“. Возникновеніе этого общества началось съ того, что въ 1887 году одна благочестивая женщина Марія Франциска Козловская изъ города Полоцка (родив. 1867 г.) организовала особый кружокъ дѣвушекъ подъ названіемъ кружка маріавитокъ въ честь Св. Дѣвы Маріи, учредивъ при кружкѣ особое заведеніе для изготовленія покрововъ къ священнымъ сосудамъ, долженствовавшее доставлять средства для содержанія кружка. Усвояя своему кружку указанное наименованіе маріавитокъ, Козловская руководилась при этомъ тѣмъ соображеніемъ, что члены послѣдняго подобно Св. Маріи своею цѣлью должны имѣть религіозное и моральное совершенствованіе, чуждаясь мірской жизни. Соотвѣтственно этому необходимыми требованіями для своего кружка Козловская признавала: 1) подражаніе апостоламъ и христіанамъ первыхъ вѣковъ, 2) поклоненіе Св. Тайнамъ, 3) почитаніе иконы „Непрестанной помощи“ и 4) чистоту жизни [1]). Толчкомъ же для созданія особаго кружка для Козловской послужило то соображеніе, что римскокатолическое духовенство Польши, ведя мірскую и въ огромномъ большинствѣ развратную жизнь, не только не содѣйствуетъ морально-религіозному совершенствова-

[1]) К. И. Ровинскій. Маріавиты въ царствѣ польскомъ. С.-Петербургъ. 1910. Стр. 14.

нію паствы, но и даже дурно дѣйствуетъ на пасомыхъ. Свои мысли она высказала наиболѣе благочестивымъ ксендзамъ и нѣкоторые изъ нихъ: Струмило, Пинемскій, Ковальскій и Прохневскій присоединились къ ея кружку. Въ 1907 году такихъ ксендзовъ насчитывалось уже 10 человѣкъ. Первоначально члены новаго кружка совсѣмъ не желали выходить изъ лона римской церкви и потому за санкціей своему обществу обратились къ римскому первосвященнику. Съ этою цѣлью въ 1903 году была отправлена въ Римъ особая депутація, которая представилась только что вступившему на папскій престолъ Пію X и была довольно благосклонно принята послѣднимъ. Надѣясь на легализацію своего общества, депутація вернулась въ Польшу съ радостными надеждами. Эти надежды ея однакожъ въ скоромъ времени оказались тщетными. Крайняя ультрамонтанская партія римской церкви, конечно, не могла быть довольна новымъ движеніемъ, такъ какъ основоначала его рѣзко расходились съ основоначалами римскаго католицизма. Во главѣ съ плоцкимъ епископомъ графомъ Шембекомъ и варшавскимъ архіепископомъ Попелемъ эта партія начала весьма энергично дѣйствовать противъ новаго движенія, возбуждая противъ него простой народъ. Обстоятельство это встревожило маріавитовъ и потому они въ 1904 г. снова отправили въ Римъ депутацію во главѣ съ ксендзами Ковальскимъ и Прохневскимъ, которая, жалуясь на преслѣдованія со стороны представителей высшаго клира Польши, снова просила папу о легализаціи ихъ общества. Папа опять успокоилъ представителей маріавитства, заявивъ, что онъ въ скоромъ времени утвердитъ ихъ общество и даже издастъ распоряженіе о томъ, чтобы польскіе епископы не преслѣдовали маріавитовъ. Однако, вопреки этимъ обѣщаніямъ папы въ концѣ того же 1904 года по предложенію, какъ оказалось впослѣдствіи, плоцкаго епископа Шембека, конгрегаціей инквизиціи былъ изданъ декретъ, которымъ повелѣвалось: 1) закрыть общество маріавитовъ, какъ учрежденное женщиною, страдающею галлюцинаціями, 2) клирикамъ запрещалось давать обѣты, которые считались необходимыми

для вступленія въ общество маріавитовъ. Исполняя эти постановленія инквизиціонной конгрегаціи, епископы Шембекъ и Попель не только взяли съ маріавитскихъ ксендзовъ подписи въ исполненіи ихъ, но и представили въ руководительство маріавитскаго общества новый уставъ.

И эти репрессіи однакожъ не ослабили энергіи у представителей маріавитскаго движенія. Въ 1905 году они снова сдѣлали попытку выхлопотать у папы легализацію своего общества. Съ этою цѣлью въ Римъ былъ отправленъ ксендзъ Скалимовскій. Онъ и папѣ, и окружавшимъ послѣдняго церковнымъ князьямъ старался объяснить, что новое движеніе преслѣдуетъ исключительно религіозныя цѣли, направленныя къ возвышенію авторитета римской церкви въ Польшѣ, падающаго въ послѣдней въ силу зазорнаго поведенія многихъ изъ членовъ польскаго римскокатолическаго клира. Подобное заявленіе его, казалось, должно было тѣмъ болѣе возымѣть результаты, что въ слѣдъ за нимъ въ Римъ явился ксендзъ Прохневскій, представившій въ инквизиціонную конгрегацію особую записку съ документальными доказательствами безнравственной жизни 1200 польскихъ ксендзовъ и 6 епископовъ [1]). Казалось, что эти заявленія двухъ маріавитскихъ ксендзовъ подѣйствовали на папу. Онъ обѣщалъ не только безпристрастно разсмотрѣть записку Прохневскаго, но и даже послалъ благословеніе Ф. Козловской. Крайне ультрамонтанская партія однакожъ не дремала и по ея настоянію папа переслалъ записку Прохневскаго, такъ нелестно характеризовавшую польскій клиръ, для разсмотрѣнія епископамъ царства польскаго. Такъ какъ въ той же запискѣ, какъ мы уже видѣли, были затронуты нѣкоторые и изъ польскихъ епископовъ, она вполнѣ естественно еще больше озлобила римскокатолическій клиръ Польши противъ новаго движенія. Слѣдствіемъ этого было то, что многіе изъ маріавитскихъ священниковъ безъ всякихъ процессовъ и предварительныхъ увѣщаній были подверг-

[1]) К. И. Ровинскій. Цит. соч. Стр. 24. Сравн. Max Korp. Die altkatholische Bewegung der Gegenwart.. S. 146—148.

нуты извержению изъ сана. Послѣ этого маріавитамъ ничего не оставалось дѣлать, какъ изолироваться отъ римско-католической церкви, что они дѣйствительно и сдѣлали. На собраніи въ Плоцкѣ 30 января 1906 г. они признали свое общество самостоятельной конгрегаціей. Во главѣ ея былъ поставленъ доселѣ руководившій обществомъ священникъ Іоаннъ Ковальскій. Вмѣстѣ съ тѣмъ все еще надѣясь на измѣненіе отношеній римскаго епископа къ ихъ общинѣ, маріавиты послали папѣ свѣдѣнія о всѣхъ событіяхъ, происшедшихъ въ ихъ обществѣ, прося снова безпристрастнаго ознакомленія съ ними, съ ихъ задачами и цѣлями. Римскому же архіепископу города Варшавы было сообщено, что они желаютъ признавать и признаютъ его святительскій авторитетъ. Объ этомъ было даже сообщено и въ храмахъ, въ коихъ начали служить маріавитскіе священники. Не довольствуясь этимъ, 8 февраля 1906 г. Ковальскій вмѣстѣ съ другимъ маріавитскимъ священникомъ Прохневскимъ отправился въ Римъ, чтобы предъ папою лицомъ къ лицу разъяснить то, насколько несправедливо представлено предъ нимъ маріавитское движеніе со стороны римскокатолическихъ властей Польши. Въ тоже время сознавая то, что едва ли римскій первосвященникъ измѣнитъ свои отношенія къ маріавитамъ, представители послѣднихъ увѣдомили русское правительство о томъ, что движеніе маріавитовъ въ количествѣ 19 приходовъ готово выйти изъ римскокатолической церкви и потому ходатайствуетъ о государственномъ признаніи ихъ общества. Между тѣмъ какъ маріавиты такимъ образомъ еще медлили рѣшительнымъ разрывомъ съ римско-католической церковью, представители послѣдней предприняли шаги, ускорившіе это отдѣленіе. 5 апрѣля 1906 г. появилась папская булла, проклинающая членовъ движенія, за которой послѣдовало отлученіе отъ церкви членовъ его. На такіе шаги куріи маріавиты отвѣтили уже рѣшительнымъ выдѣленіемъ изъ римскокатолической церкви. Того же 5 апрѣля 1906 года, въ день изданія папской буллы, 33 маріавитскихъ священника со своими паствами провозгласили себя независимымъ отъ римской церкви

обществомъ. Вслѣдъ за симъ въ первый день новаго 1907 года пришедшее изъ Рима проклятіе Козловской, Ковальскаго и другихъ представителей маріавитства было встрѣчено въ храмахъ маріавитовъ торжественнымъ пѣснопѣніемъ: „Te Deum“.... Такое рѣшительное поведеніе вождей маріавитства несомнѣнно объяснялось и тѣмъ, что нѣсколько ранѣе, 28 ноября 1906 г., къ радости маріавитовъ послѣдовало государственное признаніе ихъ общества со стороны русскаго правительства, хотя и безъ отъятія въ ихъ пользу римскокатолическихъ храмовъ. Послѣ этого началось развитіе новаго общества, настолько быстрое, что уже 10 октября 1907 г. былъ составленъ въ Варшавѣ синодъ изъ маріавитскихъ священниковъ и представителей-мірянъ, чтобы разбросаннымъ по различнымъ мѣстамъ общинамъ сообщить болѣе или менѣе однообразную организацію. Соотвѣтственно этой организаціи низшую административную инстанцію въ новомъ обществѣ составили приходы. Нѣсколько приходовъ составили округъ (Kreis) и нѣсколько округовъ провинціи. Во главѣ движенія былъ поставленъ генеральный капитулъ или соборъ, созываемый каждые 3 года изъ представителей движенія. Во главѣ всѣхъ административныхъ лицъ былъ поставленъ генералъ-министръ съ его помощникомъ генералъ-викаріемъ. Первымъ генералъ-министромъ былъ Ковальскій, выбравшій себѣ въ помощники священника Романа Прохневскаго. Во главѣ провинцій были поставлены провинціальные министры, во главѣ округовъ кустосы, во главѣ обыкновенныхъ приходовъ простые священники съ ихъ представителями викаріями и помощниками-діаконами. Послѣдніе назначались генералъ-министромъ съ согласія мірянъ [1]). Бракъ для священниковъ не былъ запрещенъ, хотя большинсто священниковъ были неженатыми. Догматическая система была вполнѣ еще не выяснена, однакожъ былъ рѣшительно отвергнутъ папскій догматъ, а вмѣстѣ съ этимъ съ самаго же начала

[1]) Маріавиты. С.-Петербургъ. 1908. Стр. 6—8.

маріавитскаго движенія представителями его было измѣнено римскокатолическое ученіе о церкви. „Церковь, по ихъ пониманію, есть общество людей, которые вѣруютъ во Христа и на Него смотрятъ какъ на Высшаго Пастыря, Учителя и Главу, соотвѣтственно словамъ Самого Господа: „Я есмь добрый Пастырь“, „Я есмь путь, истина и животъ“ и словамъ апостоловъ: Павла: „Христосъ есть Глава церкви“...; Петра: „Христосъ есть пастырь и епископъ нашихъ душъ“. Вслѣдствіе этого у маріавитовъ съ самаго начала возникновенія ихъ движенія религія и мораль христіанская получаютъ другой видъ по сравненію съ пониманіемъ ихъ въ римскокатолической церкви. Первая перестаетъ быть полицейской системой, ставши духовно-благодатной силой, вторая перестаетъ быть совокупностью внѣшне-юридическихъ формулъ, ставши истинно-этической силой, внутренно пересоздающей человѣка [1]).

Съ самаго же начала движенія было поставлено совершать богослужебные чины, особенно литургію, на народномъ языкѣ. Въ скоромъ времени появился и служебникъ на польскомъ языкѣ, въ коемъ изложены всѣ наиболѣе важные богослужебные чины. Самое начало служебника отведено изложенію чина совершенія обычной литургіи (Brzadek mszy swietej) съ чиномъ совершенія таинствъ (стр. 1—133), далѣе слѣдуютъ: чинъ пасхальнаго богослуженія (Uroczystosc zmart wychwstania panskiego) съ недѣльными чинами послѣ св. Пасхи (Niedziela po Wiel-

---

[1]) Объ отношеніи маріавитовъ къ римскокатолической церкви въ Deutscher Merkur 1911. №8. S. 62 говорится: „auf den Thron Christi haben sich die Päpste gesetzt und sich zum Haupt der Kirche gemacht: sie haben ein Lehrsystem geschaffen, das nicht Christo, sondern dem Papste die leitende Stellung in der Kirche zuerkennt: die römische Hierarchie ist zum Aergernis für die Welt geworden: Christum hat man aus dem Leben der Völker hinausgedrängt: die Religion ist zun einem Polizeisystem, die Moral zur ausserlichen Formel, die Kirche zu einem weltlichen Reiche geworden. Der Mariawitismus, der die Erneuerung des Geistes Christi in den Herzen der Menschen ist, hat den sündigen Menschen von dem durch ihn usurpierten Throne gestürzt und Christo die Ehre wiedergegeben“.....

Kiejnocy) (стр. 133—202); чинъ служенія въ праздникъ Св. Троицы (Uroczystosc Trójcy Przenajswietszej) съ недѣльными чинами богослуженія послѣ этого праздника (Niedziela po Zeslaniu Ducha Swiclego) (стр. 203—417); чинъ богослуженія во время Рождественскаго поста (J Niedziela Adwentu) (стр. 418—456); чинъ богослуженія въ праздникъ Рождества Христова (Uroczystosc Rozego Narodzenia) съ недѣльными чинами богослуженія послѣ указаннаго праздника (стр. 457—551); чинъ богослуженія въ теченіи Св. Семидесятницы (Niedziela Siedemdziesiatnicy) (стр. 552—699) съ богослужебными чинами въ отдѣльные праздники, напр. св. Петра и Павла (Uroczystosc Swietego Piotra i Pawła) и др. (стр. 700—712).

Храмы маріавитовъ, конечно, не блистаютъ такимъ богатствомъ, какое присуще храмамъ римскокатолическимъ. Объясняется это тѣмъ, что главный элементъ маріавитства составляетъ рабочій людъ, хотя въ послѣднее время примыкаютъ къ нему и люди зажиточные. Въ силу этого храмы маріавитовъ устраиваются по преимуществу на окрайнахъ городовъ—возлѣ фабрикъ, заводовъ и проч. Въ самыхъ храмахъ маріавитовъ бросается въ глаза то обстоятельство, что въ нихъ слишкомъ много иконъ съ изображеніями Св. Дѣвы Маріи, даже въ ущербъ пожалуй иконнымъ изображеніямъ Спасителя. Богослужебные чины близки къ римскокатолическому ритуалу, но литургія продолжительнѣе, чѣмъ въ римскокатолическихъ храмахъ, потомучто по окончаніи ея совершается чинъ прославленія тѣла Христова. Состоитъ онъ въ томъ, что послѣ литургіи священникъ съ дарохранительницей, въ которой находится тѣло Христово, подъ особымъ балдахиномъ, съ предносимыми хоругвями и зажженными свѣчами, при звонѣ колоколовъ, съ воскуреніемъ ѳиміама и при особыхъ пѣснопѣніяхъ, восхваляющихъ Христа („Слава и честь Тебѣ, Боже“ и др.), совершаетъ кругъ въ храмѣ или около него. Получается процессія, весьма напоминающая ношеніе на пасхальную недѣлю артоса въ православныхъ храмахъ. Другими особенностями чина литургіи у маріавитовъ является то, что во время ея бываетъ много при-

частниковъ, при чемъ причащеніе совершается подъ однимъ видомъ, хотя существуетъ намѣреніе ввести послѣднее подъ обоими видами. „Вѣрую“ во время литургіи читается пока со словомъ Filioque. Въ противоположность римскокатоликамъ проповѣди маріавитскихъ священниковъ носятъ по преимуществу практическій характеръ, т. е. во время ихъ священники стараются возбудить въ прихожанахъ стремленіе къ моральной чистотѣ. Денежные сборы въ пользу храма и причта совершаются во время литургіи два раза. Вообще же главное вниманіе представителей новаго движенія на первыхъ порахъ было сосредоточено на устроеніи практической стороны движенія: на созданіи храмовъ, благотворительныхъ учрежденій и проч.

При такой болѣе или менѣе прочной организаціи новое движеніе начало быстро прогрессировать. Въ концѣ 1909 года оно насчитывало уже около 200.000 членовъ, составившихъ около 70 приходовъ съ 50 дѣйствующими священниками. Центральнымъ мѣстомъ новаго движенія сдѣлался городъ Лодзь, гдѣ въ 1910—11 гг. насчитывалось около 45000 маріавитовъ во главѣ съ пасторомъ Сколимовскимъ. Затѣмъ большіе успѣхи новое движеніе сдѣлало въ Сгерчѣ и Добро[1]). Для новаго движенія т. о. не доставало лишь возглавленія епископскимъ служеніемъ. Послѣднее было достигнуто въ 1909 году. На состоявшійся въ этомъ году (6—9 октября) интернаціональный конгрессъ въ Вѣнѣ явились представители маріавитскаго движенія и обратились къ старокатолическимъ епископамъ съ просьбою дать имъ епископа. Послѣ нѣкотораго замедленія представители старокатолическаго движенія пошли навстрѣчу этому желанію маріавитовъ и 5 октября 1909 года въ городѣ Утрехтѣ въ церкви Св. Гертруды состоялось посвященіе перваго епископа для маріавитовъ, какимъ оказался ихъ руководитель священникъ Ковальскій. Первый епископъ свое мѣстопребываніе утвердилъ въ Полоцкѣ. Въ силу быстраго роста новаго движенія 4 сентября слѣ-

[1]) Kalender 1912 für das altkatholische Haus. S. 15—25

дующаго 1910 г. въ городѣ Ловичѣ епископомъ Ковальскимъ въ сослуженіи утрехтскаго архіепископа Гуля и епископа Гаарлемскаго Ванъ-Тиля была посвящены викарные епископы въ лицѣ Романа Прохневскаго и Андрея Голенбовскаго. Новые епископы постояннымъ мѣстопребываніемъ для себя избрали Плоцкъ и Лодзь. Вслѣдъ затѣмъ 4 ноября 1910 г. Ковальскій получилъ отъ министра-президента Столыпина извѣщеніе, что Царь утверждаетъ его администраторомъ всѣхъ маріавитскихъ общинъ въ Россіи. Соединеніе маріавитовъ со старокатолическою церковью имѣло и имѣетъ самые благопріятные результаты для новаго движенія. Войдя въ составъ старокатолической церкви какъ часть ея, маріавиты прежде всего упрочили свою организацію, такъ какъ получили церковную іерархію, безъ которой положеніе ихъ при все болѣе и болѣе обнаруживавшемся недостаткѣ въ священникахъ было зыбкимъ. Съ другой стороны и догматическая система маріавитовъ начала болѣе и болѣе выясняться, такъ какъ, присоединившись къ старокатолицизму, они въ силу того волей неволей должны согласовать свое вѣроученіе съ вѣроученіемъ указанной церкви. Въ свою очередь результатомъ этого явился быстрый ростъ маріавитства. Въ одной Россіи количество маріавитовъ къ 1912 г. возросло до большой цифры въ 500000. Кромѣ того сочувственные отклики къ маріавитскому движенію замѣчаются среди польскаго населенія не только въ тѣхъ государствахъ Европы, въ коихъ обитаютъ поляки, но и даже въ Америкѣ, напримѣръ въ Бразиліи [1]). Обращаетъ на себя

---

[1]) Deutscher Merkur. 1911. № 8. S. 60—61 приводитъ напр. такія выдержки изъ газеты бразильскихъ поляковъ: „Der Pole in Brasilien“: „Was religiöse Soziologen und tiefe Denker über das Christentum verkündigt, das haben die Mariaviten in der Praxis verwirklicht, in die Tat umgesetzt. Die mariawitischen Geistlichen bekennen durch die Tat die evangelische Armut, Selbstverleugnung und Selbsaufopferung bis zur Ueberspannung oder vielmehr bis zur Heldenhaftigkeit: sie sind das Muster einer vollkommenen, allseitigen humanitären Liebe des Nächsten... Das Wirken der Mariawiten im Laufe von wenigen Jahren hat trotz aller Chikanen, Verleumdungen, Angriffe und Verfolgungen,

вниманіе тотъ фактъ, что успѣхи маріавитства, какъ религіознаго движенія, отмѣчаютъ даже и нѣкоторые протестантскіе богословы, вставшіе къ нему въ болѣе или менѣе близкія отношенія. Таковъ, напримѣръ, протестантскій пасторъ Артуръ Раде, объѣхавшій маріавитскія общины Россіи и издавшій по этому поводу цѣлую брошюру о маріавитскомъ движеніи. Какъ протестантъ, онъ причину успѣха маріавитскаго движенія видитъ въ томъ, что оно является не только религіознымъ, но и культурнымъ движеніемъ. Можетъ быть доля истины есть въ этомъ соображеніи протестантскаго богослова. Маріавитство дѣйствительно можетъ привлекать къ себѣ бѣдный классъ польскаго общества по той простой причинѣ, что удѣляетъ большое вниманіе осуществленію различныхъ культурныхъ задачъ. Представители его почти въ каждой вновь открывающейся общинѣ открываютъ школы для дѣтей, убѣжища для неимущихъ стариковъ, во многихъ общинахъ особенно большихъ городовъ народные дома (Volkshäuser) съ здоровыми квартирами для рабочихъ, типографіи, различныя мастерскія: малярныя, переплетныя, столярныя, слесарныя, ткацкія и проч. [1]).

Неудивительно, что такого рода культивирующая дѣятельность представителей маріавитства въ послѣднее время начинаетъ мало по малу привлекать къ нему не только низшій, но и высшій классъ общества. По свѣдѣніямъ, доставленнымъ Deutscher Merkur, въ 1910 г. къ маріавитскому движенію примкнуло 25 студентовъ Варшавскаго политехникума и до 80 студентовъ Варшавскаго Университета [2]).

---

eine solch riesige Lebenskraft offenbart, dass der Altkatholicismus anderer Länder, Englands, Oesterreichs, Deutschlands, Hollands und der Schwiez dem polnischen Mariawitismus die Hand gereicht, mit ihm eine Union geschlossen und den Geistlichen Kowalski zum Bischof geweiht hat"....

[1]) Neue Züricher Zeitung. 1911. № 74. Сравн. Deutscher Merkur. 1911. № 6. S. 41—45.

[2]) Deutscher Merkur. 1911. № 8. S. 61.

Помимо Западной Россіи старокатолическая церковь въ новѣйшее время наибольшій успѣхъ имѣетъ въ Америкѣ въ Соединенныхъ Штатахъ. Начало ея исторической жизни въ Соединенныхъ Штатахъ относится къ 1885 г. Первымъ насадителемъ старокатолицизма здѣсь явился нѣкто Іосифъ Рене Вилаттъ, посвященный епископомъ швейцарскихъ старокатоликовъ Герцогомъ для французскаго населенія въ штатѣ Wisconsin. Благодаря энергичной дѣятельности упомянутаго Вилатта въ указанномъ штатѣ въ скоромъ времени образовалось нѣсколько старокатолическихъ общинъ, которыя центральнымъ мѣстомъ для себя избрали Стуржонъ (Liffle Sturgeon) и уже въ 1897 году составили 8 приходовъ и 4 миссіонерскіе круга съ 8—10.000 членами. Къ этимъ французскимъ общинамъ Америки начали потомъ примыкать многіе изъ польскаго и англійскаго населенія той же Америки. Столь быстрое развитіе старокатолицизма въ Америкѣ однакожъ на нѣкоторое время потомъ пріостановилось въ силу того, что Вилаттъ оказался не особенно твердымъ въ своихъ воззрѣніяхъ и даже вышелъ изъ старокатолической церкви. Сѣмена, брошенныя Вилаттомъ, однакожъ принесли плоды въ другихъ мѣстахъ Соединенныхъ Штатовъ и главнымъ образомъ въ Чикаго. Недовольное крайнимъ самовластіемъ своего римскокатолическаго епископа, польское населеніе этого города 1 мая 1897 года обратилось къ старокатолическимъ епископамъ Германіи и Швейцаріи съ заявленіемъ, что они выдѣляются изъ римской церкви и примыкаютъ къ старокатолической церкви, образовавъ изъ себя польскокатолическій діоцезъ въ г. Чикаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ чикагская община просила старокатолическихъ епископовъ Европы посвятить для нея епископа и кандидатомъ на епископскую каѳедру выставила священника Антона Станислава Козловскаго. Эта просьба ея была удовлетворена. 21 ноября 1897 г. въ городѣ Бернѣ Козловскій былъ посвященъ во епископа Герцогомъ, епископомъ швейцарскихъ старокатоликовъ, и Веберомъ, епископомъ нѣмецкихъ старокатоликовъ. Послѣ этого старокатолическая община начала быстро расти въ Чикаго, достигнувъ въ

самый короткій срокъ большой цифры въ 100000 человѣкъ. Нѣсколько позднѣе, въ 1899 г. послѣдовало образованіе старокатолическихъ общинъ въ Канадѣ, получившей для себя отъ епископа Козловскаго священника въ лицѣ доктора Леона Буланда (Lon Bouland), въ 1905 г. въ Клевеландѣ изъ богемскихъ славянъ подъ руководствомъ Іоанна Тиши (Jean Fr. Tichy), каковая община въ настоящее время включаетъ въ себя до 10000 душъ и раздѣляется на 9 приходовъ и 10 миссіонерскихъ округовъ. Въ 1906 г. образовались также въ Соединенныхъ Штатахъ двѣ старокатолическія общины изъ бельгійцевъ, одна въ Дювалѣ подъ руководствомъ священника Вилларкаля (M. I. Villarcal), вторая въ Гарднерѣ подъ руководствомъ пастора Готьера, и общины въ Пенсильваніи, Мариландѣ, Коннектикутѣ, Массачусетѣ, Нью-Джеромѣ, Гренъ-Берѣ. Въ 1907 г. старокатолики Соединенныхъ Штатовъ понесли тяжелую потерю: 14 января 1907 г. епископъ ихъ Козловскій скончался. Его преемникомъ 25 іюля 1907 года былъ избранъ священникъ Францъ Годуръ, который въ сентябрѣ 1907 г. явился на 7-й интернаціональный старокатолическій конгрессъ и въ томъ же 1907 г. получилъ въ Утрехтѣ епископское посвященіе. Теперь старокатолики Соединенныхъ Штатовъ образуютъ 23 общины съ 21 священникомъ съ количествомъ въ 400000 членовъ. Въ виду такого быстраго роста старокатолицизма среди польскаго населенія Соединенныхъ Штатовъ второй синодъ американскихъ старокатоликовъ назначилъ трехъ викаріевъ для Годура: Горишовскаго (Gawrychowsky) для старокатолическихъ общинъ, находившихся въ восточной половинѣ Соединенныхъ Штатовъ, Бонцака для тѣхъ же общинъ, находившихся въ центральной части Соединенныхъ Штатовъ, и Лоницкаго (Lawnickie) для старокатолическихъ общинъ, расположенныхъ въ западной половинѣ Соединенныхъ Штатовъ. Въ Южной Америкѣ старокатолицизмъ на первыхъ порахъ дѣлалъ быстрые успѣхи въ Мексикѣ. Въ концѣ 70 годовъ прошлаго столѣтія онъ включалъ здѣсь въ себя 28 общинъ съ 1000 членовъ при 7 священникахъ и 6 діаконахъ. Имѣли эти общины даже

своего епископа въ лицѣ Рилея (Riley), но затѣмъ старокатолицизмъ въ Мексикѣ началъ ослабѣвать въ своемъ развитіи, можетъ быть потому, что со смертью Рилея мексиканскія общины старокатоликовъ встали въ подчиненіе епископамъ американской епископальной церкви. Теперь впрочемъ эти общины начинаютъ обнаруживать болѣе единства съ другими старокатолическими общинами и опять думаютъ о посвященіи для себя особыхъ епископовъ [1]). Помимо Америки старокатолическая церковь пустила корни и въ Азіи и прежде всего среди армянъ въ Турецкой имперіи. Здѣсь съ давнихъ временъ существовали конгрегаціи мехитаристовъ (Mechitaristen-Congregation), которыя еще въ 1867 г. буллою Пія IX „Reversurus“ были признаны принадлежащими къ римскокатолической церкви и даже получили отъ него для своей общины епископовъ и патріарха. Ихъ связь съ римскокатолической церковью продолжалась однако же очень недолго. Въ 1870 г. мехитаристы отказались признать опредѣленія Ватиканскаго собора какъ собора вселенскаго и избрали для себя особаго патріарха Купемана. Такъ какъ Турецкое правительство отказалось признать его епископомъ, то Купеманъ, поставленный въ очень стѣснительное положеніе, подчинился римскокатолической церкви, однакожъ, не со всѣми своими общинами. Нѣкоторыя изъ нихъ остались твердыми въ своихъ отношеніяхъ къ опредѣленіямъ Ватиканскаго собора и примкнули къ старокатолической церкви. Изъ другихъ мѣстностей Азіи старокатолицизмъ нѣкоторый успѣхъ имѣетъ на островѣ Цейлонѣ и въ Индіи—на Малабарскихъ берегахъ, главнымъ образомъ среди такъ называемыхъ христіанъ-ѳомистовъ, представляющихъ изъ себя отпрыскъ прежнихъ монофизитовъ. Ѳомистами они называютъ себя потому, что считаютъ основателемъ своихъ общинъ апостола Ѳому. Нѣкогда зараженные монофизитскими заблужденіями, они затѣмъ выяснили свои вѣроисповѣдные взгляды въ чисто православномъ смыслѣ и даже получили отъ Антіохійскаго

[1]) Kopp. Die altkatholische Bewegung... S. 150—152.

патріарха епископа въ лицѣ Діонисія Альвареца Малабарскаго. И наконецъ слѣды старокатолическаго движенія въ Азіи въ позднѣйшее время находимъ на Филиппинскихъ островахъ. Еще въ 1899 г. здѣсь возникло движеніе: „Los von Rom“, включившее въ себя 14 римскокатолическихъ священниковъ. 30 августа 1902 г. послѣдовало провозглашеніе независимости этихъ общинъ отъ римской церкви. Въ томъ же году состоялось избраніе указанными общинами для себя епископа въ лицѣ Аглиная, избравшаго мѣстомъ своего пребыванія городъ Манилу. Къ началу 1906 г. подъ управленіемъ его состояло 20 епископовъ, 300 священниковъ, 700 церквей и 12 семинарій. По общему характеру своему и это движеніе близко къ старокатолическому движенію [1]).

Изъ европейскихъ государствъ старокатолицизмъ какъ самостоятельная церковь въ новѣйшее время привился было въ Англіи. Поводомъ къ его возникновенію здѣсь послужили предпринятыя римскою куріей репрессіи противъ модернизма, появившагося въ Англіи. Обстоятельство это заставило 17 священниковъ римскокатолической церкви съ небольшимъ количествомъ мірянъ отдѣлиться отъ указанной церкви. Въ февралѣ 1908 г. они примкнули къ старокатолическому движенію, признавъ такъ называемое Утрехтское объясненіе старокатолическихъ епископовъ отъ 24 сентября 1889 г. Въ томъ же году они избрали даже для себя епископа въ лицѣ Арнольда Гарриса Матью, бывшаго графа Ландаффскаго. Происходя изъ знатной фамиліи, прекрасно образованный, Матью состоялъ римскокатолическимъ священникомъ, но засимъ, убѣдившись въ ложности римскаго католицизма какъ вѣроисповѣданія, порвалъ съ нимъ и удалился въ частную жизнь, посвящая свои досуги главнымъ образомъ литературнымъ работамъ. Съ возникновеніемъ старокатолическаго движенія въ Англіи Матью примкнулъ къ нему и избранный англійскими старокатоликами въ епископа далъ на это свое согласіе. Въ апрѣлѣ 1908 г. онъ

[1]) Корр. Op. cit. S. 146—154

былъ посвященъ во епископа Гулемъ архіепископомъ Утрехтскимъ въ сослуженіи епископовъ—девентерскаго, гаарлемскаго и боннскаго. Благодаря энергіи Матью и его ближайшихъ помощниковъ уже въ 1909 г. возникли старокатолическія общины: въ Бирмингамѣ, Бригтонѣ, Бромлеѣ, Шельсфильдѣ, Эалингѣ, Гуллѣ, Кенсингтонѣ и др. мѣстахъ. Къ несчастію для старокатолицизма въ январѣ 1911 года епископъ Матью прекратилъ близкія взаимоотношенія съ старокатолическою церковью, заявивъ, что онъ намѣренъ основать западную православную церковь (Western Orthodox Catholic Church in Great Britain and Ireland). Только одинъ изъ посвященныхъ имъ священниковъ Больмакъ изъ Аахена пожелалъ остаться вѣрнымъ старокатолической церкви, отдѣлившись въ свою очередь съ своею общиною отъ Матью.

Затѣмъ изъ европейскихъ государствъ слѣды старокатолицизма появились на Пиринейскомъ полуостровѣ въ Испаніи и Португаліи. Въ первой уже въ началѣ 80 гг. прошлаго столѣтія появилось нѣсколько старокатолическихъ общинъ въ Мадридѣ, Монистролѣ, Севильѣ, Малагѣ, де-Монзераттѣ, Саламанкѣ, Вилла-эскузѣ, Сигалезѣ, Санъ-Эстебанѣ, Сабаделлѣ, Валенцѣ и др., получившихъ названіе испанской реформированной церкви, каковыя общины включали въ себя 4000 мірянъ съ 19 священниками. Къ неудовольствію для православнаго наблюдателя слѣдуетъ отмѣтить то, что испанскія старокатолическія общины находились до 1897 г. въ фактическомъ единеніи и даже подчиненіи у англиканскаго архіепископа дублинскаго Плункета, посвятившаго въ 1894 году для старокатоликовъ Іоанна Кабреру въ Мадридѣ. Что касается положенія старокатолицизма въ Португаліи, то начало его возникновенія здѣсь восходитъ еще къ 19-му столѣтію и первымъ представителемъ его является выдающійся португальскій ученый богословъ—Антоній Фигуредо (Antonio Pereira de Figuiredo), возставшій противъ подавленія римской куріей свободы въ Португальской церкви. Эти идеи его встрѣтили себѣ сочувствіе въ средѣ другихъ португальцевъ, которые послѣ 1870 г. составили изъ себя

общину, носившую наименованіе Egreja Lusitana, Catholica, Apostolica, Evangelica, т. е. католической, апостольской, евангелической церкви. Къ этой общинѣ за симъ примкнуло до 11 другихъ общинъ—въ Лиссабонѣ, Pio-ди-Майро, Опорто, и другихъ, избравшихъ для себя даже особаго епископа въ лицѣ испанскаго священника Мора (Angel-Herreros de Mora), не получившаго однакожъ епископскаго посвященія. И эта отрасль старокатолицизма также находится подъ юрисдикціей англиканскихъ церковныхъ властей, хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ испанская церковь [1]). Нѣкоторые успѣхи дѣлаетъ старокатолическое движеніе и въ Италіи. Возникнувъ еще въ 1873—4 гг. въ городахъ: Мантуѣ, Тосканѣ, Неаполѣ и въ другихъ городахъ подъ именемъ эмансипированнаго католическаго общества (societa emancipatrice cattolica), старокатолическое движеніе въ Италіи къ началу 20 столѣтія имѣло свыше 10 благоустроенныхъ общинъ во главѣ съ бывшимъ католическимъ каноникомъ церкви св. Петра въ Римѣ графомъ Энрико Кампелло (Enrico di Campello), который вмѣстѣ съ другими одномыслящими съ нимъ духовными и свѣтскими лицами Andrea d'Altagene, Cruciani, Savarese, Воссассіо 13 сентября 1881 г. заявилъ, что онъ выдѣляется изъ римскокатолической церкви и образуетъ церковь самостоятельную. Ставъ подъ высшее руководительство епископа швейцарскихъ старокатоликовъ Герцога, указанныя общины Италіи приняли ритуалъ и катихизисъ швейцарской старокатолической церкви. Къ сожалѣнію дальнѣйшее развитіе старокатолицизма въ Италіи пріостановилось въ силу того обстоятельства, что въ 1902 г. графъ Кампелло сложилъ съ себя руководительство старокатолическою церковью въ Италіи и даже опять перешелъ въ римскокатолическую церковь. Его мѣсто занялъ профессоръ Филиппъ Суріани (Filippi Cicchitti-Suriani) въ Миланѣ, который поставилъ старокатолическія общины Италіи подъ высшее руководительство англиканскихъ церковныхъ властей. Столь близкія отношенія къ англиканской церкви

[1]) Корр. Op. cit. S. 143—145.

нѣкоторымъ изъ представителей итальянскаго старокатолицизма не понравились и они сдѣлали попытки основать самостоятельныя общины, независимыя отъ англиканской церкви, но къ сожалѣнію неудачно. Въ 1896 году напримѣръ проф. Павелъ Мирагліа (Don-Paolo-Miraglia) основалъ самостоятельную общину въ Пьяченцѣ и даже 6 мая 1900 г. получилъ отъ старокатолическаго архіепископа Тимоѳея Виллатта санъ епископа. Въ скоромъ времени однакожъ за свои политическія убѣжденія онъ долженъ былъ не только оставить руководительство основанной имъ общиною, но и даже бѣжать изъ Италіи въ Америку. Съ 1889 г. появилась старокатолическая церковь въ Санъ Ремо (San-Remo) подъ руководительствомъ посвященнаго епископомъ Герцогомъ священника Янни (Ugo Janni), который потомъ перешелъ къ вальденсамъ. Нѣкоторый, хотя и небольшой успѣхъ имѣетъ старокатолическое движеніе во Франціи. Включивъ въ число своихъ членовъ приверженцевъ бывшей галликанской церкви и новѣйшаго движенія Los von Rom, старокатолическія общины Франціи, находившіяся сначала подъ руководствомъ извѣстнаго Гіацинѳа Луазона, а потомъ Воле (Volet) и Дорендота (Dorendot), до 1893 г. находились подъ высшимъ управленіемъ англиканскихъ церковныхъ властей, но за симъ приблизительно съ 1893 г. это руководство перешло архіепископу голландскихъ епископовъ, отправившему во Францію своего представителя въ лицѣ президента семинаріи Ванъ-Тиля изъ Амерсфорта, благодаря энергіи коего старокатолическія общины во Франціи начали мало по малу крѣпнуть, выстроивъ для себя первый храмъ въ Парижѣ. Въ 1905 г. съ изданіемъ закона объ отдѣленіи церкви отъ государства во Франціи начался было быстрый ростъ различныхъ отдѣлившихся отъ римской церкви общинъ. Въ короткій срокъ ихъ насчитывалось до 160—170, изъ коихъ нѣкоторыя, въ особенности подъ руководствомъ Феликса Мейона (Felix Meillon), Бурдери (Bourdery) и др., были очень близки къ старокатолицизму. Въ общей совокупности своей онѣ образовали изъ себя такъ называемую французскую апостольскую католическую церковь

(die franzosische apostolisch-katholische Kirche), наиболѣе прочныя общины имѣющую въ Кулей'ѣ (Culey), Бургвиленѣ (Bourgvilain), Сенъ-Фрессенъ-Форси (Sains-les Fressin-Forcy), Бетмалѣ (Bethmale), Пюимассонѣ (Puymasson), и др. мѣстахъ.

Изъ прежнихъ государствъ, въ коихъ уже ранѣе утвердилось старокатоличество, наибольшій успѣхъ оно имѣетъ въ Австріи, особенно съ возникновенія съ 1898 г. здѣсь движенія Los von Rom. Помимо нѣмцевъ движеніе Los von Rom коснулось и славянъ Австрійской имперіи. И среди нихъ благодаря указанному движенію возникло стремленіе сбросить съ себя иго римскаго католицизма и основать чешскую славянскую католическую національную церковь. Руководителемъ подобнаго теченія среди славянъ выступилъ священникъ чехъ Францъ Иска, въ 1898 г. успѣвшій образовать довольно сильную общину въ 700 человѣкъ. Къ сожалѣнію этотъ энергичный старокатолическій дѣятель, увлекшись политикой, долженъ былъ оставить Австрію и уѣхать въ Америку, гдѣ онъ въ настоящее время является руководителемъ старокатолической чешской общины въ Чикаго. Оставшаяся же послѣ него община въ Прагѣ распалась, при чемъ часть ея (77 челов.) вступила въ Православновосточную церковь. Въ общемъ въ Австріи досель считается около 50 старокатолическихъ общинъ изъ 25000 душъ съ 19 пасторами [1]). Главнымъ руководителемъ этихъ общинъ считается въ настоящее время Амандусъ Чехъ, имѣющій резиденцію въ Варисдорфѣ какъ главномъ центрѣ старокатолическаго движенія въ Австріи. Доселѣ онъ имѣетъ только пресвитерскій санъ потому, что австрійское правительство, бла-

---

[1]) Корр. Op. cit. S. 135—149. Уже въ началѣ XX в. благодаря этому движенію здѣсь возникли многочисленныя католическія общины изъ нѣмцевъ въ Рорсдорфѣ, Кааденѣ, Ліаботицѣ, Грацѣ, Альгерсдорфѣ, Андритцѣ, Брюкѣ, Эйзенерцѣ, Лейбницѣ, Леобенъ-Донавитцѣ, Предингѣ, Трафойалѣ, Воитсбергѣ, Клагенсфуртѣ, Маришѣ, Шонбергѣ, Модритцѣ, Шольштитцѣ, Ирмсдорфѣ, Меришъ-Остраy, Цешицѣ, Одербергѣ, Ягерондорфѣ, Троппау, Скотшау, Виттковицѣ, Липцѣ, Урфарѣ, Клейнмюнхенѣ и Зальцбургѣ.

годаря происканъ римскихъ католиковъ, упорно отказывается утвердить епископа для старокатоликовъ въ Австріи. Что касается другихъ старокатолическихъ церквей—въ Германіи и Швейцаріи, то онѣ, какъ уже болѣе или менѣе укоренившіяся здѣсь, совершаютъ спокойно свою миссію. Такъ, что касается Германіи, то въ ней, главнымъ образомъ въ Пруссіи, Баваріи, Баденѣ и Гессенѣ, существуетъ до 52 благоустроенныхъ общинъ съ 30—50.000 членами. Находятся онѣ въ настоящее время подъ руководительствомъ епископовъ Деммеля и Моога. Точно также проченъ старокатолицизмъ и въ Швейцаріи. Включая въ себя до 47 общинъ съ 40000 душъ при 36 пасторахъ, онъ находится подъ руководительствомъ епископа Герцога [1]).

Что касается наконецъ Голландіи, то здѣсь старокатолическая церковь, если и не дѣлаетъ быстрыхъ шаговъ во внѣшнемъ развитіи, за то во внутреннемъ отношеніи является наиболѣе прочною отраслью старокатолицизма, какъ уже пережившая долгую исторію. Включая въ себя около 25 благоустроенныхъ общинъ, Голландская церковь находится подъ высшимъ руководительствомъ архіепископа Утрехтскаго Гергарда Гуля, епископа Девентерскаго Николая Спита и епископа Гаарлемскаго І. Ванъ-Тиля [2]).

Какъ вполнѣ сформировавшаяся, старокатолическая церковь, само собою понятно, заботится о научномъ образованіи своего юнаго поколѣнія. Въ разсматриваемомъ отношеніи впереди идетъ швейцарская фракція старокатолицизма, обладающая богословскимъ факультетомъ въ Бернскомъ университетѣ. Созданный еще въ 1874 г., этотъ факультетъ былъ организованъ благодаря энергіи главнымъ образомъ Мюнхенскаго профессора Фридриха. Соотвѣтственно опредѣленіямъ двухъ старокатолическихъ конгрессовъ 1892 и 1897 гг. указанный богословскій старокатолическій факультетъ въ Бернѣ носитъ интернаціональный характеръ: на немъ кромѣ

[1]) Корр. Op. cit. S. 135—138.

[2]) Недавно скончавшагося.

французскаго и нѣмецкаго языковъ читались лекціи на итальянскомъ и чешскомъ языкахъ. Въ настоящее время на этомъ факультетѣ читаютъ лекціи ординарные профессора: Эдуардъ Герцогъ по новозавѣтному экзегесису, Евгеній Мишо по исторіи и догматикѣ, Адольфъ Тюрлингсъ—по догматикѣ, этикѣ и литургикѣ, Филиппъ Вокеръ—по церковной исторіи и церковному праву и экстраординарный профессоръ Яковъ Кунцъ—по ветхозавѣтному экзегесису и пастырскому богословію [1]). Для нѣмецкихъ старокатоликовъ главнымъ центромъ просвѣщенія и доселѣ служитъ г. Боннъ, гдѣ въ 1873 г. былъ основанъ при мѣстномъ университетѣ старокатолическій богословскій факультетъ проф. Реушомъ (ум. въ 1900 г.) и Лангеномъ, къ которымъ потомъ въ 1886 г. примкнулъ еще проф. Менцель (ум. въ 1886 г.). По смерти упомянутыхъ профессоровъ боннскій старокатолическій факультетъ долженъ былъ окончить свое существованіе, потомучто римскій первосвященникъ, въ вѣдѣніи котораго находился и находится богословскій факультетъ боннскаго университета, отказался замѣщать оставшіяся послѣ смерти упомянутыхъ профессоровъ свободными каѳедры. На помощь старокатоликамъ пришла тогда одна пожелавшая остаться неизвѣстной дама, подарившая имъ 1 декабря 1887 года большое зданіе подъ названіемъ Johanneum, которое было превращено въ семинарію-конвиктъ, пріобрѣтшій 17 января 1894 г. права корпораціи. Тогда же преподавателями конвента былъ назначенъ профессоръ д-ръ Фридрихъ Мюльгауптъ по богословію и доцентъ Карлъ Керманъ по исторіи. Съ 15 окт. 1907 г. въ томъ же конвиктѣ начали читать лекціи по новозавѣтному экзегезису и церковному праву (съ 1905 г.) Моогъ и по философіи проф. Кноодтъ. Со смертью послѣдняго (27 января 1889 г.) съ 1 октября 1902 г. лекціи по тому же предмету сталъ читать проф. Гётцъ, назначенный также экстраординарнымъ профессоромъ философіи и въ боннскомъ университетѣ. Съ 1904 г. ему

---

[1]) Kalender 1912 für das altkatholische Haus. S. 50. Сравн. Корр. Op. cit. S. 159.

въ ассистенты былъ причисленъ въ университетѣ и конвиктѣ Рудольфъ Кеуссенъ, въ февралѣ 1906 г. получившій степень доктора философіи; съ 1 декабря 1908 г. онъ однакожъ пересталъ читать лекціи въ университетѣ и остался (съ 15 декабря 1908 г.) профессоромъ только въ конвиктѣ. Принимали участіе въ чтеніи лекцій въ томъ же конвиктѣ время отъ времени еп. Рейнкенсъ, Веберъ и вышедшій изъ старокатолицизма д-ръ Лаухертъ. Въ настоящее время составъ преподавателей въ конвиктѣ слѣдующій: директоромъ состоитъ д-ръ Рудольфъ Кеуссенъ, читающій лекціи по философіи; профессора: д-ръ Карлъ Керманъ по исторіи, д-ръ Георгъ Моогъ по экзегезису и д-ръ Фридрихъ Мюльгауптъ по богословію. Проф. же Гётцъ остается проф. только въ университетѣ. Кромѣ этого нѣмецкіе старокатолики имѣютъ двѣ народныя школы (Volksschülen) въ Дортмундѣ и Эссенѣ [1]). Для голландскихъ старокатоликовъ центромъ просвѣщенія служитъ Амерсфортская семинарія, съ 1885 до 1906 г. руководимая д-ромъ Ванъ-Тилемъ и послѣ его смерти съ 1909 г. проф. Францемъ Кеннинкомъ. Въ настоящее время составъ преподавателей при семинаріи таковъ: президентомъ состоитъ проф. Францъ Кеннинкъ, профессорами:—І. Г. Берендсъ (священникъ въ Гаагѣ) и вмѣсто умершаго 24 августа 1904 г. проф. Веельденбурга, утрехтскій адвокатъ д-ръ А. І. Ванъ-денъ-Бергъ, сначала съ 1 января 1906 г. состоявшій простымъ лекторомъ, потомъ съ осени 1907 г. сдѣлавшійся профессоромъ церковнаго права и апологетики. Префектами здѣсь состоятъ: Петръ Ванъ-Бууренъ и А. Ринкель [2]). Заботясь о просвѣщеніи юношества, представители старокатолицизма, конечно, заботятся вмѣстѣ съ этимъ и объ изысканіи средствъ для этого просвѣщенія. Съ этою цѣлью у нѣмецкихъ старокатоликовъ существуетъ такъ называемый гейдельбергскій стипендіальный фондъ

---

[1]) Kalender für das altkatholische Haus. 1912. S. 48. Сравн. Корр. Op. cit. S. 158–159.

[2]) Kalender für das altkatholische Haus. 1912. S. 51. Сравн. Корр. Op. cit. S. 157—158.

(Heidelberger Stipendienstiftung) съ капиталомъ въ 80000 марокъ, предназначенный къ поддержанію просвѣщенія въ средѣ старокатолическихъ духовныхъ лицъ и къ подкрѣпленію женатыхъ священниковъ. Кромѣ того въ 1893 г. нѣкоторыми благотворителями основанъ былъ другой фондъ въ Мангеймѣ (Mannheim) для поддержанія старокатолическихъ семинарскихъ конвиктовъ (Seminar-Konvict Stiftung). — И наконецъ нѣсколько позднѣе въ 1907 г. въ Мюнхенѣ умершимъ регистраторомъ Максомъ Лангенмантелемъ (Langenmantel) основанъ былъ фондъ въ 20000 марокъ въ пользу дѣтей старокатолическихъ духовныхъ лицъ [1]). Еще лучше дѣло просвѣщенія въ финансовомъ отношеніи обставлено въ Швейцаріи. Здѣсь прежде всего существуетъ спеціальный фондъ для богословско-католическаго факультета (Fonds für die katholisch-theologische Fakultät), созданный въ Бернѣ на средства г-жи Гейманъ (Heymann) въ суммѣ 33,000 марокъ, утвержденный въ 1889 г. правительствомъ. Проценты этого фонда идутъ въ вознагражденіе профессорамъ за лекціи. Кромѣ того правительствомъ Бернскаго кантона на нужды того же богословскаго факультета расходуются 112000 франковъ. Для студентовъ того же богословскаго факультета также существуютъ стипендіальные фонды: а) каѳолическо-богословскаго факультета (около 53765 фр.), ассигнуемый правительствомъ; б) синодальнаго совѣта и г-жи Ленцъ 40000 франковъ; в) наслѣдниковъ умершаго 5-го августа 1899 г. синодальнаго совѣтника Карла Франца Балли Шёненвердъ 25000 франковъ и 4) базельскій фондъ въ 25000 франковъ [2]).

Подобный же фондъ съ тою же цѣлью въ пользу учащихся и учащихъ основанъ и въ Голландіи въ 1884 г..

Прекраснымъ средствомъ для поддержанія и распространенія старокатолицизма служатъ ферейны, библіотеки и залы для чтенія. Изъ такихъ нѣмецкіе старокатолики

---

[1]) Корр. Op. cit. S. 163—164.

[2]) Корр. Op. cit. S. 167.

имѣютъ въ г. Боннѣ ферейнъ Cheruscia,—путемъ прочтенія рефератовъ и лекцій пропагандирующій старокатолическія идеи, и литературный фондъ Press-und Schriftenverein, основанный въ 1888 г. и предназначенный для печатанія сочиненій, преслѣдующихъ также пропагандированіе и защиту старокатолицизма. Изъ библіотекъ наиболѣе цѣнную имѣютъ нѣмецкіе старокатолики въ Баденѣ, находящуюся въ г. Карлсруэ (badische Landesbibliothek), которая образовалась изъ основанной въ 1881 г. и въ 1883 г. перенесенной въ Карлсруэ баденской библіотеки, потомъ усиленной пожертвованіями, особенно г-жи Мильтицъ въ Боннѣ. Она принадлежитъ баденской общинѣ и находится подъ руководствомъ священника Боденштейна. Рядомъ съ этой библіотекой далѣе могутъ быть поставлены: библіотека баварская (des bayerischen Landesverein) въ г. Мюнхенѣ и залы для чтенія (Lesesaal): одна въ Карлсруэ при библіотекѣ и другая въ Боннѣ, открытая съ 1886 г. г-жей Мильтицъ [1]). Подобныя же учрежденія, преслѣдующія образованіе молодого старокатолическаго люда, существуютъ и въ Швейцаріи. Таковы: ферейнъ юныхъ христокатоликовъ (Vereine junger Christekatholiken), открытый въ Цюрихѣ въ 1884 г., включающій въ себя 1400 членовъ и распадающійся на 19 секцій и 9 мѣстныхъ группъ, ферейны христокатоликовъ-студентовъ (Christkatholische Studentenvereine): одинъ въ Бернѣ подъ именемъ Katholika bernensis, возникшій въ 1882 г., другой въ Базелѣ подъ именемъ Katholika basiliensis, появившійся въ 1906 г. и третій въ Цюрихѣ подъ именемъ Katholika turicensis, возникшій въ 1906 г. Какъ и у нѣмецкихъ старокатоликовъ, и у старокатоликовъ швейцарскихъ существуетъ нѣсколько библіотекъ въ общинахъ и ферейнахъ и кромѣ того два освѣдомительныхъ бюро (Auskunftsbureau) для сообщенія свѣдѣній, касающихся старокатолическаго движенія—одно въ Шёненвердѣ, другое въ Каружѣ [2]). Подобныя же учреж-

---

[1]) Корр. Op. cit. S. 164.

[2]) Корр. Op. cit. S. 169–170.

денія существуютъ наконецъ и въ Голландіи, напримѣръ, ферейны: Batavia въ Амерсфортѣ и Petrus Buiys съ лозунгомъ „credo ergo pugno"... И здѣсь существуетъ нѣсколько библіотекъ и залъ для чтенія, напр. „Pascal" въ Утрехтѣ и особый ферейнъ для печатанія сочиненій, пропагандирующихъ старокатолическія идеи съ лозунгомъ „Cor unum et anima una" съ центральнымъ управленіемъ въ Гаарлемѣ [1]).

Литературными органами для ознакомленія съ старокатолицизмомъ служили и служатъ изъ крупныхъ старокатолическихъ изданій—Старокатолическіе календари, въ коихъ можно находить кромѣ свѣдѣній о внѣшнемъ развитіи старокатолическаго движенія свѣдѣнія и чисто вѣроучительнаго характера. Таковы для Германіи Altkatholischer Volkskalender, съ 1911 г. переименованный въ Kalender für das altkatholische Haus, издающійся въ Баденъ-Баденѣ; для Швейцаріи Christkatholischer Hauskalender, начавшій выходить съ 1905 г. (въ Базелѣ); для Австріи Jahrbuch der altkatholischen Kirchgemeinde in Wien, появившійся съ 1912 г. и для Голландіи Oud katholiek jaarboekje voor—издающійся съ 1911 г. Сюда же должна быть причислена нѣкоторое время издававшаяся Altkatholisches Handbüchlein подъ редакціей Зеленка (въ Кемптенѣ), содержащая въ себѣ кромѣ свѣдѣній о внѣшнемъ развитіи старокатолицизма въ Германіи, Швейцаріи, Австріи, Голландіи, Франціи и Соединенныхъ Штатахъ еще свѣдѣнія о сущности старокатолицизма, его задачахъ, цѣляхъ и проч. [2]). Кромѣ этого почти всѣ старокатолическія развѣтвленія имѣютъ слѣдующія мелкія періодическія изданія: въ Германіи: а) Amtliches altkatholisches Kirchenblatt, съ 1878 г. появлявшійся ежегодно, в) Altkatholisches Volksblatt, подъ редакціей проф. Гётца, представляющій изъ

---

[1]) Корр. Op. cit. S. 173—174. Сравн. Kalender 1913. S. 52

[2]) Корр. Op. cit. S. 154—155. Сравн. Kalender 1913 für das altkatholische Haus. S. 49—50.

себя продолженіе издававшагося съ 1875 г. Altkatholische Bote подъ редакціей Мельцера (до 1899 г.) и Деммеля (до 1900 г.); c) Deutscher Merkur подъ редакціей того же проф. Гётца, съ 1899 г. выходившій подъ редакціей д-ра Германа (до 1902 г.), потомъ д-ра Мюльгаупта (до 1907 г.). Кромѣ того въ той же Германіи издавались и издаются болѣе мелкіе листки: Kirchlicher Anzeiger, Katholik, Der Friedensbote. Для швейцарскихъ старокатоликовъ существовали и существуютъ: a) Der Katholik—еженедѣльный журналъ подъ редакціей Герцога, Гшвинда и Гасслера съ 1878 г., представляющій изъ себя продолженіе прежнихъ журналовъ: Katholische Stimme aus den Waldsstätten и съ 1873 года Katholische Blätter; b) Le Sillon de Genève ежемѣсячный журналъ, появившійся вмѣсто Le Catholique national, издававшагося въ 1891—1908 г.г. проф. Мишо, c) Le grain de Genève, выходящій съ 1904 г. подъ редакціей священ. Штейгера 4 раза въ годъ. Для австрійскихъ старокатоликовъ литературными органами служатъ: a) Freie Kirchenstimmen, (два раза) въ мѣсяцъ подъ редакціей Штрахе (Ed. Strache) и Мохмана (Em. Mochmann) вмѣсто Die kirchliche Reform, выходившаго подъ редакціей Арпаси; b) Altkatholische Volksbote подъ редакціей Ферка съ 1911 года (два раза въ мѣсяцъ) вмѣсто прежняго Altkatholische Kirchenbote für Steiermark und Mähren; c) Grobian (два раза въ мѣсяцъ) подъ редакціей І. Кутшера съ 1909 г. вмѣсто прежде бывшаго Deutscher Volksruf Los von Rom подъ редакціей Фр. Буреша; d) Hus для старокатоликовъ славянъ подъ редакціей свящ. Рабана вмѣсто прежнихъ Narodni Katholik и Reform, издававшихся въ 1899—1903 г.г. священникомъ Ишкою; для голландскихъ старокатоликовъ: De Oud-Katholiek при появленіи ежемѣсячный, потомъ съ 1909 г. двухнедѣльный журналъ подъ редакціей Т. Ванъ-Сантена, послѣ него Ванъ-Тиля; для итальянскихъ старокатоликовъ: a) Fra Paolo Sapri ежемѣсячный журналъ вмѣсто прежнихъ La Riforma cattolica и Savanarola, b) Il Labaro del catholico italiano—ежемѣсячный журналъ подъ редакціей священника Ugo Janni (одинъ разъ въ мѣсяцъ); для французскихъ старокатоликовъ: Le Catholique

français ежемѣсячный журналъ (съ 1891 г.) подъ редакціей свящ. Воле; для русскихъ старокатоликовъ: a) Maryavita ежемѣсячный журналъ (прежде двухнедѣльный) съ 1911 г.; в) Wiadomosci Maryawickie, выходящій три раза въ мѣсяцъ; для американскихъ старокатоликовъ: a) Polishneus Reforma еженедѣльный журналъ прежде подъ редакціей епископа Козловскаго; в) Lud еженедѣльный журналъ съ приложеніемъ: Neues Leben; c) La buena Lid ежемѣсячный журналъ; для англійскихъ старокатоликовъ: The English Catholik Standard ежемѣсячный журналъ подъ редакціей Освальда Гикка (Oswald Hicks); для испанскихъ старокатоликовъ: La Luz ежемѣсячный журналъ; для португальскихъ старокатоликовъ: Egregia Lusitana подъ редакціей Діого Касселя (Diogo Cassels); для старокатолической общины на о. Цейлонѣ: Independent Catholik; для старокатоликовъ въ Филиппинахъ: La Verdad и La Iglesia filipina Independente, Revista catholica подъ редакціей Isabelo de los Reyes [1]).

Заботясь объ удовлетвореніи духовныхъ стремленій своихъ обществъ, представители старокатолицизма въ настоящее время проявляютъ не мало энергіи и на урегулированіе экономической стороны общинъ. Такъ въ Германіи въ г. Боннѣ существуютъ: a) Das altkatholische Schwesternhaus (домъ старокатолическихъ сестеръ), предназначенный для бѣдныхъ и больныхъ старокатоликовъ, основанный въ 1889 г. и въ 1896 году получившій права юридической корпораціи, съ 1897 г. принявшій на себя попеченіе и о старокатолическихъ сиротахъ и дѣтяхъ, для коихъ была основана особая школа; в) Das altkatholische Kranken Schwesternheim Amalie von Lasaulx-Haus (женскій пріютъ для старокатолическихъ больныхъ Амаліи Лазо), основанный въ 1890 г. въ Эссенѣ, въ 1893 г. открывшій столовую для дѣтей обоего пола и рукодѣльную школу для дѣвочекъ, въ 1898 г. получившій права юридической корпораціи и въ 1901 г. примкнувшій къ вышеупомяну-

[1]) Корр. Op. cit. S. 177—182. Сравн. Kalender 1913 für das altkatholische Haus. S. 50—52.

тому дому въ Боннѣ; c) Altkatholischer Waisenhausverein (домъ для старокатолическихъ сиротъ), основанный въ 1897 г., членомъ коего можетъ состоять всякій, вносящій не менѣе 1 франка въ годъ и по типу котораго были за симъ учреждены дома въ Эссенѣ, Мескирдѣ, Зингенѣ и Стулингелѣ; d) Altkatholische Kranken Schwesternhäuser (дома для больныхъ старокатоликовъ), находящіеся въ Констанцѣ, Боннѣ, Мескирдѣ, Стулингенѣ и Зингенѣ; e) Witwen-und Waisen-Kasse altkatholischer Geistlicher Deutschlands (кассы старокатолическихъ вдовъ и сиротъ лицъ духовныхъ), существующія въ Карлсруэ (съ 1891 г.) и въ Боннѣ (съ 1899 г.) и съ 1905 г. получившія права корпораціи, члены которыхъ дѣлятся на три разряда: полноправные, внесшіе 200 марокъ заразъ и 40 м. ежегодно, почетные, внесшіе 100 марокъ заразъ, и обыкновенные, вносящіе три марки ежегодно; f) Altkatholischer Sterbenkassenverein (касса для умершихъ старокатоликовъ) подъ названіемъ: Charitas, возникшая въ Гейдельбергѣ въ 1888 г., членами коего можетъ быть всякій въ возрастѣ отъ 20—50 лѣтъ съ платою отъ 1,50 мк. до 3,50 и сверхъ того по случаю каждаго смертнаго случая 12 пфениговъ [1]); g) Pensions-und Unterstützungskasse (пенсіонная и вспомогательная касса духовныхъ лицъ), существующая съ 1870 г. и составляющаяся изъ добровольныхъ и обязательныхъ взносовъ духовныхъ лицъ; h) Fonds zur Ergänzung und Erhöhung des Einkommens der Seelsorger (фондъ для увеличенія доходовъ духовныхъ лицъ), основанный въ 1887 г. синодомъ и составляющійся изъ обязательныхъ взносовъ общинъ, церковныхъ сборовъ и съ процентовъ съ земельныхъ владѣній (Zinsen des Grundstocks); i) Bischofsfonds (епископскій фондъ), основанный въ 1883 г. въ знаменованіе 10 лѣтняго епископствованія Рейнкенса, имъ обращенный на нужды различныхъ старокатолическихъ общинъ; j) Bischof Reinkensfonds (фондъ епископа Рейнкенса), основанный синодомъ въ 1896 г. по случаю смерти епископа Рейн-

[1]) Послѣ смерти члена этого общества его родственникамъ выдается на погребеніе 100—300 марокъ.

кенса и достигшій значительной суммы въ 27000 марокъ и также потомъ обращенный на различныя нужды въ пользу старокатолическихъ общинъ; k) Diasporafonds (миссіонерскій фондъ) основанный синодомъ 1909 г. и имѣющій своею цѣлью усиленіе средствъ на распространеніе старокатолицизма [1]).

Подобныя же учрежденія существуютъ и у швейцарскихъ старокатоликовъ, напр., a) Vereine freisinniger Katholiken (ферейны свободныхъ католиковъ), поставившіе задачею—основаніе новыхъ старокатолическихъ общинъ, подготовленіе церковныхъ собраній, семейныхъ вечеровъ и проч.; b) Frauen-vereine (женскіе ферейны), преслѣдующіе тѣже цѣли, что и у нѣмецкихъ старокатоликовъ; c) Hülfsverein (ферейнъ вспомоществованія), представляющій изъ себя нѣчто въ родѣ ферейна діаконисъ, предназначенный для вспоможенія больнымъ и бѣднымъ; d) Verein für die christkatholische Diaspora (ферейнъ для распространенія старокатолицизма), имѣющій своею цѣлью вспоможеніе разсѣяннымъ въ различныхъ странахъ старокатоликамъ, распространеніе старокатолицизма путемъ рефератовъ и сочиненій и матеріальное вспомоществованіе бѣднымъ; e) Kirchen Chorverein съ Musik-kommission (ферейнъ для церковнаго хорового пѣнія), предназначенный къ улучшенію и поддержанію церковнаго пѣнія и f) Sterbekassenvereine (ферейнъ для умершихъ), имѣющій то же назначеніе, что и у нѣмецкихъ старокатоликовъ [2]).

Подобно нѣмецкимъ и швейцарскимъ старокатоликамъ и старокатолики австрійскіе имѣютъ: a) Verein Pastoren (ферейнъ пасторовъ), возникшій съ 15 іюня 1884 г. вмѣсто ранѣе существовавшаго Verein altkatholischen Fortschritts—freunde (ферейна старокатолическихъ друзей прогресса), имѣющій задачей своей распространеніе и подкрѣпленіе старокатолической церкви; b) Kaiser Franz-Iosef-Unterstüt-

---

[1]) Kopp Op. cit. S. 166–170. Сравн Kalender 1913 für das altkatholische Haus. S. 50—52.

[2]) Kopp. Op. cit. S. 159 163. Сравн. Kalender 1913 für das altkatholische Haus. S. 50—52.

zungsfonds zur Bekleidung armer Schulkinder (ферейнъ Императора Франца Іосифа для доставленія одѣянія бѣднымъ дѣтямъ), учрежденный въ 1910 г. вмѣсто прежде существовавшаго ферейна: „Lasset die kleinen zu Mir kommen“ по случаю 80-лѣтняго дня рожденія Императора Франца Іосифа; c) Verein der Kinderfreunde (ферейнъ друзей дѣтей), возникшій съ 1875 года; d) Orchesterbund (музыкальный ферейнъ); e) Frauenverein (ферейнъ женщинъ) для украшенія храмовъ, изготовленія елокъ въ Праздникъ Рождества Христова; f) Krankenschwesternhaus mit Waisenstift (домъ для больныхъ съ убѣжищемъ для вдовъ), основанный синодомъ въ 1908 г. по случаю 60-лѣтняго дня рожденія императора Франца Іосифа; фонды: для старцевъ—духовныхъ, въ честь епископа (Bischofsfond), для построенія церквей, священническихъ домовъ и др. Голландскіе старокатолики имѣютъ: Oud-Katholiek Onderstеuningsfond (вспомогательный ферейнъ), основанный въ 1887 г. для поддержанія старокатолическихъ интересовъ въ Голландіи, состоящій изъ 20 мѣстныхъ ферейновъ, включающій въ себя свыше 1000 членовъ, въ 1887 г. получившій права корпораціи и рядъ фондовъ для вспомоществованія бѣднымъ, въ частности дѣтямъ. Таковы напримѣръ, основанный въ 1908 г. a) Verein für Kinderschutz (ферейнъ для защиты дѣтей); b) Erholungsheim für Kinder (ферейнъ для доставленія отдохновенія дѣтямъ); c) Verein „Tabita“ въ пользу вообще бѣдныхъ; d) Arbeiterverein (ферейнъ для рабочихъ); e) Junglingsvereine (ферейны юношей), находящіеся во многихъ (9) городахъ Голландіи: Амстердамѣ, Арнгемѣ, Дельфтѣ, Эгмондѣ и др.; f) Kirchen-Chorvereine и Gesangvereine (ферейны церковнаго пѣнія); g) Frauenvereine (ферейны для женщинъ) и мн. др. Подобныя же учрежденія существуютъ и въ остальныхъ отрасляхъ старокатолицизма: итальянской, французской и американской [1]).

---

[1]) Итальянскіе старокатолики имѣютъ Kinderasyl (убѣжища для дѣтей) въ Давидонѣ и Пьяченцѣ, госпитали въ Арронѣ съ сестрами милосердія, ферейнъ юношей подъ названіемъ: Gir Savanarola въ

Хотя матеріальное положеніе старокатоликовъ съ самаго возникновенія ихъ движенія и по настоящее время находится въ весьма неудовлетворительномъ положеніи, тѣмъ не менѣе они продолжаютъ строительство храмовъ, возникающихъ одинъ за другимъ, вполнѣ справедливо соображая, что храмы являются не только мѣстомъ молитвы, но и мѣстомъ укрѣпленія въ вѣрующихъ старокатолическихъ идей [1]).

Фоджіа и въ Санъ-Ремо, многочисленные женскіе ферейны и проч. Во Франціи, не взирая на слабое развитіе здѣсь старокатолицизма, существуютъ: ферейны юношей и женщинъ „Dorkas“ для вспомоществованія бѣднымъ; въ Америкѣ госпиталь Св. Антонія (Antoniusspital) съ 1902 г.; дома для сиротъ, домъ для старцевъ (Greisenasyl), дома для женщинъ, юношей и проч.

[1]) У нѣмецкихъ старокатоликовъ напр. возникли храмы въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ 1874 г. въ Симбахѣ, въ 1877 г. въ Гагенѣ, въ 1884 г. въ Мюнхенѣ, въ 1890 г. въ Гесслохѣ, въ 1892 г. въ Целлѣ и Виттенѣ, въ 1893 г. въ Заабрюккенѣ, въ 1894 г. въ Крефельдѣ, въ 1895 г. въ Пассау, въ 1897 г. въ Карлсруэ, въ 1898 г. въ Каттовицѣ, въ 1900 г. въ Висбаденѣ, въ 1901 г. въ Оффенбахѣ и Готтесбергѣ, въ 1907 г. въ Кёльнѣ, въ 1910 г. въ Кобленцѣ. Предполагается открытіе храмовъ въ Каменѣ, Дюссельдорфѣ, Аугсбургѣ, Цвейбрюккенѣ, Фюртвагенѣ, Маннгеймѣ, Нюрнбергѣ, Вальденбургѣ и др. Тоже самое находимъ и у швейцарскихъ старокатоликовъ: здѣсь открыты храмы: въ 1892 г. въ Люцернѣ, въ 1895 г. въ Галленѣ, въ 1902 г. въ Гренхелѣ и Эрликонѣ, въ 1904 г. въ Билѣ, въ 1909 г. въ Тимбахѣ, въ 1901 г. въ Винтертурѣ, въ 1908 г. въ Монтре и Лозаннѣ, въ 1910 г. въ Роршахѣ и пр. Подобную же энергію обнаруживаютъ и австрійскіе старокатолики, въ 1874 г. устроившіе храмъ въ Варисдорфѣ, въ 1890 г. въ Дессендорфѣ и Тифенбахѣ, въ 1893 г. въ Ридѣ, въ 1895 г. въ Швацъ-Гостомицѣ, въ 1897 г. въ Мейстердорфъ-Ульрихсталѣ, въ 1901 г. въ Шонлиндѣ, въ 1902 г. въ Каблонцѣ, въ 1904 г. въ Штейермаркѣ и Рейтендорфѣ. Предполагается постройка и освященіе храмовъ: въ Грацѣ, Іозефсталѣ, Мэришъ-Шонберѣ, Фридландѣ и пр. У голландскихъ старокатоликовъ построены и открыты храмы: въ 1886 году въ Эгмондѣ, въ 1889 г. въ Гильферсумѣ, въ 1890 г. въ Шмунденѣ, въ 1908 г. въ Энкгунценѣ и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ строятся старокатоликами и дома для священнослужителей, напр. у нѣмецкихъ старокатоликовъ выстроены: въ Карлсруэ, Зингенѣ, Фуртвангенѣ, Готтесбергѣ, Кёльнѣ и Блюмбергѣ, у австрійскихъ старокатоликовъ въ Варисдорфѣ, Аристорфѣ, Дессендорфѣ и Каблонцѣ и проч. Корр. Op. cit. S. 166. 170. 171—173.

Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ и то обстоятельство, что при многихъ вновь строющихся храмахъ старокатолики строятъ и жилища для духовенства, желая, чтобы оно не бѣдствовало и всю свою энергію сосредоточивало на пастырскомъ служеніи.

Вмѣстѣ съ внѣшнимъ ростомъ и во внутреннемъ развитіи старокатолицизма въ новѣйшее время замѣтны симптомы болѣе или менѣе отраднаго свойства. Возникшее какъ рѣзкій протестъ противъ римскаго католицизма, старокатоличество въ своемъ внутреннемъ развитіи, какъ и слѣдовало ожидать, могло удариться въ противоположную крайность при раскрытіи нѣкоторыхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ—склониться къ протестантизму. Такой характеръ получило ученіе нѣкоторыхъ его представителей о церкви, о таинствахъ, о призываніи и почитаніи святыхъ, о тайной исповѣди и пр. На это было обращено вниманіе русскихъ богослововъ, интересующихся старокатоличествомъ, результатами чего была возгорѣвшаяся полемика между представителями православной и старокатолической богословской науки. Отсюда появленіе въ старокатоличествѣ въ самое послѣднее время нѣсколькихъ трудовъ, посвященныхъ спеціально раскрытію вопроса о взаимоотношеніи между старокатолицизмомъ и протестантствомъ, весьма интересныхъ для всѣхъ православныхъ людей, слѣдящихъ за настоящимъ движеніемъ. Таковы изслѣдованія: M. Kopp'a. 1) „Altkatholicismus und Protestantismus. Bern. 1909“; 2) „Der Altkatholicismus in Deutschland“ (Internationale kirchliche Zeitschrift 1912. Erstes Heft. S. 87—99; drittes Heft. S. 345—390; viertes Heft. S. 384—531) и его же ранѣе цитированное изслѣдованіе: „Die altkatholische Bewegung der Gegenwart, deren Ursprung, Entwicklung und Ziel in 50 Fragen und Antworten. Bern. 1911“; Dr. E. Zierngiebl'я. „Zur religiösen Frage. München. 1911“; Moog'a. „Die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. Bonn. 1909“; Prof. Michaud. „L'ancien-catholicisme et protestantisme“ (Revue internationale de théologie. 1900. S. 673—690) съ ранѣе появившимися работами: „Ni ultramontains, ni gallicans, ni protestants, mais catholiques“ (Re-

vue internationale de théologie. 1897. S. 770—789) и „Anciens catholiques et protestants“ (Revue intern. de théologie. 1899. S. 66—94) и др.

Особенно большое значеніе въ разсматриваемомъ отношеніи имѣютъ изслѣдованія Коппа, такъ какъ изъ нихъ можно видѣть то, что представляло изъ себя старокатоличество по сравненію съ римскимъ католицизмомъ и протестантствомъ съ самаго же начала его существованія, по какимъ мотивамъ возникло оно, какія цѣли преслѣдовало и преслѣдуетъ и проч. Задаваясь первымъ изъ указанныхъ вопросовъ, т. е. вопросомъ о томъ, по какимъ мотивамъ возникло старокатоличество, Коппъ и другіе поименованные старокатолическіе богословы доказываютъ, что мотивы возникновенія ихъ движенія существенно отличаются отъ мотивовъ, вызвавшихъ появленіе протестантства. Главнымъ мотивомъ возникновенія протестантства, по ихъ мнѣнію, послужило неправильное рѣшеніе въ римской церкви чисто практическаго вопроса о спасеніи, главнымъ мотивомъ къ возникновенію старокатоличества послужило неправильное рѣшеніе въ той же церкви чисто теоретическаго вопроса о томъ, какое ученіе въ христіанской церкви должно быть признаваемо вселенскимъ ученіемъ. Римская церковь на Ватиканскомъ соборѣ 1870 г. утвердила неправильное рѣшеніе указаннаго вопроса, поскольку на этомъ соборѣ санкціонировала новыя ученія, которыхъ нельзя признать „христіанскими, каѳолическими, истинными и спасительными“ и которыя напротивъ являются „нехристіанскими, некаѳолическими, ложными и неспасительными“. Старокатолики, по Коппу, соотвѣтственно ихъ убѣжденіямъ не могшіе признать этихъ новыхъ вѣроученій и въ силу того высказавшіе протестъ противъ нихъ, были признаны духовными владыками римской церкви отлученными, т. е. исключенными изъ нея. Этимъ по Коппу и было положено начало существованію старокатолицизма, какъ самостоятельнаго религіознаго движенія. Такъ какъ всѣ епископы, боровшіеся на Ватиканскомъ соборѣ противъ утвержденныхъ на указанномъ соборѣ вѣроученій одинъ за другимъ подчинились римскому перво-

священнику, то старокатолики „были вынуждены избрать себѣ епископа, сдѣлать шаги къ созданію собственныхъ общинъ и стремиться къ государственному признанію ихъ католиками, дабы сохранить за собою законныя права на церковныя зданія и церковныя бенефиціи. Въ противномъ случаѣ имъ пришлось бы отказаться отъ удовлетворенія своихъ самыхъ необходимыхъ религіозныхъ потребностей, отъ всякаго прочнаго противодѣйствія (папству) и предоставить римской куріи полную свободу въ насажденіи среди молодого поколѣнія старокатоликовъ вѣры въ новыя ложныя ученія и чрезъ это отдѣлять дѣтей отъ родителей“ [1].....

Новыми ученіями, изъ-за которыхъ старокатолики отдѣлились отъ римской церкви, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, являются: 1) ученіе, что „папа обладаетъ не только высшимъ наблюденіемъ, но и полною непосредственною юрисдикціонною властью надъ всею церковью какъ въ вопросахъ вѣры и нравственности, такъ и въ вопросахъ дисциплины и управленія, въ силу чего съ одной стороны епископы, по Коппу, являются лишь простыми викаріями папы, съ другой вѣрующіе въ политическихъ и соціальныхъ вопросахъ, имѣющихъ то или иное отношеніе къ нравственности, должны безпрекословно слѣдовать папскимъ указаніямъ“; 2) ученіе, что „папа, если говоритъ ex cathedra, т. е. если въ отправленіи своего служенія какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ обнародываетъ въ силу присущей ему высшей апостольской власти вѣро-и нраво-ученіе, то онъ благодаря Божественной, во св. Петрѣ ему обѣтованной, помощи владѣетъ тою непогрѣшимостью, которой хотѣлъ наградить Божественный Искупитель Свою церковь при рѣшеніи вопросовъ вѣры“, и что поэтому „такія рѣшенія его (папы) сами по себѣ, а не въ силу согласія церкви, не подлежатъ улучшенію (unverbesserlich), т. е. не могутъ

[1]) Kopp. Die altkatholische Bewegung der Gegenwart, deren Ursprung, Entwicklung und Ziel in 50 Fragen und Antworten. Bern. 1911. S. 7—9.

подлежать измѣненіямъ....., такъ что папа, что̀ касается его учительской власти, поставляется выше всей церкви, которая, по истинно христіанскому ученію, собственно является носительницею непогрѣшимости (Мѳ. 16, 18)“ [1])...

Подобное ученіе о власти римскаго епископа, по Коппу, не можетъ быть признано истиннымъ и 1) потому, что „самъ Христосъ“ въ многочисленныхъ мѣстахъ (Мѳ. 20, 25—27; 23, 8—12; Іоанна 15, 1—8; 14, 6; Мѳ. 28, 20; Іоан. 14, 26; 16, 13) „запретилъ своимъ апостоламъ стремиться къ такому господству въ церкви, какое усвояютъ себѣ папы въ силу новыхъ вѣроопредѣленій“, каковое запрещеніе имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что „признанное отъ Христа непозволительнымъ для Его первыхъ учениковъ“... тѣмъ „менѣе позволительно для Его позднѣйшихъ послѣдователей, какъ уступающихъ по силѣ вѣры и любви Его первымъ ученикамъ“, и 2) потому, что „мѣста христіанскаго Откровенія, на которыхъ Ватиканскимъ соборомъ утверждается ученіе о папской власти (Мѳ. 16, 16; Іоан. 21, 15; Луки 20, 31), не имѣютъ отношенія къ преемникамъ св. Петра, являются ли послѣдніе достойными или недостойными людьми, такъ какъ эти мѣста имѣютъ личный характеръ: относятся къ отдѣльнымъ событіямъ изъ жизни св. Петра“... Все сказанное, по мнѣнію Коппа, имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что утверждаемое папистами пониманіе приведенныхъ мѣстъ Св. Писанія не согласуется съ тѣми основоначалами, которыя „самою (римскою) церковью выставляются какъ руководственныя начала при истолкованіи Св. Писанія“. Именно по опредѣленію собора Тридентскаго и вѣроизложенію Пія IV Св. Писаніе должно быть понимаемо въ такомъ смыслѣ, какой за нимъ утверждала и утверждаетъ церковь и какъ его понимали отцы церкви въ ихъ совокупности, соотвѣтственно существующему въ древней церкви принципу преданія, изложенному первоначально въ 440 г. Викентіемъ Лиринскимъ и засвидѣтельствованному св. Иринеемъ Ліонскимъ и Тертулліаномъ, по коему (принципу) „истинно каѳолическимъ

[1]) Корр. Op. cit. S. 10—11.

ученіемъ должно быть признано лишь такое ученіе, которое ведетъ свое начало отъ Христа и апостоловъ и въ которое вѣровали всегда, всюду и всѣ". Въ полное противорѣчіе этому древнему принципу ни одинъ отецъ церкви, по Коппу, не излагалъ мѣстъ св. Писанія въ томъ смыслѣ, что апостолу Петру усвоены господство и непогрѣшимое учительство въ церкви, которыя за симъ должны отъ него перейти къ епископамъ Рима какъ его преемникамъ [1]).

Правда, по Коппу, намеки на ученіе Ватиканскаго собора встрѣчались еще въ V вѣкѣ, но какъ болѣе или менѣе оффиціальное вѣроученіе оно начало распространяться на западѣ лишь съ IX вѣка съ помощью цѣлаго ряда поддѣлокъ и вымысловъ и при томъ насильственными мѣрами. Принятое въ XIII вѣкѣ въ учебныя руководства (Lehrbücher) по догматикѣ и исторіи, указанное ученіе однако-жъ и послѣ того не находило для себя всеобщаго признанія, такъ какъ не только восточная церковь никогда не признавала этого ученія за ученіе каѳолическое, но также и въ западной церкви встрѣчались личности, отвергавшія его. Не можетъ быть признано состоятельнымъ ученіе папистовъ о главенствѣ ап. Петра, утвержденное Ватиканскимъ соборомъ, и потому, что рѣшительно противорѣчитъ ученію какъ этого, такъ и другихъ апостоловъ. Видно это прежде всего изъ того, что самъ апостолъ Петръ отнюдь „не признавалъ себя господиномъ и верховною главою церкви", о чемъ свидѣтельствуютъ многочисленные факты изъ его апостольской дѣятельности, напр. въ Самаріи (Дѣян. 8, 14), въ Кессаріи (Дѣян. 11, 2), въ Іерусалимѣ (Дѣян. 15, 22) и проч. О томъ же говорятъ далѣе свидѣтельства и другихъ апостоловъ, особенно ап.

[1]) Въ доказательство справедливости этихъ своихъ положеній Коппъ ссылается на истолкованіе приводимыхъ папистами мѣстъ Священнаго Писанія, т. е. Мѳ. 15, 18; Іоан. 21, 15; Луки 21, 31 блаж. Августиномъ, блаж. Іеронимомъ, Гавдентіемъ Бриксійскимъ, Тертуліаномъ, св. Кирилломъ Александрійскимъ, Бедою Достопочтеннымъ, св. Кипріаномъ Карѳагенскимъ, блаж. Ѳеодоритомъ, папою Агаѳономъ и проч. Корр. Op. cit. S. 18–27.

Павла, который „не только неоднократно утверждаетъ свое полное равенство съ апостоломъ Петромъ (Гал. 1, 11—18; 2 Кор. 11, 5; 12, 11; 1 Кор. 12, 28 и др.), но и даже противостоитъ ап. Петру за его зазорное (tadelnswertes) поведеніе къ антіохійскимъ христіанамъ изъ язычниковъ, сдѣлавъ это въ присутствіи всѣхъ (Гал. 11, 11)".

Нельзя на основаніи того же св. Писанія, по взгляду Коппа, утверждать и ученія объ епископствѣ ап. Петра въ Римѣ. Приводимое въ подтвержденіе его мѣсто изъ 1 посланія ап. Петра (1 Петра 5, 13), въ коемъ яко бы Римъ именуется Вавилономъ (по толкованіямъ папистовъ), ничего не доказываетъ, ибо „если бы св. Петръ дѣйствительно былъ епископомъ Рима, то ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ объ этомъ сдѣлалъ бы упоминаніе. Возможно лишь то, что ап. Петръ нѣкоторое время предъ своей смертью дѣйствовалъ въ Римѣ, въ особенности если истинно то преданіе, что ап. Петръ и Павелъ претерпѣли здѣсь мученическую смерть".... Противъ древности ватиканскихъ опредѣленій, по взгляду Коппа, говоритъ далѣе и св. Преданіе. Такъ отецъ церковной исторіи, еп. Евсевій Кесарійскій (314—340), ничего не знаетъ ни о юрисдикціонномъ примативѣ ап. Петра, ни о такомъ же примативѣ римскихъ епископовъ надъ всею церковью, но каждая церковь, по его взгляду, упорядочиваетъ свои дѣла независимо отъ Рима. О томъ же свидѣтельствуетъ и св. Ириней Ліонскій особенно своимъ отношеніемъ къ происходившимъ во 2 вѣкѣ спорамъ о времени празднованія Пасхи. Превратно приводимое въ опредѣленіяхъ Ватиканскаго собора мѣсто изъ Иринея Contra haer. L. III. cap. 3, по мнѣнію Коппа, говоритъ не объ учительной непогрѣшимости римскаго епископа, а лишь о томъ, что „вѣрующіе, стекаясь въ римскую общину изъ различныхъ странъ, поддерживали сохраненіе въ ней существовавшаго во всемъ мірѣ апостольскаго преданія", на что указываетъ, по мнѣнію старокатолическаго ученаго, латинскій текстъ приведеннаго мѣста [1]). О томъ же, па-

[1]) „ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, qui sunt undique fide-

конецъ, свидѣтельствуетъ, по Коппу, и св. Кипріанъ Карѳагенскій, который, называя епископа римскаго просто „товарищемъ“ и „братомъ“, объ епископскомъ служеніи утверждаетъ, что оно „едино и недѣлимо“ и потому каждый отдѣльный епископъ, хотя имѣетъ подъ своей властью только часть паствы, тѣмъ не менѣе въ своемъ служеніи (Amt) обладаетъ всею полнотою епископства. Отсюда „единство коллегіума епископовъ для св. Кипріана не представляетъ изъ себя чего либо юридическаго, посредствуемаго чрезъ епископа римскаго, но основывается на свободномъ водительствѣ (Walten) Божественнаго Духа въ сердцахъ людей, который открываетъ всю полноту Своего свѣта всей совокупности епископовъ, связуя ихъ союзомъ мира и любви“ [1])....

Рѣшительно говоритъ противъ ватиканскихъ опредѣленій, по взгляду Коппа, и исторія вселенскихъ соборовъ, поскольку явно свидѣтельствуетъ о томъ, что соборная власть за періодъ вселенскихъ соборовъ ставится выше власти папской. Въ доказательство этого старокатолическій ученый приводитъ и то, что вселенскіе соборы собирались не папами, а императорами, и то, что папы хотя иногда посылали свои посланія на соборы, но эти посланія не сразу были принимаемы отцами, но подвергались испытанію и потомъ уже были или принимаемы, какъ было напр. съ посланіемъ папы Льва I-го на Халкидонскомъ соборѣ 451 года, или отвергаемы, какъ было напр. съ посланіемъ Гонорія на 6 вселенскомъ соборѣ 680 г., и то, что самыя постановленія соборовъ были утверждаемы не папами, а императорами, усвоявшими соборнымъ постановленіямъ при посредствѣ особыхъ эдиктовъ характеръ государственныхъ законовъ, и то, что сами соборы уста-

---

les, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio“ по русски: „такъ какъ съ этою церковью по причинѣ ея высокаго премущественнаго положенія каждая церковь, т. е. вѣрующіе отовсюду во взаимообщеніе вступаютъ, то въ ней всегда этими вѣрующими сохраняется апостольское преданіе“. Корр. Op. cit. S. 41—42.

[1]) Корр. Op. cit. S. 40—42.

навливаютъ полное равенство римскихъ епископовъ съ другими христіанскими епископами, напр. первый вселенскій соборъ 6-мъ правиломъ усвояетъ епископамъ Александріи, Антіохіи и другимъ въ ихъ областяхъ тѣже права, что и римскому епископу въ его области, второй вселенскій соборъ 2-мъ правиломъ утверждаетъ самостоятельность отдѣльныхъ епархій въ границахъ, намѣченныхъ для нихъ, четвертый вселенскій соборъ 28 правиломъ утверждаетъ полное равенство константинопольскаго патріарха съ римскимъ епископомъ.

Эти теоретическія опредѣленія, относящіяся къ первымъ вѣкамъ христіанства, нашли для себя, по Коппу, и практическія подтвержденія. Видно это съ особенною ясностью изъ того, что папа Гонорій (625—38) былъ осужденъ тремя вселенскими соборами (6, 7 и 8) въ силу его ложнаго ученія. Это осужденіе Гонорія признали также и папы, о чемъ свидѣтельствуетъ вѣроизложеніе, которое подписывали всѣ римскіе епископы до XI столѣтія при ихъ вступленіи на папскій тронъ и въ которомъ содержалось отверженіе ученія Гонорія какъ еретическаго. Принимая во вниманіе эту подпись подъ указаннымъ вѣроизложеніемъ, представители римской церкви, въ томъ числѣ знаменитый Бонифацій апостолъ Германіи, утверждали, что „римскіе епископы, какъ могущіе уклоняться отъ вѣры, стоятъ ниже соборовъ“. Тотъ же взглядъ на римскаго епископа утверждается и въ позднѣйшее время. Соборъ въ Констанцѣ (1414—18) напр. „безъ всякаго противодѣйствія постановилъ“, что „онъ свою власть имѣетъ непосредственно отъ Христа“ и что ему „обязанъ повиноваться всякій, хотя бы онъ былъ облаченъ даже и папскимъ достоинствомъ, въ дѣлахъ вѣры, прекращенія схизмы и улучшенія церкви во главѣ и членахъ“, каковое постановленіе, подтвержденное соборомъ Базельскимъ (1431), получило потомъ силу закона во Франціи благодаря прагматической санкціи 1682 года, въ Германіи благодаря постановленіямъ Майнцскаго рейхстага 1439 года. Противъ ученія о папскомъ главенствѣ и непогрѣшимости далѣе, по Коппу, свидѣтельствуетъ и тотъ фактъ, что „по ука-

заніямъ исторіи существовали отдѣльныя помѣстныя христіанскія церкви, бывшія отъ начала и долгое время совершенно свободными отъ всякаго римскаго вліянія и подчиненія Риму—именно церкви: армянская, сирійская, въ Месопотаміи.., эфіопская или абиссинская, ирская, древне-британская и даже входившія въ составъ римскаго патріархата церкви: франкская при Меровингахъ, испанская при вестготахъ и африканская послѣ ниспроверженія имперіи вандаловъ". О томъ же говоритъ за симъ и тотъ фактъ, что по указаніямъ исторіи вѣроучительныя рѣшенія различныхъ папъ находились въ прямомъ противорѣчіи частью другъ съ другомъ, частью съ признанными ученіями церкви. Напр. „папы Геласій (492—496) и Симмахъ (498—514) учили о самостоятельности духовной и свѣтской власти въ ихъ сферахъ", но Бонифацій VIII опредѣлилъ, что „всякому человѣческому творенію (а значитъ и свѣтской власти) необходимо для спасенія подчиненіе римскому папѣ"..., Целестинъ III призналъ расторжимымъ бракъ, если одинъ изъ супруговъ зараженъ ересью и потому Урбанъ V расторгалъ бракъ преданнаго анаѳемѣ герцога Барнабо Висконти; Иннокентій III и Адріанъ VI напротивъ отвергли рѣшеніе Целестина и также соборъ Тридентскій объяснилъ, что браки нерасторжимы даже и при еретичествѣ одного изъ супруговъ; Іоаннъ XXII отвергъ ученіе Николая III относительно евангельской нищеты, къ которой стремились францисканцы, признавъ оное ученіе еретическимъ и потому осудилъ сочиненія многихъ францисканскихъ теологовъ, трактующихъ о нищетѣ, напр. L'Oliva; напротивъ Сикстъ IV призналъ сочиненія L'Oliva православными; Евгеній IV въ своихъ догматическихъ декретахъ къ армянамъ отъ 22 ноября 1439 года казательно совершенія таинствъ: конфирмаціи, покаянія и особенно священства высказалъ положенія, которыми уничтожалось значеніе за этими таинствами при прежнемъ совершеніи ихъ. Если напр. признать правильнымъ его утвержденіе, будто возложеніе рукъ вмѣстѣ

[1]) Корр. Op. cit. S. 42—46.

съ молитвою не составляетъ существа таинства священства, что „матерія его будто бы составляетъ доселѣ не бывшее въ употребленіи дарованіе посвящаемымъ сосудовъ, то слѣдуетъ признать, что въ продолженіе цѣлой тысячи лѣтъ во всемъ христіанскомъ мірѣ не существовало истинныхъ посвященій во епископовъ и священниковъ, и слѣдовательно въ церкви не было истиннаго апостольскаго преемства“... Противъ ватиканскихъ опредѣленій далѣе, по Коппу, говоритъ и то обстоятельство, что „утверждаемое въ нихъ ученіе является опаснымъ для государственной жизни, такъ какъ согласно опредѣленіямъ этого собора, будто папа непогрѣшимъ въ вопросахъ не только вѣры, но и нравственности, послѣднему усвояется вся полнота власти не только въ церковной, но и въ государственной жизни..., въ силу чего онъ признается господиномъ какъ первой такъ и второй“. Потому то въ оффиціальномъ органѣ куріи „Civiltà cattolica“ отъ 18 марта 1871 г. говорится: „папа является высшимъ судьей (Richter) гражданскихъ законовъ. Въ немъ, какъ центрѣ, сосредоточены всѣ власти: духовная и свѣтская, поскольку онъ, будучи представителемъ Христа, является не только вѣчнымъ священникомъ, но и также царемъ царей“.. Равнымъ образомъ и папа Пій X въ своей рѣчи кардиналамъ отъ 9 ноября 1903 г. говорилъ: „каждый разумный человѣкъ понимаетъ, что папа не можетъ изъ содержанія своего учащаго служенія устранять политику“.... Вполнѣ естественнымъ, по взгляду Коппа, является то обстоятельство, что многіе изъ папъ: Григорій VII и IX, Иннокентій III и IV, Бонифацій VIII и Павелъ IV въ своихъ вѣроучительныхъ актахъ заявляли, что имъ принадлежитъ неограниченная власть надъ всѣми государствами и обществами“... Въ особенности въ разсматриваемомъ отношеніи, по взгляду Коппа, знаменательны буллы „Unam sanctam“ Бонифація VIII отъ 18 ноября 1302 года и Павла IV „Cum ex apostolatus officio“ отъ 18 апрѣля 1559 года, Пія IX-го „Syllabus“ отъ 1864 года и другія [1]).

[1]) Корр. Op. cit. S. 53—59.

Будучи опасными вообще для государственной жизни, ватиканскія опредѣленія, по взгляду Коппа, опасны для спасенія и каждаго отдѣльнаго вѣрующаго, поскольку принимающіе эти вѣроопредѣленія, должны „при отрицаніи своего богоподобнаго достоинства въ важнѣйшихъ событіяхъ жизни отказаться отъ собственной воли и собственнаго убѣжденія и вмѣсто полной преданности Христу и достигаемаго во Христѣ поклоненія Богу въ Духѣ и истинѣ, свое спасеніе искать въ слѣпомъ повиновеніи грѣшному человѣку“... И наконецъ ватиканскія опредѣленія, по взгляду Коппа, не могутъ быть приняты и по чисто формальнымъ основаніямъ, поскольку соборъ, на которомъ утверждены эти опредѣленія, не можетъ быть признанъ представляющимъ собою вселенскую церковь—и потому, что на немъ отсутствовали восточные епископы, протестанты и другіе не католики, въ силу чего ватиканскій соборъ является только частнымъ соборомъ римско-католической церкви, не могшимъ въ своихъ рѣшеніяхъ представлять свидѣтельствъ всей церкви,—и потому, что совершавшееся на немъ дѣлопроизводство было незаконнымъ, каковая незаконность соборнаго дѣлопроизводства сказывалась и на томъ, что въ пригласительномъ посланіи папы отъ 29 іюня 1868 года совсѣмъ не говорилось, что на соборѣ будетъ разсматриваемо ученіе о папскомъ главенствѣ, въ силу чего будущіе члены собора не имѣли возможности поразмыслить по данному вопросу, и потому, что соборъ былъ совершенно лишенъ свободы, такъ какъ во 1-хъ оффиціальныя лица собора назначались исключительно папою, такъ какъ во 2-хъ коммиссіи, коимъ принадлежали большія права, только по видимому избирались соборомъ, въ дѣйствительности же назначались папою, такъ какъ въ 3-хъ засѣданія собора происходили въ залѣ весьма плохой въ акустическомъ отношеніи и притомъ рѣчи велись на латинскомъ языкѣ для многихъ непонятномъ, такъ какъ въ 4-хъ внѣ залы засѣданій совѣщанія по національностямъ запрещались, такъ какъ въ 5-хъ одинъ лишь папа могъ представлять свободно свои рѣчи чрезъ предсѣдателя на соборѣ, другіе же епископы

должны были сдавать свои рѣчи предсѣдателю коммиссіи и только послѣ согласія съ ихъ стороны, или иначе говоря самого папы, могли читать ихъ на соборѣ, такъ какъ въ 6-хъ только членамъ коммиссіи было дано право возражать на сужденія ораторовъ, послѣдніе же были лишены этого права, результатомъ чего было то, что противники папской непогрѣшимости весьма часто лишались слова [1]).

Весьма важными для пониманія истинной сущности старокатолицизма являются сужденія новѣйшихъ представителей его: Коппа, Моога, Цирнгибля относительно того, чѣмъ отличается старокатолическая церковь отъ церкви римскокатолической. Кромѣ догмата о папскомъ главенствѣ и папской непогрѣшимости „старокатолики, по ихъ мнѣнію, не признаютъ 1) ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, какъ противорѣчащаго ученію Св. Писанія о томъ, что одинъ лишь Христосъ непороченъ, тѣмъ болѣе, что указанное ученіе было отвергаемо не только восточными, но и западными учителями и тѣмъ болѣе, что изъ спрошенныхъ въ 1849 г. епископовъ относительно указаннаго догмата 56 высказались „противъ и отъ 200 епископовъ никакого отвѣта не послѣдовало“; 2) старокатолики отрицаютъ ученіе „объ единой только облагодатствующей церкви, по которому не имѣютъ надежды на спасеніе всѣ, не принадлежащіе къ церкви римской“; 3) старокатолики „согласуются съ восточною церковью въ томъ, что въ римскокатолической церкви незаконно къ утвержденному первымъ (325 г.) и вторымъ (381 г.) вселенскими соборами ученію прибавлена вставка Filioque, въ силу которой Духъ Св. исходитъ не отъ Отца только, но и отъ Сына“.... 4) старокатолики „строго различаютъ между догматами или вѣроположеніями, содержащими въ себѣ чистое ученіе Христа, принятіе которыхъ

[1]) Въ доказательство этого Коппъ указываетъ напр. на кардинала Гвиди (Guidi), архіеп. Бѣлонскаго, котораго послѣ его рѣчи позвалъ къ себѣ Пій IX и пригрозилъ ему лишить сана, на одного армянскаго теолога и восточнаго епископа Казангіана (Kasangian'a), который въ виду папскихъ репрессій просилъ даже защиты у французскаго посланника и пр. Корр. Op. cit. S. 60—75.

должно быть обязательнымъ для всѣхъ, и богословскими мнѣніями отдѣльныхъ ученыхъ теологовъ или даже отдѣльныхъ помѣстныхъ церквей“ [1])...: 5) старокатолики „различаютъ между семью истинно вселенскими соборами первыхъ 8 столѣтій въ періодъ существованія нераздѣльной церкви и просто западными соборами послѣдующихъ столѣтій, составленными только папскими приверженцами, догматическія опредѣленія коихъ не принимаются ими какъ не согласующіяся съ ученіемъ древней церкви“; 6) старокатолики „возстановляютъ чистое понятіе о Преданіи, сильно затемненное въ римской церкви“, поскольку подъ преданіемъ они разумѣютъ „непрерывное частью устное, частью письменное ученіе, идущее отъ Христа и апостоловъ, каковое Преданіе познается изъ постояннаго согласія великихъ, стоящихъ въ исторической связи съ первичною церковью, церковныхъ тѣлъ и посредствуемое научно изъ письменныхъ документовъ всѣхъ столѣтій“; 7) старокатолики возстановляютъ и истинное понятіе о вѣрѣ, разумѣя подъ нею въ противоположность католи-

[1]) Напр. вѣруя вмѣстѣ съ древнею церковью, что для лицъ, ушедшихъ отъ настоящей жизни и не достигшихъ духовной зрѣлости, необходимой для блаженнаго созерцанія Бога, существуетъ среднее состояніе, въ коемъ они получаютъ очищеніе, что молитвы живыхъ за умершихъ, особенно также въ св. евхаристической жертвѣ, желательны, старокатолики вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаютъ позднѣе появившіяся ученія о томъ, какъ совершается это очищеніе (умершихъ) —въ опредѣленномъ ли мѣстѣ и съ помощью огня—и какимъ образомъ молитвы живыхъ дѣйственны для умершихъ. Или, вѣруя съ древнею церковью тому, что въ евхаристіи таинственнымъ, сверхъестественнымъ образомъ подъ видомъ хлѣба и вина принимаются тѣло и кровь нашего Господа І. Христа и чрезъ это осуществляется участіе въ жертвѣ Его тѣла и крови, старокатолики вмѣстѣ съ тѣмъ не считаютъ себя связанными различными вымышленными теоріями относительно способа, какъ присутствуетъ Христосъ въ этомъ таинствѣ, напр. теоріей монаха Пасхазиса Радберта относительно transsubstantiatio въ смыслѣ претворенія матеріальныхъ субстанцій хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, въ силу чего месса для нихъ „является не повтореніемъ, но представленіемъ (Vergegenwärtigung) принесеннаго Христомъ на крестѣ и продолжающагося на небесахъ жертвоприношенія“... Корр. Op. cit. S. 83.

камъ, понимающимъ вѣру въ смыслѣ слѣпого повиновенія, „разумно свободный актъ (vernunftigfreie That), появляющійся въ человѣкѣ подъ вліяніемъ внутренняго возбужденія отъ Божественной благодати и представляющій изъ себя свободное согласіе человѣка съ проповѣдуемымъ ему ученіемъ, каковое свободное согласіе только и можетъ утверждать истину откровенія, освятить сердце человѣка и облагодатствовать его (1 Тим. 1, 5)“; 8) старокатолики въ противоположность римскому католицизму, отождествляющему церковь съ правящими органами и даже со времени Ватиканскаго собора съ папою, разумѣютъ подъ „церковью“ общество вѣрующихъ, которые почитаютъ Христа Богочеловѣка какъ свою главу, признавая вмѣстѣ съ этимъ, что „блаженнымъ можетъ быть всякій, внутренно принадлежащій Царству Божію или невидимой церкви, т. е. кто съ чистымъ сердцемъ ищетъ Бога, съ чистою совѣстью исповѣдуетъ Его и ведетъ жизнь во всемъ соотвѣтствующую Его Святой волѣ“...; 9) „въ ученіи о таинствахъ въ отличіе отъ римской церкви, все значеніе таинствъ усвояющей пастырю, производящему сакраментальныя дѣйствія чрезъ простое принятіе этихъ дѣйствій со стороны вѣрующихъ“, старокатолики въ согласіи съ древнею церковью учатъ, что „благодатное воздѣйствіе, соотвѣтствующее тому или другому таинству, производитъ чрезъ внѣшніе знаки самъ Христосъ при извѣстныхъ условіяхъ со стороны вѣрующихъ“; 10) помня апостольскія слова: „буква убиваетъ, Духъ животворитъ“ (2 Кор. 3, 19), старокатолики „ставятъ духъ ученія самого Христа выше словъ и формулъ, въ которыя оно облечено, другими словами раздѣляютъ между собственно догматическимъ ученіемъ Христа, содержащимъ въ себѣ неизмѣнное божеское откровеніе, и между догматическими, на соборѣ утвержденными, формулами, которыя какъ созданія человѣческія подлежатъ улучшенію“...

Отличаются старокатолики отъ римской церкви, по взгляду Коппа, и въ пониманіи моральной стороны христіанства. 1) Въ противоположность римской церкви, въ качествѣ высшаго нравственнаго закона „поставляющей

законъ слѣпого, рабскаго повиновенія власти, появляющагося въ человѣкѣ вслѣдствіе боязни церковныхъ наказаній и связанныхъ съ ними тяжкихъ, временныхъ и вѣчныхъ послѣдствій, старокатолики основнымъ моральнымъ закономъ признаютъ законъ любви (Мѳ. 22, 36—40; Гал. 5, 14), являющейся въ человѣкѣ какъ слѣдствіе познанія безконечнаго все охватывающаго въ творческомъ и искупительныхъ актахъ Отца и познанія безконечной любви посланнаго имъ въ міръ Сына, въ силу какового закона люди являются свободными чадами Божіими (Іоан. 8, 32), совершающими изъ любви то, чего желаетъ Небесный Отецъ, и въ силу того стремящимися подражать Его совершенствамъ“ (Мѳ. 5, 45, 48). 2) Въ противоположность римской церкви, въ моральной сферѣ все значеніе усвояющей внѣшнему благочестію, „ревностному исполненію по возможности всѣхъ церковныхъ молитвословій, процессій, путешествій по святымъ мѣстамъ, участію въ различныхъ церковныхъ ферейнахъ, постахъ и проч.“, старокатолики особенное значеніе въ моральной сферѣ усвояютъ (Матѳ. 6, 1) „истинному внутреннему благочестію, т. е. дѣтской преданности Богу человѣка, осуществляемой послѣднимъ путемъ сохраненія Божественныхъ заповѣдей и подражанія Божескимъ совершенствамъ, проявляющагося главнымъ образомъ въ любви къ ближнимъ, ко врагамъ, въ терпѣніи при страданіяхъ, самоотрицаніи“ и пр. (Мѳ. 5—7). 3) Въ противоположность римской церкви, въ качествѣ высшихъ основъ моральной сферы выставляющей разнаго рода „вымыслы и подлоги, инквизиціонныя учрежденія и различныя ложныя ученія: probabilismus [1]), reservatio mentalis [2]), directio intentionis [3]) и пр., въ противоположность этимъ основоположеніямъ моральной жизни,

---

[1]) Т. е. ученіе, по которому въ сомнительныхъ случаяхъ дозволяется слѣдовать менѣе истинному, но болѣе выгодному.

[2]) Т. е. ученіе о моральной допустимости двусмысленности въ рѣчи даже въ случаѣ принятія присяги.

[3]) Т. е. ученіе, по которому каждый грѣховный поступокъ одобряется, если съ исполненіемъ его связуется осуществленіе благой цѣли.

извращающимъ 10 заповѣдей Господнихъ, старокатолики признаютъ единственнымъ средствомъ для борьбы за царство Божіе духовныя оружія истины и любви и соотвѣтственный добрый примѣръ“ [1])...

Отличается старокатолическая церковь отъ римской, по взгляду разсматриваемыхъ нами старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ устройствомъ. 1) Въ противоположность римскокатоликамъ, признающимъ главою церкви римскаго первосвященника, обладающаго неограниченною церковною властію, старокатолики единственною главою какъ своей, такъ и всей вселенской церкви признаютъ Христа, усвояя римскому епископу, какъ епископу главнаго города древней римской міровой имперіи и какъ единственному патріарху запада, только внѣшнее выдающееся положеніе, поскольку онъ безъ всякаго самовозвышенія печется объ общеніи вѣры и любви и довольствуется искони принадлежавшимъ ему примáтствомъ. 2) Въ противоположность римской церкви, признающей епископовъ простыми викаріями или представителями папы съ тѣми лишь правами, какія имъ усвоитъ этотъ послѣдній, старокатолики признаютъ, что „епископы отправляютъ, какъ и въ древней церкви, свое служеніе независимо отъ папы и пользуются въ сущности всѣми тѣми правами и обязанностями, какія усвояетъ имъ общее право“.... 3) Въ противоположность римской церкви, въ коей „епископы избираются или выдающейся (bevorrechten) духовной корпораціей—домкапитуломъ или назначаются правителями странъ—въ обѣихъ случаяхъ—съ утвержденія папы, старокатолики соотвѣтственно древне-римской практикѣ требуютъ избранія епископовъ духовенствомъ и мірянами, въ частности синодомъ, состоящимъ изъ духовныхъ лицъ и уполномоченныхъ отъ общинъ свѣтскихъ лицъ“... 4) Въ противоположность римской церкви, въ которой „пресвитеры назначаются въ ихъ служеніи единолично епископами и въ своемъ положеніи находятся въ полномъ произволѣ отъ послѣднихъ, пресвитеры у старокатоликовъ

[1]) Корр. Op. cit. S. 86—98.

поставляются епископами на основаніи избранія общимъ собраніемъ и какъ поставляемые на всю жизнь только на законномъ основаніи послѣ формальнаго слѣдствія предъ синодальнымъ судомъ могутъ быть лишены своего служенія"... 5) Въ противоположность римской церкви, въ которой „въ церковныхъ дѣлахъ имѣетъ силу только духовенство, мірской же элементъ обязывается только къ повиновенію, у старокатоликовъ міряне по древне-церковному устройству имѣютъ права въ церковной сферѣ: принимаютъ участіе не только въ избраніи епископовъ и священниковъ и въ упорядоченіи внѣшне-церковной жизни въ отдѣльныхъ общинахъ, но и также въ органахъ управленія—синодахъ и синодальныхъ представительствахъ"..... 6) Въ противоположность римской церкви, признающей „высшимъ органомъ церковнаго управленія римскаго епископа, старокатолики для отдѣльныхъ національныхъ церквей признаютъ высшимъ органомъ управленія синодъ, которому усвояютъ изданіе законовъ во всѣхъ вопросахъ, имѣющихъ отношеніе къ внутренней церковной жизни, напр. въ вопросахъ церковнаго культа, церковной дисциплины и проч.; для вселенской же церкви высшимъ органомъ управленія они признаютъ истинно вселенскій соборъ, которому принадлежитъ рѣшеніе вѣроучительныхъ вопросовъ черезъ свидѣтельство вѣры всей церкви..., передаваемой отъ апостоловъ"...

Въ сферѣ дисциплинарной старокатолики отъ римской церкви отличаются тѣмъ, что въ противоположность указанной церкви, „признающей въ таинствѣ покаянія только-устную исповѣдь, вмѣсто этой исповѣди тамъ, гдѣ нѣтъ тяжкихъ грѣховъ, допускаютъ и общую покаянную молитву (allgemeine Bussandacht), каковая практика вполнѣ согласуется съ древней практикой, въ силу которой исповѣданіе грѣховъ предъ общиной или предъ ея органами требовалось лишь при тяжкихъ грѣхахъ, да и то оно совершалось однажды во всю жизнь вѣрующаго"... Въ случаѣ же принятія вѣрующими тайной исповѣди старокатолическіе священники обязываются „воздерживаться отъ безполезныхъ вопросовъ и вмѣшательства въ

личныя или семейныя дѣла исповѣдуемаго". Произносимая при семъ разрѣшительная молитва должна имѣть характеръ „испрошенія того, чтобы Богъ простилъ кающагося грѣшника, а не характеръ юридическаго приговора, какъ въ римской церкви"... „Сами же вѣрующіе не должны успокаиваться только на полученіи отъ священника разрѣшеній, но преимущественное значеніе должны отводить испытаніямъ своей совѣсти, самообличенію предъ Богомъ и твердому намѣренію исправиться въ своей жизни".... 2) Въ противоположность римской церкви, понимающей посты въ смыслѣ „принудительнаго воздержанія отъ опредѣленныхъ видовъ пищи, старокатолики понимаютъ посты въ смыслѣ добровольнаго самоограниченія человѣка въ пищѣ и питьѣ въ опредѣленные согласно древней церкви дни; но особенныхъ законовъ объ объемѣ или образѣ постовъ, какъ въ римской церкви, не имѣютъ".... Поэтому существующее въ римской церкви предписаніе принимать св. евхаристію совершенно не ѣвши, у старокатоликовъ необязательно, что „согласно съ практикой апостоловъ, которые при установленіи евхаристіи Христомъ и послѣ нихъ первые христіане не принимали ея на тощакъ". Но, конечно, „всякій благочестиво настроенный вѣрующій въ виду того, что онъ въ Св. евхаристіи принимаетъ Своего Господа и Искупителя, если онъ одушевленъ желаніемъ Принесшему за него Свою жизнь также оказать малую жертву любви, добровольно можетъ воздержаться отъ принятія пищи и питья"... 3) Въ противоположность римской церкви, связующей „отпущеніе грѣховъ съ внѣшними подвигами, т. е. съ пожертвованіемъ денегъ, несеніемъ военной службы въ интересахъ церкви, посѣщеніемъ священныхъ мѣстъ, употребленіемъ священныхъ предметовъ, упованіемъ на избыточествующія заслуги святыхъ, освобожденіемъ съ помощью этихъ заслугъ отъ наказаній не только въ настоящей, но и въ загробной жизни и проч., старокатолики отвергаютъ всѣ подобнаго рода подвиги".... 4) Въ противоположность римской церкви, обставившей совершеніе брака различными ограниченіями, неизвѣстными древней церкви, старокатолическіе священ-

ники обязываются совершать браки во „всѣхъ тѣхъ случаяхъ, при коихъ дозволяется гражданскій бракъ по гражданскимъ законамъ, исключая браковъ между христіанами и нехристіанами или исключая вторичнаго брака разлученныхъ при жизни другой раздѣленной части (Wiederverehelichung eines Geschiedenen zu Lebzeiten des anderen geschiedenen Teiles), потому что совершителями брака являются сами брачущіяся лица (sich das Sakrament der Ehe spenden), поскольку они чрезъ взаимное объясненіе высказываютъ желаніе принадлежать другъ другу, а не священникъ, который лишь принимаетъ относящееся (къ браку) объясненіе въ качествѣ удостовѣренія“.... „Согласно съ опредѣленіями Тридентскаго собора и папы Льва XIII старокатолики далѣе признаютъ законными и дѣйствительными браки гражданскіе, заключенные предъ гражданскими чиновниками, хотя въ тоже время у старокатоликовъ содержится идущая отъ древней церкви обязанность, чтобы вступающіе въ бракъ возвѣщали ихъ общинѣ о своемъ вступленіи въ бракъ и испрашивали Божіе благословеніе у священниковъ“... „При заключеніи смѣшанныхъ браковъ, т. е. между лицами различныхъ христіанскихъ исповѣданій, духовныя лица старокатоликовъ не требуютъ ни письменнаго, ни устнаго обѣщанія отъ брачущихся лицъ относительно конфессіональнаго воспитанія имѣющихъ родиться дѣтей, какъ это существуетъ въ римской церкви..., однако сами брачущіеся (старокатолики съ лицами другихъ исповѣданій) должны имѣть то убѣжденіе, чтобы дѣти или по крайней мѣрѣ часть ихъ были воспитаны въ ученіи родной церкви“... 5) Въ противоположность римской церкви, со времени Григорія VII (1074 г.) признающей обязательнымъ безбрачіе духовенства, старокатолики отвергаютъ послѣднее, потому что „оно не установлено ни Христомъ, ни апостолами и для многихъ соединено съ тяжелыми нравственными опасностями. Тоже самое уничтоженіе имѣетъ силу и для старокатолическихъ епископовъ, какъ это можно видѣть на епископѣ англиканскихъ старокатоликовъ Матью, получившаго санъ епископа (28 апр. 1908 г.), хотя онъ и

былъ женатъ. Вмѣстѣ съ этимъ однакожъ поставляется на видъ и то, что съ этимъ уничтоженіемъ принудительнаго целибата отнюдь не уничтожается добровольный, въ духѣ жертвы приносимый целибатъ (Мѳ. 19, 12; 1 Кор. 7, 25—40). Голландская церковь впрочемъ это принужденіе для своихъ священниковъ сохраняетъ. 6) Въ противоположность римской церкви, имѣющей множество различныхъ монашескихъ орденовъ, у старокатоликовъ, исключая присоединившихся къ нимъ въ 1909 г. маріавитовъ, „никакихъ монашескихъ орденовъ не существуетъ, ибо хотя нѣкоторые ордена въ прежнее время и принесли много пользы, напр. въ дѣлѣ распространенія христіанства и культуры, въ воспитаніи, наукѣ и искусствѣ, въ насажденіи строгой и нравственной жизни..., что и теперь встрѣчается въ нѣкоторыхъ маріавитскихъ и даже римско-католическихъ монастыряхъ, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ признать несомнѣннымъ то, что большинство орденовъ потеряло свое истинное назначеніе, такъ какъ кромѣ того, что нѣкоторые изъ нихъ занимались мірскими дѣлами, фабрикаціей пива и ликера..., также и тѣ способы, при посредствѣ коихъ они исполняли такъ называемые евангельскіе совѣты безбрачія, бѣдности и повиновенія, обязательные для членовъ орденовъ, заставляли желать много лучшаго“ [1])... Поэтому, по Коппу, „лучше дѣлали и дѣлаютъ тѣ, которые налагаютъ на себя исполненіе евангельскихъ совѣтовъ въ тиши, хотя если они могутъ и желаютъ соединиться съ единомышленными съ ними для веденія общей жизни, то пусть дѣлаютъ это, но не связываютъ себя обѣтами на всю жизнь“.... 7) И нако-

[1]) Что касается перваго обѣта—безбрачія, то онъ сопровождался нравственной распущенностью; второй обѣтъ — нищеты связывался съ накопленіемъ богатствъ въ монастыряхъ; третій обѣтъ безусловнаго повиновенія духовнымъ властямъ, покоясь на произвольномъ истолкованіи словъ Христа богатому юношѣ: „слѣдуй за Мною“, противорѣчитъ духу христіанства, который связывается съ пользованіемъ данныхъ Богомъ талантовъ... Помимо всего этого очень часто лица, связавшія себя слишкомъ поспѣшно въ незрѣлыхъ лѣтахъ и на всю жизнь обѣтами, чувствовали себя несчастными и легко впадали въ нравственныя страданія... Корр. Op. cit. S. 111—113.

нецъ въ противоположность римской церкви старокатолики „отвергаютъ: заказныя мессы (Messstipendien и Messstiftungen), плату за духовныя функціи (Stolgebühren и Gebetsgelder) и диспенсаціи, въ силу чего у старокатоликовъ уничтожено различіе между знатными и бѣдными въ церковныхъ функціяхъ“ [1].....

Въ культовомъ и богослужебномъ отношеніи старокатолики отличаются отъ римской церкви 1) „введеніемъ народнаго языка“ при мессѣ и при всѣхъ церковныхъ актахъ; 2) отмѣной процессій и путешествій по святымъ мѣстамъ, какъ подающихъ поводъ къ всевозможнымъ суевѣріямъ и злоупотребленіямъ (Мѳ. 6, 5, 7; Іоан. 4, 23—24); 3) уничтоженіемъ или по крайней мѣрѣ ограниченіемъ связуемыхъ съ празднованіемъ Тѣла Христова различныхъ способовъ почитанія таинства св. Алтаря, оставшихся въ римской церкви отъ среднихъ вѣковъ; 4) ослабленіемъ неумѣреннаго почитанія Св. Маріи и святыхъ, выражающагося въ построеніи большинства храмовъ не во имя святыхъ, а во имя Христа; 5) закрытіемъ связанныхъ съ указаннымъ неумѣреннымъ почитаніемъ святыхъ различныхъ ферейновъ и братствъ; 6) уничтоженіемъ неразумнаго поклоненія сердцу Іисуса, Іосифа и Маріи; 7) отмѣною связанныхъ съ Rosenkranz различныхъ молитвенныхъ формулъ (Мѳ. 6, 7); 8) устраненіемъ злоупотребленій въ почитаніи иконъ, реликвій и другихъ освященныхъ предметовъ: четокъ, поясовъ, медальёновъ и проч...; 9) отправленіемъ священническаго проповѣдническаго служенія въ истинно христіанскомъ смыслѣ, при избѣжаніи различныхъ богословскихъ хитросплетеній, конфессіональной рѣзкости и политической партійной брани; 10) устраненіемъ многихъ одновременныхъ мессъ въ одной церкви, вслѣдствіе чего въ устрояемыхъ храмахъ старокатолики стараются дѣлать лишь одинъ алтарь; 11) отмѣной частыхъ мессъ, чѣмъ однакожъ не отмѣняется то, чтобы по желанію или по особымъ поводамъ возносились особыя молитвы за живыхъ или умершихъ; 12) введеніемъ въ като-

[1] Kopp. Op. cit. S. 109 - 114.

лическихъ церквахъ (пока исключая Германію и Голландію) таинствъ причащенія подъ обоими видами; 13) возстановленіемъ древне-католическаго значенія за нѣкоторыми праздниками, существовавшими въ римской церкви [1]); 14) устраненіемъ всего излишняго въ церемоніяхъ: церковной помпы, театральной музыки, украшеній храмовъ и т. п., кратко говоря, возможнымъ опрощеніемъ церковнаго культа; 15) отмѣной института воспріемниковъ при таинствѣ муропомазанія, такъ какъ возрастъ, при которомъ у старокатоликовъ дѣти допускаются къ муропомазанію, исключаетъ нужду въ существованіи этого института.

Въ церковно-политическомъ отношеніи старокатолики отъ римской церкви отличаются тѣмъ, что отрекаются отъ мысли созданія церковнаго государства, „отъ стремленія пріобрѣсти политическое вліяніе и господствовать надъ государственною властію и отъ желанія образовать государство въ государствѣ". Стараясь воздавать кесарю то, что̀ кесарево и Божіе Богу, старокатолики желаютъ лишь одного—свободы и правъ одинаковыхъ съ остальными церковными обществами, въ особенности съ римскою церковью [2])...

Особенно большое значеніе имѣютъ сужденія представителей новѣйшаго старокатолицизма объ отношеніи его къ протестантству. Среди старокатолическихъ ученыхъ, касающихся даннаго вопроса, наибольшее значеніе имѣютъ: Коппъ, Моогъ и профессоръ Мишо. Задаваясь вопросомъ о томъ, почему „старокатолики не примыкаютъ къ существовавшимъ еще съ XVI в. реформаторскимъ церквамъ", первый изъ нихъ отвѣчаетъ: „это происходитъ отъ того, что съ протестантами старокатолики согласуются только въ общемъ (im allgemeinen) — въ борьбѣ

[1]) Напр. 8 декабря старокатолики празднуютъ не непорочное, а вообще зачатіе Пресв. Дѣвы; 6 января празднуютъ не память трехъ королей, но явленіе Господа; 2 февраля не очищеніе Маріи, но принесеніе Христа во храмъ и 15 августа не тѣлесное вознесеніе Маріи, но воспріятіе ея души въ небесное царство...

[2]) Корр. Op. cit. S. 114—117.

противъ римскихъ излишествъ (Uebergriffe) и въ укрѣпленіи (Festhalten) на Христѣ какъ Посредникѣ и высшемъ Пастырѣ церкви; въ раскрытіи же отдѣльныхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ протестанты ушли отъ старокатоликовъ слишкомъ далеко", такъ какъ вмѣстѣ „съ злоупотребленіями не только уничтожили истинное, старокатолическое, строго каѳолическое, но и высказали ученія, противорѣчащія каѳолическому церковному ученію, въ противоположность старокатоликамъ, которые, устраняя крайности римскаго католичества и протестантства, желаютъ оставаться католиками въ строгомъ смыслѣ слова"... Рѣшая за симъ вопросъ о томъ, какихъ ложныхъ ученій придерживаются протестанты, Коппъ и другіе упомянутые старокатолическіе ученые указываютъ прежде всего на ученіе объ источникахъ христіанскаго откровенія. По ихъ мнѣнію, протестанты, отвергая ложный римско-католическій взглядъ, по которому главнымъ источникомъ христіанскаго вѣроученія признается церковное Преданіе, при томъ неправильно понимаемое, вдаются въ крайность въ томъ смыслѣ, что совершенно отрицаютъ за церковнымъ Преданіемъ значеніе источника христіанскаго откровенія. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики держатся того взгляда, что „рядомъ съ Св. Писаніемъ, какъ главною (primäre) нормою вѣроученія, авторитетнымъ источникомъ знанія для всѣхъ, слѣдующихъ другъ за другомъ, поколѣній христіанскихъ служило и служитъ истинное церковное Преданіе, частію устное, частію писанное, идущее отъ Христа и апостоловъ, каковое преданіе узнается отчасти изъ согласія великихъ церковныхъ тѣлъ съ первоначальною церковью, частію изъ писанныхъ памятниковъ всѣхъ вѣковъ, научнымъ путемъ обслѣдованныхъ".... Признаніе авторитетнаго значенія за церковнымъ Преданіемъ обусловливается съ одной стороны тѣмъ обстоятельствомъ, что „само Священное Писаніе на первыхъ порахъ было устнымъ церковнымъ Преданіемъ, съ другой стороны тѣмъ, что оно требовало въ раскрытіи нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ дополненія".... Отличаются старокатолики отъ

протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и при раскрытіи матеріальнаго принципа, т. е. ученія объ условіяхъ оправданія человѣка. Возставая противъ римско-католическаго ученія по указанному вопросу, по которому оправданіе человѣка поставляется въ зависимость отъ слѣпой преданности вѣрующаго церковнымъ властямъ и отъ механическаго исполненія предписываемыхъ тѣми же властями церковныхъ подвиговъ, протестанты пришли къ тому ложному ученію, что оправданіе человѣка совершается исключительно единою вѣрою безъ всякихъ добрыхъ дѣлъ человѣка. Въ противоположность этому ученію протестантовъ, старокатолическая церковь вмѣстѣ съ восточною и англиканскою церквами придерживается того взгляда, что „спасеніе человѣка совершается съ помощью благодати, Христомъ возвѣщенной и Имъ же посредствуемой, поскольку человѣкъ съ помощью вѣры предаетъ себя (руководительству) этой послѣдней, однакожъ сопровождаемой любовью, т. е. черезъ вѣру и добрыя дѣла“ [1])....

Возставая далѣе при раскрытіи ученія объ оправданіи человѣка противъ того римско-католическаго принципа, по которому спасеніе каждаго отдѣльнаго человѣка поставляется въ исключительную зависимость отъ папы и отъ подчиненнаго ему духовенства, при слѣпомъ подчиненіи послѣднему, безъ обслѣдованія того, что̀ предлагается ему какъ необходимое для спасенія, протестанты въ качествѣ принципа спасенія выставляютъ: „зависимость совѣсти человѣка только отъ Слова Божія при полной свободѣ послѣдней отъ какой бы то ни было человѣческой власти“. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики, согласно словамъ ап. Павла (I Кор. 12, 7; 10, 29; Рим. 14, 23), признаютъ въ дѣлѣ спасенія человѣка необходимымъ существованіе церковнаго общества, связуемаго вѣрою и любовью, и существованіе авторитетныхъ органовъ (епископовъ, пресвитеровъ), которые какъ преимущественно (in erster Linie) призванные

[1]) Kopp. Altkatholicismus und Protestantismus. S. 9—13.

бодрствовать надъ сокровищемъ спасенія должны правильно руководить послѣдними и соотвѣтственно общему вѣросознанію передавать его дальнѣйшимъ поколѣніямъ"... Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и въ ученіи о церкви. Возставъ противъ римско-католическаго ученія о церкви, характеризуемаго полнымъ устраненіемъ мірского элемента изъ содержанія церкви и низведеніемъ всей жизни послѣдней къ единому лишь папѣ, протестанты выработали ученіе о церкви, по которому послѣдняя „представляетъ изъ себя невидимое, одному Богу извѣстное общество тѣхъ, которые при продолжающихся дѣйствіяхъ на землѣ Св. Духа при посредствѣ вѣры ставятся въ непосредственныя отношенія съ Богомъ и въ силу того не нуждаются въ какой либо внѣшней церковной организаціи". Вмѣстѣ съ этимъ протестанты держатся и того взгляда, будто „церковная организація не установлена І. Христомъ, а есть результатъ историческаго развитія церкви и какъ таковая можетъ разнообразиться по обстоятельствамъ времени". Старокатолики, по Коппу, „согласуются съ протестантами въ признаніи тѣхъ положеній, что церковь есть общество всѣхъ вѣрующихъ во Христа, что существуетъ различіе между видимою и невидимою церквами, что никакую изъ видимыхъ церквей не считаютъ единственно дѣлающей людей блаженными, что не признаютъ принадлежности къ папской видимой церкви обязательнымъ ручательствомъ спасенія человѣка, что самымъ существеннымъ для спасенія человѣка считаютъ принадлежность къ церкви невидимой или внутреннее жизненное общеніе съ Богомъ, свидѣтельствуемое плодами любви, что въ силу этого спасеніе человѣка не поставляютъ въ исключительную зависимость отъ посредства особаго священства, но главнѣе всего отъ того, чтитъ или не чтитъ человѣкъ того истиннаго Посредника, благодаря Коему онъ сознательно или безсознательно носитъ въ себѣ вѣру... и такимъ образомъ влекомый Отцомъ и Имъ научаемый вступаетъ въ близкое общеніе со Христомъ (Іоан. 6, 44—45), и потомъ какъ истинный ученикъ Его

осуществляетъ то всеобщее священство, къ которому призванъ каждый человѣкъ (1 Петр. 2, 5, 9)“... Сходясь во всѣхъ этихъ положеніяхъ съ протестантами, старокатолики однакожъ, по Коппу, отличаются отъ послѣднихъ тѣмъ, что признаютъ особенное священство, какъ оно основано Христомъ и зиждется на апостольской организаціи, которое при посредствѣ особеннаго Богомъ производимаго внутренняго призванія, выражающагося въ трехъ церковныхъ степеняхъ: епископской, пресвитерской и діаконской и осуществляемаго съ помощью внѣшней передачи апостольскихъ правъ (т. е. посвященій), имѣетъ своею задачею далѣе продолжать Самимъ Христомъ сообщаемую благодать до скончанія вѣка и этимъ сохранять внѣшнее единство церкви (Іоан. 17, 21, 23)“ [1])... Этимъ же существованіемъ церковной іерархіи вмѣстѣ съ храненіемъ христіанскаго вѣроученія обусловливается, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, каѳоличность церкви. „Церковь, пишетъ профессоръ Моогъ, доказываетъ свою каѳоличность чистотою своего вѣроученія и апостольскимъ преемствомъ ея епископовъ“ [2])..... Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ ученіемъ о таинствахъ и прежде всего объ ихъ существѣ. Отрицая римско-католическій взглядъ на христіанскія таинства, по которому послѣднія являются чисто механическими орудіями, протестанты усвояютъ таинствамъ только символическое значеніе. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики, по Коппу, признаютъ, что таинства суть „спасительныя орудія Христа, черезъ которыя вѣрующіе получаютъ подаваемое черезъ нихъ благодатное воздѣйствіе и что это благодатное воздѣйствіе совершается для вѣрующихъ не ех opere operato, т. е. не въ силу только простого дѣйствія священника какъ служителя Христа и Его церкви, но и въ случаѣ содѣйствія со стороны приступающаго къ

---

[1]) Kopp. Op. cit. S. 40—41.

[2]) Moog. Altkatholicismus und Reformkatholicismus. Bonn. 1908. S. 18—19.

тому или другому таинству, какъ обнаруживающаго искреннее раскаяніе и упованіе“.... Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду указанныхъ старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ ученіемъ о числѣ таинствъ. Въ отличіе отъ римско-католиковъ, признающихъ семь таинствъ, протестанты, по ихъ мнѣнію, признаютъ только два таинства—крещеніе и евхаристію. Въ противоположность этому ученію протестантовъ, старокатолики, хотя и признаютъ, что „седмеричное число таинствъ окончательно опредѣлилось и воспринято въ общее ученіе церкви только въ XII вѣкѣ и притомъ не какъ отъ апостоловъ и отъ древнѣйшихъ временъ идущее преданіе, но какъ результатъ богословской спекуляціи, однакожъ вмѣстѣ съ этимъ признаютъ и то, что крещеніе и евхаристія являются преимущественными по достоинству таинствами, какъ предназначенныя для принятія ихъ всѣми вѣрующими и потому по сравненію съ остальными таинственными дѣйствіями они особенно заслуживаютъ наименованія таинствъ“... Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ ученіемъ о таинствѣ муропомазанія. Отрицая римско-католическій взглядъ на муропомазаніе какъ на таинство, установленное самимъ Христомъ и подающее Божественную благодать, протестанты, по взгляду Коппа, „отвергаютъ Божеское установленіе муропомазанія и потому не смотрятъ на него какъ на особое и въ собственномъ смыслѣ таинство, а видятъ въ немъ лишь дополненіе (Ergänzung) крещенія дѣтей“. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики видятъ въ муропомазаніи „особый торжественный актъ“, съ помощью котораго получаютъ довершеніе (zur Vollendung kommen soll) „дѣйствія крещенія“ и потому оно можетъ быть опредѣлено какъ „производимое отъ Христа крещеніе Св. Духомъ“. Расходятся старокатолики съ протестантами, по взгляду старокатолическихъ богослововъ, и въ ученіи о таинствѣ покаянія. Возставая противъ многочисленныхъ злоупотребленій, вкравшихся въ ученіе католической церкви о таинствѣ покаянія, въ частности выражающихся

въ уничтоженіи публичной исповѣди, въ обязательности для каждаго вѣрующаго тайной исповѣди предъ священникомъ, въ усвоеніи духовникамъ слишкомъ большой власти при совершеніи этой исповѣди и проч., протестанты впадаютъ въ противоположныя крайности: отрицаютъ за покаяніемъ значеніе таинства, поскольку признаютъ, что въ таинствѣ крещенія для вѣрующихъ даруется отпущеніе грѣховъ на всю жизнь, что власть отпущенія грѣховъ принадлежитъ только общинѣ, а не предстоятелямъ церкви и проч.... Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики, по Коппу, хотя признаютъ общую публичную исповѣдь какъ „средство полученія отпущенія вѣрующими грѣховъ, однако лишь въ томъ случаѣ, если она соединяется съ разрѣшительной формулой грѣховъ отъ священниковъ (mit der fürbittenden Lossprechungsformel) и при томъ эта исповѣдь считается достаточной лишь для тѣхъ приступающихъ къ таинству евхаристіи, которые послѣ предварительнаго самоиспытанія не находятъ того, что они совершили какія либо тяжкія преступленія, нарушающія ихъ любвеобильное общеніе съ Богомъ и братьями; для тѣхъ же лицъ, которыя по своему внутреннему состоянію не могутъ довольствоваться общею исповѣдью и также для школьныхъ дѣтей признается необходимой или полезной и тайная исповѣдь, при чемъ во время совершенія ея духовникамъ рекомендуется избѣгать безполезныхъ вопросовъ, связуемыхъ съ вмѣшательствомъ въ личную и семейную жизнь исповѣдующихся и вмѣсто римско-католической формулы: „я разрѣшаю тебя отъ грѣховъ“, какъ выражающей чисто юридическій актъ, вводится другая формула разрѣшенія грѣховъ, которая состоитъ лишь въ торжественномъ возвѣщеніи о томъ, что Богъ раскаявшемуся грѣшнику по заслугамъ Христа прощаетъ грѣхи“... При этомъ своемъ характерѣ въ старокатолической церкви, по Коппу, отмѣняется обязательная ежегодная исповѣдь для тѣхъ, которые не чувствуютъ внутренней необходимости въ ней. Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ ученіемъ о таин-

ствѣ священства. Возставая противъ извращенія ученія объ этомъ таинствѣ въ римско-католической церкви, „выражающагося въ усвоеніи представителямъ церкви, особенно епископамъ, слишкомъ большихъ правъ, результатомъ чего является возникновеніе глубокой пропасти между представителями церкви и простыми вѣрующими, протестанты, по Коппу, впадаютъ въ другую крайность, поскольку отрицаютъ священство какъ таинство и если удерживаютъ ординацію, то не какъ актъ, сообщающій представителямъ церкви сверхъестественное и неизгладимое право къ отправленію пастырскаго служенія, но только какъ актъ, которымъ удостовѣряются способность и достоинство извѣстнаго лица для руководительства общиною вѣрующихъ и поскольку признаютъ, что единственнымъ установленнымъ Христомъ іерархическимъ служеніемъ является служеніе священническое и что поэтому различныя наименованія: епископъ, пресвитеръ и діаконъ обозначаютъ только различія внѣшняго ранга, но не различія духовныхъ дарованій"... Въ противоположность таковому ученію протестантовъ старокатолики, по Коппу, хотя и признаютъ то положеніе, что представители церкви „не являются носителями власти и ключей, но являются только законными органами общины, составляющей согласно словамъ Христа (Мѳ. 18, 17—18) изъ себя высшую инстанцію" и что поэтому глубокой пропасти между пастырями и простыми вѣрующими не должно быть, въ тоже время признаютъ, что существуютъ священство какъ особое таинство и вмѣстѣ съ нимъ особенная іерархія, основанная Христомъ и Его апостолами, которая имѣетъ своею задачею продолжать до скончанія вѣка дѣло Христа при посредствѣ лицъ, избираемыхъ вѣрующими и получающихъ для этого своего служенія особую благодать отъ самого Христа"... Признавая далѣе вмѣстѣ съ протестантами и то, что хотя согласно „новозавѣтнымъ писаніямъ въ основанныхъ апостолами общинахъ предстоятели церкви безъ различія ихъ полномочій (ohne Unterschied bezüglich der Vollmacht) первоначально именовались то епископами, то пресвитерами и что епископы въ это время не стояли не

главѣ христіанской церкви, такъ какъ руководительство находилось въ рукахъ апостоловъ, старокатолики въ тоже время въ отличіе отъ протестантовъ признаютъ и то, что, не взирая на это безразличіе терминологіи, уже „въ апостольской церкви существовали три степени церковной іерархіи: епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ и что, какъ это видно изъ свидѣтельствъ ап. Павла (Тит. 1, 5) и Іоанна (Апок. 2, 3), епископы были поставлены во главѣ вѣрующихъ какъ преемники апостоловъ; что епископское служеніе отлично (отъ пресвитерскаго), какъ установленное апостолами, и что особымъ является также и служеніе діаконское, какъ установленное также апостолами“ [1])....
Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, и своимъ ученіемъ о таинствѣ елеосвященія. Отрицая ученіе католиковъ, видящихъ въ словахъ апостола Іакова (5, 14—15) указаніе на существованіе особаго таинства, протестанты въ елеосвященіи видятъ „чудесное исцѣленіе больныхъ, соединенное съ дарованіемъ необыкновенныхъ даровъ, но не постоянное благодатное орудіе для тяжело больныхъ или умирающихъ“. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики, по Коппу, удерживаютъ у себя помазаніе больныхъ, такъ какъ и „нынѣ не устранено то, что силою вѣры могутъ быть произведены исцѣленія больныхъ и что это спасительное орудіе можетъ быть употребляемо вообще при тяжкихъ болѣзняхъ, но не непремѣнно умирающими“. Нѣкоторое отличіе отъ протестантовъ утверждаютъ старокатолическіе богословы и въ ученіи о бракѣ. Въ противоположность римской церкви, признающей за бракомъ значеніе Божественнаго института, протестанты, по Коппу, видятъ въ немъ институтъ человѣческій, лишенный Божественной благодати и вмѣстѣ съ этимъ отрицаютъ нерасторжимость брака въ томъ видѣ, какъ она утверждается въ римско-католической церкви, и принудительное безбрачіе для духовенства. Въ раскрытіи ученія о разсматриваемомъ таинствѣ старокатолики, по

[1]) Kopp. Altkatholicismus und Protestantismus. S. 23. 40—44.

Кошу, придерживаются золотой средины: „они признаютъ бракъ таинствомъ и допускаютъ (по крайней мѣрѣ австрійскіе старокатолики) возможность расторженія его въ случаѣ прелюбодѣянія и отрицаютъ принудительное безбрачіе для духовенства, хотя и не противъ допущенія его для тѣхъ клириковъ, которые принимаютъ безбрачіе какъ добровольную жертву“.... Пытаются старокатолическіе ученые установить различіе между протестантизмомъ и старокатолицизмомъ и въ ученіи объ евхаристіи. Отрицая римско-католическое ученіе объ этомъ таинствѣ, по которому „въ силу словъ священника субстанціи хлѣба и вина матеріально превращаются въ тѣло и кровь І. Христа и дозволяется причащеніе простыхъ вѣрующихъ только подъ однимъ видомъ, протестанты, и въ частности прежде всего Лютеръ и Меланхтонъ, учатъ, что въ евхаристіи подъ видомъ хлѣба и вина тѣло и кровь Христа неизвѣстнымъ для насъ образомъ истинно присутствуютъ и для вкушенія преподаются, или, какъ учитъ Цвинглій, что хлѣбъ и вино являются орудіями воспоминанія о страданіяхъ Богочеловѣка или, какъ учитъ Кальвинъ, что вѣрующіе въ евхаристіи духовно, хотя и дѣйствительно, вкушаютъ тѣло и кровь Христа“. Въ отличіе отъ этого ученія протестантовъ старокатолики, по взгляду старокатолическихъ ученыхъ, признаютъ, что „въ Св. Евхаристіи вѣрующіе таинственнымъ и сверхъестественнымъ образомъ принимаютъ тѣло и кровь Господа и такимъ образомъ участвуютъ въ жертвѣ Его тѣла и крови“.... При этомъ старокатолики „не считаютъ себя связанными относительно образа, въ силу коего Христосъ въ этомъ таинствѣ присутствуетъ и принимается.... и потому отрицаютъ пресуществленіе въ смыслѣ измѣненія матеріальныхъ субстанцій“.... Вмѣстѣ съ тѣмъ старокатолики признаютъ, что причащеніе подъ обоими видами является болѣе правильной формой и потому въ нѣкоторыхъ старокатолическихъ церквахъ оно уже введено. Отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по Кошу, и въ оцѣнкѣ жертвеннаго значенія за евхаристіей. Отрицая римскокатолическое ученіе по данному вопросу, по которому евхаристія является

возобновленіемъ, повтореніемъ и даже дополненіемъ крестной смерти Богочеловѣка и какъ таковая представляетъ изъ себя средство освобожденія души отъ чистилищнаго огня и должна быть совершаема обязательно на латинскомъ языкѣ, протестанты, по Коппу, впадаютъ въ противоположную крайность въ томъ отношеніи, что евхаристію какъ жертву считаютъ служеніемъ идоламъ (Götzendienst) и потому центромъ своего богослуженія считаютъ не мессу, а проповѣдь. Въ противоположность этому ученію протестантовъ старокатолики, по Коппу, признаютъ, что евхаристія является центральнымъ пунктомъ богослуженія, что жертвенный характеръ евхаристіи заключается въ томъ, что она „является средствомъ оживленія въ вѣрующихъ вѣры и любви (die erneute erinnende Vorführung des Erlösungswerks)“, въ томъ, что она „представляетъ изъ себя воспоминаніе той искупительной жертвы, которую Христосъ однажды и на всѣ времена принесъ на крестѣ“, въ томъ, что она есть „существующее на землѣ реальное представленіе того приношенія Христа для спасенія искупленнаго человѣчества, которое по Евр. 9, 11—12. 24 Онъ продолжаетъ совершать на небесахъ предъ Богомъ какъ вѣчный Первосвященникъ и Посредникъ Новаго Завѣта“ и наконецъ, въ томъ, что „благодаря ей возобновляется духовное и истинное любвеобильное общеніе людей между собою и со Христомъ“.... Совершаться евхаристія должна на народномъ языкѣ [1]). Различіе между старокатоликами и протестантами утверждаютъ старокатолическіе ученые и въ ученіи о призываніи святыхъ. Возставая противъ различныхъ злоупотребленій, связуемыхъ въ римской церкви съ призываніемъ святыхъ, протестанты, по Коппу, вообще отрицаютъ призываніе святыхъ. Старокатолики согласуются съ протестантами въ томъ, что призываніе святыхъ признаютъ „не необходимымъ для спасенія, такъ какъ въ лицѣ Іисуса Христа вѣрующіе имѣютъ достаточнаго Посредника и Ходатая предъ Богомъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Христосъ требуетъ отъ людей, чтобы они со своими ходатай-

ствами непосредственно обращались къ самому Небесному Отцу, увѣряя людей въ томъ, что Господь услышитъ ихъ, если только они имѣютъ любовь къ Нему Христу и въ Него вѣруютъ (Іоан. 16, 26—27)“.... Стоя на подобнаго рода почвѣ, старокатолики, по Коппу, отказываются однако призывать святыхъ въ надеждѣ на ихъ ходатайства или помощь. Если они и допускаютъ послѣднее, то только для такихъ вѣрующихъ, которые еще не „проникліись сознаніемъ тѣсныхъ внутреннихъ отношеній ко Христу и Небесному Отцу и для которыхъ можетъ быть спасительнымъ и полезнымъ то, чтобы смиренно обращаться къ святымъ въ силу того, что послѣдніе, по ихъ представленію, какъ бывшіе грѣшные люди, стоятъ ближе и къ нимъ, и къ Богу, и потому Богъ можетъ скорѣе услышать ихъ. И такіе христіане однакожъ, по Коппу, должны постепенно укрѣпить въ себѣ такія внутреннія отношенія ко Христу и Отцу, чтобы у нихъ появилось мужество во всѣхъ положеніяхъ жизни съ упованіемъ обращаться къ самому Богу“.... Нѣкоторое отличіе старокатоликовъ отъ протестантовъ устанавливаютъ старокатолическіе ученые и въ отношеніи къ постамъ. Между тѣмъ какъ протестанты вообще отвергаютъ посты, старокатолики отрицаютъ лишь принудительныя постановленія относительно постовъ, въ тоже время рекомендуя добровольное воздержаніе, въ особенности въ дни установленные еще въ древней церкви для возбужденія покаянія и для приготовленія къ церковнымъ праздникамъ [1]).

И наконецъ отличаются старокатолики отъ протестантовъ, по мнѣнію старокатолическихъ ученыхъ, и во взглядѣ на взаимоотношенія между церковью и государствомъ. Отрицая римско-католическое ученіе о взаимоотношеніи между церковью и государствомъ, по коему первая стремится къ подчиненію второго во всѣхъ сферахъ жизни, протестанты впадаютъ въ противоположную крайность: они допускаютъ верховный надзоръ (Oberaufsicht) государства надъ церковью не только во внѣшней,

[1]) Kopp. Altkatholicismus und Protestantismus. S. 29—30.

но и во внутренней сферѣ. Въ противоположность этому старокатолики допускаютъ подобный надзоръ только во внѣшнихъ дѣлахъ церкви, утверждая въ тоже время полную независимость и свободу послѣдней во внутренней сферѣ [1]).

Весьма интересны сужденія Коппа и другихъ разсматриваемыхъ нами старокатолическихъ ученыхъ по вопросу о томъ, „съ какими церквами старокатолики желали бы полнаго единенія?“ На этотъ вопросъ Коппъ отвѣчаетъ: „*съ греко-восточною и русскою церковью*“. Указавъ за симъ на то, что восточная церковь отдѣлилась отъ римской по тѣмъ же основаніямъ, что и старокатолическая, т. е. потому, что римская церковь извратила истинно Христово ученіе и стремилась къ господству надъ всею церковью, далѣе на то, что это отдѣленіе церкви восточной отъ западной усиливалось съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе, особенно послѣ четвертаго крестоваго похода, т. е. 1204 г., когда западные крестоносцы вмѣсто того, чтобы вести борьбу съ турками, стремились къ подчиненію и латинизированію восточной церкви, и наконецъ на то, что всѣ воспослѣдовавшія послѣ этого попытки къ соединенію этой церкви съ церковью западною, предпринимаемыя папами напр. въ 1274, 1439 гг. и др., не сопровождались реальными послѣдствіями, Коппъ далѣе пишетъ: „послѣ паденія Константинополя въ 1453 году *восточная церковь по прежнему вѣрно и неподдѣльно сохраняла ввѣренное ей апостольское наслѣдіе, т. е. не дозволяла себѣ какихъ либо новшествъ въ дѣлахъ вѣры*“... При такомъ состояніи восточная церковь, по Коппу, весьма близка къ старокатолической церкви. Все отличіе ея отъ этой послѣдней заключается только въ „простыхъ богословскихъ мнѣніяхъ или въ ритуальныхъ и дисциплинарныхъ предписаніяхъ, каковое отличіе не представляетъ изъ себя препятствій къ тому, *чтобы было признано единеніе между церквами*“. Отличіе восточной церкви отъ старокатолической, по Коппу, въ ритуальномъ и дисциплинар-

[1]) Корр. Op. cit. S. 44—45.

номъ отношеніяхъ состоитъ въ томъ, что въ восточной церкви крещеніе совершается черезъ погруженіе, муропомазаніе подобно крещенію совершается простыми священниками, при евхаристіи употребляется хлѣбъ квасный, міряне постоянно принимаютъ таинство причащенія подъ обоими видами, малымъ дѣтямъ при крещеніи преподается освященное вино (?), клирики послѣ посвященія не могутъ жениться, но только предъ субдіаконскимъ посвященіемъ, въ силу расторженія брака связь между супругами навсегда признается прерванной и пр.

Задаваясь за симъ вопросомъ о томъ, съ какою церковью у старокатолической церкви уже очень широко преуспѣваетъ единеніе, Коппъ отвѣчаетъ: *„съ реформаторскими епископскими церквами Англіи и Сѣверной Америки“*. Начавшееся еще съ 1874 года послѣ боннскихъ конференцій, на которыхъ профессоромъ Дёллингеромъ и еп. Рейнкенсомъ было признано, что англиканская и происшедшія отъ нея церкви сохранили непрерывное епископское преемство и *въ существенномъ содержатъ ученіе согласное со старокатолическимъ*, единеніе между старокатолическою и указанными церквами, по взгляду Коппа, далѣе развивалось въ силу неоднократныхъ посѣщеній представителями старокатолицизма (епископами) представителей англиканства (въ 1887—1888, 1889), бывшими между ними конференціями (въ 1887—1888 г.) и дозволеніемъ причащаться членамъ старокатолической церкви у англиканскихъ священниковъ и членамъ англиканской церкви у священниковъ старокатолическихъ (опредѣл. Синода старокатоликовъ отъ 1883 г.). Утверждая все это, Коппъ однакожъ отрицаетъ существованіе формальной уніи или церковнаго общенія (Kirchengemeinschaft) между англиканскою и старокатолическою церквами, добавляя при этомъ, что это „послѣдуетъ лишь послѣ того, какъ будетъ утверждено между указанными церквами согласіе во всѣхъ существенныхъ вѣроисповѣдныхъ пунктахъ и послѣ того какъ это будетъ объявлено оффиціально полноправными органами обѣихъ церквей. Трудность (для этой уніи), по автору книги, лежитъ во 1-хъ въ томъ, что „въ

англиканской церкви существуютъ различныя теченія: высокая партія, усердно заботящаяся о сохраненіи всѣхъ церковныкъ формъ, низкая партія, находящаяся въ живомъ общеніи... съ сектами, стоящими за прогрессъ и независимость церкви отъ государства, за евангельскую свободу и всеобщее священство, и широкая партія, желающая дать свободу воззрѣніямъ новѣйшей богословской критики и потому склоняющаяся къ раціонализму"...

Задаваясь вопросомъ о томъ, почему для старокатоликовъ весьма затруднительно соединеніе съ протестантскими церквами, Коппъ отвѣчаетъ: „потому, что протестантская церковь распалась на различныя, далеко уклоняющіяся другъ отъ друга направленія". Въ виду такого характера протестантской церкви, старокатолики, по Коппу, могутъ надѣяться на „соглашеніе и единеніе лишь съ такими протестантами, которые послѣ безпартійнаго изслѣдованія и братскаго совѣщанія, какъ и старокатолики, пожелаютъ устроять царство бытіе на томъ фундаментѣ, который заложилъ Христосъ"...

И наконецъ задаваясь вопросомъ о томъ, какихъ дальнѣйшихъ благотворныхъ результатовъ можно ожидать отъ единенія старокатолической церкви съ другими христіанскими исповѣданіями, старокатолическіе ученые отвѣчаютъ въ томъ смыслѣ, что черезъ это также „внутри римской церкви увеличится кругъ такихъ лицъ, которыя, нелицемѣрно отыскивая истину, постепенно достигнутъ сознанія того, что римская система фальшива, не христіанска, не католична и вредна и которыя будутъ имѣть мужество и силу поступать соотвѣтственно этому своему убѣжденію....; результатомъ же этого будетъ то, что ослабленное въ силу раздѣленія церквей вліяніе христіанства на жизнь индивидуумовъ, обществъ, государствъ и народовъ съ наступленіемъ единенія (церквей) опять укрѣпится... и это будетъ имѣть благотворные результаты не только для христіанъ, но и для язычниковъ, потому что усилитъ миссіонерскую дѣятельность между послѣдними" [1])....

[1]) Kopp. Altkatholicismus und Protestantismus. S. 191—199. Сравн. Zirngiebl. Zur religiosen Fragen. München. S. 199.

Заключеніе.

Современное религіозное состояніе западно-христіанскаго міра таково, что Православно-восточная церковь волей-неволей должна обращать тревожные взгляды на него. Съ одной стороны ей угрожаетъ протестантизмъ съ присущимъ ему духомъ разложенія, могущимъ опаснѣе всякой положительной силы дѣйствовать на слабыхъ вѣрою людей, съ другой стороны ей угрожаетъ и римскій католицизмъ съ его прочной внѣшней организаціей, могущій привлекать къ себѣ всѣхъ, которыхъ прельщаетъ не столько существо христіанства, сколько его форма. Въ надвигающейся борьбѣ съ указанными опасными врагами старокатолицизмъ для Православной церкви несомнѣнно является весьма полезнымъ и вѣрнымъ союзникомъ. Обусловливается это тѣмъ обстоятельствомъ, что старокатолицизмъ при настоящемъ его положеніи волей-неволей долженъ стремиться и стремится къ единенію съ Православно-восточною церковью. Сознаютъ это даже тѣ изъ представителей старокатолицизма, которые доселѣ вели и ведутъ полемику съ представителями Православной церкви, напр. профессоръ Мишо, въ одной изъ своихъ послѣднихъ статей заявившій, что „старокатолики и православные должны неизбѣжно встрѣтиться и рано или поздно соединиться: (anciens-catholiques et orthodoxes doivent inévitablement se recontrer et s'unir tôt ou tard“).

Это тяготѣніе старокатолицизма къ православію несомнѣнно объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что ему нѣтъ возврата къ римскому католицизму, изъ котораго онъ выродился, и ему нельзя слиться и съ протестантствомъ, хотя бы отдѣльные представители старокатоличества и льнули къ послѣднему. Отъ перваго, т. е. римскаго католичества, старокатолицизмъ отдѣляетъ помимо дисциплинарнаго богослужебнаго и административнаго строя вѣроисповѣдная система въ существенныхъ пунк-

тахъ ея, такъ какъ старокатолицизмъ отвергъ всѣ или почти всѣ основные пункты римскокатолической вѣроисповѣдной системы, напр. ученія: о папскомъ главенствѣ и папской непогрѣшимости, объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи, объ индульгенціяхъ, о чистилищѣ, о таинствахъ какъ механическихъ орудіяхъ благодатныхъ воздѣйствій на человѣка и проч. Не менѣе существенно различествуетъ старокатолицизмъ и отъ протестантства, и отъ этого послѣдняго его, помимо богослужебнаго, дисциплинарнаго и административнаго строя, весьма существенно отдѣляетъ вѣроисповѣдная система, потому что старокатолицизмъ отвергаетъ весьма многіе основные пункты протестантской вѣроисповѣдной системы, напр. ученія: о Св. Писаніи какъ единственномъ источникѣ христіанскаго откровенія, объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, о церкви какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, о церковной іерархіи, о таинствахъ вообще и въ частности: муропомазаніи, покаяніи, священствѣ, елеосвященіи и проч. Правда, какъ мною уже неоднократно заявлялось, въ новѣйшемъ старокатолицизмѣ при раскрытіи нѣкоторыхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ замѣтно вліяніе протестантскихъ тенденцій, но это явленіе, какъ мною также неоднократно заявлялось, для старокатоличества, какъ еще окончательно не сложившагося движенія, является болѣе или менѣе естественнымъ и извинительнымъ. Къ тому же къ чести представителей старокатоличества слѣдуетъ сказать и то, что они путемъ полемики съ представителями православной богословской науки мало по малу выясняютъ свои воззрѣнія въ чисто православномъ смыслѣ. Въ прежнее время представители старокатоличества напр. склонялись къ протестантскому ученію о каѳолической церкви, поскольку въ содержаніе ея включали всѣ вообще христіанскія церкви и общества. Теперь, послѣ полемики съ представителями православной богословской науки, они все болѣе и болѣе склоняются къ ученію о каѳолической церкви, какъ вмѣщающей въ себѣ только церкви, содержащія истинное ученіе І. Христа. Въ такомъ смыслѣ опредѣляютъ каѳо-

лическую церковь не только проф. Кеппикъ [1]), Моогъ [2]), но и даже профессоръ Мишо [3]), полемизировавшій противъ него. Въ прежнее время представители старокатоличества рѣшительно заявляли, что таинство муропомазанія не необходимо для блаженства. Въ настоящее время у Коппа не находимъ подобнаго взгляда. Въ прежнее время представители старокатоличества рѣшительно отвергали необходимость призыванія святыхъ вообще, теперь Коппъ доказываетъ необходимость его по крайней мѣрѣ для несовершенныхъ вѣрующихъ, не дерзающихъ обращаться съ моленіями къ самому Богу. Въ прежнее время нѣкоторые изъ представителей старокатоличества, напр. еп. Герцогъ, уничтожали почти всякое значеніе за таинствомъ покаянія [4]), теперь тотъ же Коппъ отстаиваетъ даже необходимость тайной исповѣди. Даже въ отрицаніи почитанія св. иконъ, св. мощей и пр. у Коппа не находимъ той рѣшительности, какая характеризуетъ сужденія другихъ старокатолическихъ ученыхъ по данному вопросу. Изъ всѣхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ, излагаемыхъ Коппомъ, нѣкоторое вліяніе протестантизма сказывается главнымъ образомъ на ученіи о таинствѣ евхаристіи. При всемъ его стремленіи провести грань между протестантскимъ и старокатолическимъ ученіями по данному вопросу послѣднее невозможно, если старокатолики не вне-

---

[1]) Что раздѣляло и раздѣляетъ восточно-православную и западную старокатолическую церкви? Харьковъ. 1910. Стр. 106—107.

[2]) Moog. Altkatholicismus und Reformkatholicismus. Bonn. 1908. S. 18: „eine Kirche beweist ihre Katholizität durch die Reinheit ihres Glaubensbekenntnisses und die apostolische Succession ihrer Bischöfe“.... S. 19: „nicht wo der Papst ist, da ist die katholische Kirche..., sondern wo der katholische Glaube ist, da ist die katholische Kirche“.

[3]) „un théologien russe, M. Suschkoff, a même remarqué, et avec raison, qu'un Eglise particulière peut être catholique de fait sans en porter le titre“... Revue internationale de théologie. 1899. № 25 P. 91.

[4]) Herzog. Rückblick auf die Verhandlungen über die römische Ohrenbeichte. 1903. Сравн. Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin. Сравн. Die obligatorische römische Ohrenbeichte eine menschliche Erfindung и др.

сутъ въ свое ученіе объ евхаристіи терминъ пресуществленіе или однозначащій съ нимъ терминъ: претвореніе. А вмѣстѣ съ этимъ нельзя провести рѣзкой границы и между протестантскимъ и старокатолическимъ ученіями о жертвенномъ значеніи евхаристіи. Что же касается другихъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ, раскрываемыхъ цитируемыми мною старокатолическими учеными: Коппомъ, Моогомъ и друг.: о таинствѣ брака, о монашествѣ, постахъ и пр., то они имѣютъ менѣе существенный характеръ и потому сговориться по поводу ихъ для православныхъ со старокатоликами является дѣломъ менѣе труднымъ.

Вообще старокатолическая церковь въ своемъ внутреннемъ развитіи достигаетъ той стадіи, при которой соединеніе ея съ Православной церковью представляется актомъ, не вызывающимъ особенно серьезныхъ затрудненій.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать.*
3	13 снизу	приходитъ	приходятъ
—	10 —	результомъ послѣдняго	результатомъ послѣдняго
—	1 —	внутренисиъ	внутреннемъ
7	9 сверху	модернитская	модернистская
8	10 —	ого	его
11	9 снизу	Божіемъ	Божіимъ
18	6 сверху	нашей	въ нашей
29	15 —	Горнакъ	Гарнакъ
51	19 снизу	имѣвшагося	имѣвшаго
53	2 —	Доминатіономъ.	Домиціаномъ.
62	14 сверху	дѣламъ.	дѣламъ [1]).
115	4 снизу	большинсто	большинство

18) Армія спасенія. Казань. 1905. Ц. 40 к.

19) Къ характеристикѣ «Указателя апологетической литературы», изданнаго о. П. Свѣтловымъ... Казань. 1907. Ц. 10 к.

20) Американская епископальная церковь. Казань. 1908. Цѣна 2 руб. 50 коп.

21) Реформированныя римско-католическія семинаріи по уставу 1908. Спб. 1908. Ц. 20 коп.

22) Что раздѣляло и раздѣляетъ восточно-православную и западную старокатолическую церкви? Харьковъ. 1910.

23) Римско-католическій модернизмъ. Харьковъ. 1911.

24) Римско-католическій апологетъ восточно-православной церкви. С.-Петербургъ. 1911.

25) Православныя Духовныя Академіи въ прошломъ и настоящемъ. Харьковъ. 1912.