ГДѢ

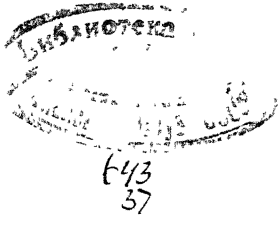
ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ?

Къ вопросу о соединеніи церквей и къ ученію о Церкви.

(КРИТИКО-БИБЛІОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ ЛИТЕРАТУРЫ ПО СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ ВЪ ДУХОВНОЙ ПЕЧАТИ ЗА 1904 ГОДЪ).

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА.
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1905.

Оттиски изъ №№ Богословскаго Вѣстника за 1905 г.



Печатать дозволяется Мая 30 дня, 1905 г.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*

Старокатолическій вопросъ въ духовной печати за 1904 годъ. Къ вопросу о соединеніи церквей и къ ученію о Церкви.

„Испытываите самихъ себя, въ вѣрѣ ли вы; самихъ себя изслѣдывайте. Или вы не знаете самихъ себя, что Іисусъ Христосъ въ васъ? Развѣ только вы не то, чѣмъ должны быть“ (2 Кор XIII, 5).

„Вопроси самъ себя предъ Богомъ и совѣстію: чувствуешь ли ты себя облеченнымъ силою и властію вязать и рѣшить церкви?. Развѣ легче осудить цѣлую церковь, нежели одного человѣка?“

Моск. митр. Филаретъ

I.

Только во время болѣзни какъ слѣдуетъ цѣнишь здоровье, а во время войны—блага мира. Всеобщее желаніе мира порождается ужасами и настоящей русско-японской войны,—желаніе искреннее, нелицемѣрное... Жаждутъ мира, но нѣтъ мира среди народовъ!

Дѣйствительность со всею очевидностью показываетъ намъ, что миръ народовъ не обезпечивается культурою, самою высокою, и даже расовымъ единствомъ народовъ: въ этомъ отношеніи преимущество принадлежитъ религіи и особенно религіи христіанской, провозвѣстницѣ „мира на землѣ и въ человѣкахъ благоволенія“. Въ самомъ дѣлѣ, ничто такъ не раздѣляетъ людей, какъ различіе въ религіозныхъ вѣрованіяхъ (Лк. XXI, 16; Мр. XIII, 12), и наоборотъ,—ничто въ такой степени не способно соединить ихъ въ одну дружную и тѣсную семью, какъ единство религіозныхъ вѣрованій. Не служитъ ли доказательствомъ единящей силы религіи даже

и нынѣ Церковь Христова, въ которой „нѣтъ ни Еллина, ни Іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, Скиѳа, раба, свободнаго; но все и во всемъ Христосъ“ (Кол. III, 11)? Только въ лонѣ Церкви Христовой, соединенные именемъ Христовымъ въ одну великую человѣческую семью, народы могутъ обрѣсти миръ свой, ибо церковь предназначена и способна обнять собою и вмѣстить въ себѣ весь міръ Но одно дѣло—идеалъ, а другое—дѣйствительность; дѣйствительность же здѣсь со времени раздѣленія единой Христовой Церкви на двѣ половины восточную и западную весьма печальна: нисколько не ослабѣвающая рознь и многовѣковое раздѣленіе христіанскихъ церквей востока и запада служатъ величайшимъ препятствіемъ къ осуществленію великой миссіи Евангелія на землѣ и, болѣе того,—постоянною угрозою мира народовъ Отсюда соединеніе церквей должно быть насущною задачею нашего времени, начинающаго понимать цѣну мира, цѣлью стремленій и заботъ не только самихъ вѣрующихъ лицъ и цѣлыхъ христіанскихъ церквей, но и всѣхъ безразлично христіанскихъ правительствъ и народовъ. Конечно, обязанность подготовленія путей къ миру соединеніемъ церквей или къ рѣшенію великаго церковнаго спора лежитъ прежде всего на вѣрующихъ представителяхъ церквей, и здѣсь, въ частности, на богословіи. Богословіе обязано дать, наконецъ, намъ то, чего до сихъ поръ оно не думало давать: бросивъ полемику и обличенія съ огульнымъ порицаніемъ всего чужого и восхваленіемъ всего своего, богословіе должно постараться сказать всю правду о противной сторонѣ, постараться *понять* ее и все хорошее открыто признать въ ней. Не враждою и гордостью, а любовью, смиреніемъ и миролюбіемъ должно одушевляться богословіе въ этой великой подготовительной работѣ на благо мира церквей и народовъ, а потому кореннымъ образомъ должна быть измѣнена и та наука, которая пріобрѣтаетъ особенную цѣнность въ дѣлѣ взаимнаго сближенія и ознакомленія христіанъ, какова именно такъ называемая символика или сравнительное богословіе. Прежняя символика, порожденная духомъ узкаго конфессіонализма и религіознаго самолюбія, служила не миру, а враждѣ, останавливая свое вниманіе только на различіяхъ между церквами и оставляя въ сторонѣ все сходное между ними, преувеличивая небольшія догматическія разли-

чія въ непроходимую бездну и даже изобрѣтая несуществующія разности и тому подобныя препятствія къ единенію; новая символика, одушевляемая любовью и миролюбіемъ, наоборотъ, должна искать того, что ведетъ къ миру (1 Пт. III. 11),—и тогда она найдетъ его!

При всемъ желаніи въ настоящемъ нельзя указать пока никакихъ задатковъ для этой будущей христіанской науки, исключаемой работою богословской мысли въ совершенно противоположномъ направленіи,—въ направленіи узко конфессіональномъ. Господствомъ всюду конфессіонализма закрѣпляется рознь церквей и разрушается все, кое гдѣ созидаемое на благо мира церквей трудами вѣрныхъ духу христіанской религіи вѣрующихъ просвѣщенныхъ умовъ. Конфессіонализмъ—это незаконная любовь къ своей вѣрѣ, соединенная съ презрѣніемъ и нетерпимостью ко всякой чужой вѣрѣ, чужому вѣроисповѣданію—только потому, что они—чужія, а не свои. Конфессіонализмъ похожъ на ложный патріотизмъ, не умѣющій соединять любви къ своему народу съ любовью и справедливостью къ другимъ народамъ и называющій всякое проявленіе любви и справедливости къ другимъ народамъ измѣною отечеству. *Конфессіонализмъ есть то же ложная или мнимая любовь къ вѣрѣ*, хотя онъ всегда прикрывается именно любовью къ вѣрѣ во всѣхъ своихъ несправедливостяхъ въ отношеніи къ другимъ, громко кричитъ объ этой особенной любви своей къ вѣрѣ, къ догматамъ вѣры своего вѣроисповѣданія, и всякое проявленіе справедливаго отношенія къ другимъ вѣрамъ съ признаніемъ въ нихъ того, что слѣдуетъ признать, клеймитъ именемъ измѣны вѣрѣ и церкви, лживо объявляетъ индифферентизмомъ и забавляется противопоставленіемъ любви къ ближнему и любви къ вѣрѣ, какъ вещей несоединимыхъ

Самое рѣзкое воплощеніе свое конфессіонализмъ находитъ въ стремленіи частной церкви пріурочивать къ себѣ только въ отдѣльности всю полноту вселенской церкви, себя считать единою носительницею церкви, съ исключеніемъ изъ ея состава всѣхъ другихъ церквей. Въ римско-католической церкви печальнымъ порожденіемъ этого антихристіанскаго духа вражды и самолюбія служитъ ученіе ея о себѣ самой, какъ о единой представительницѣ и воплощеніи всей вселенской церкви, такъ-что все внѣ ея, и отдѣльныя лица, и цѣ-

лыя церкви, осуждаются на вѣчную гибель, какъ не принадлежащія къ церкви (*Bellarmini.* Ecclesia milit. c. 2). Ученіе это въ римско-католической церкви внесеніемъ въ катихизисъ возведено даже на степень догмата и стало чрезъ то вѣчнымъ памятникомъ ея исключительности и религіозной нетерпимости, столь чуждыхъ духу христіанства (Cat. Romanus I, 10, 7). Къ сожалѣнію, отголоски и слѣды римско-католическаго этого ученія встрѣчаются иногда тамъ и сямъ и въ Греко-Россійской восточной церкви, но только въ видѣ частнаго мнѣнія отдѣльныхъ лицъ, а никакъ не догмата церкви. Съ этимъ стремленіемъ и на востокѣ пріурочивать бытіе Вселенской Церкви исключительно къ церкви восточной, среди несвободныхъ отъ латинскихъ вліяній въ богословствованіи своемъ, мы будемъ имѣть дѣло, къ сожалѣнію, на дальнѣйшихъ страницахъ своего критико-библіографическаго очерка періодической духовной литературы по старокатолическому вопросу за 1904 годъ.

Повидимому, протестантству нельзя сдѣлать упрека въ столь рѣзкомъ обнаруженіи конфессіонализма, какое наблюдается въ другихъ вѣроисповѣданіяхъ и особенно римско-католическомъ, за отсутствіемъ въ немъ разсматриваемаго ученія: такое ученіе исключается и логикою всего протестантскаго вѣроученія вообще, и ученіемъ о церкви въ частности, и прямыми заявленіями оффиціальныхъ церковныхъ документовъ, въ родѣ, напр., слѣдующаго: In ecclesia falsa, quatenus est falsa, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingeni periculo animarum. Такимъ взглядомъ на отношенія различныхъ частныхъ церквей къ истинной вселенской церкви устанавливается возможность взаимнаго мирнаго существованія и соглашенія церквей и проявленія справедливости и любви во взаимныхъ ихъ отношеніяхъ, хотя взглядъ этотъ открытъ для возраженія воинствующаго богословія, ищущаго не мира, а раздѣленія [1]). Главное, чѣмъ пріобрѣтаетъ особенное значеніе этотъ взглядъ въ дѣлѣ соединенія, заключается въ томъ, что имъ признается единство церквей въ основномъ и существенномъ,

---

[1]) См. Dr *J. Jaeger.* Religion, Kirche und Kirchen und der letzteren Katholisches Element (*Beweis des Glaubens* 1900, p. p 100—103).

что должно служить основою соединенія церквей. По этому взгляду то, что называется христіанствомъ, христіанскимъ міромъ, есть не мнимая, а дѣйствительная величина. Единство церквей уже есть,—остается только сознать его и это сознаніе затѣмъ провести въ жизнь, выразить братскимъ общеніемъ церквей.

Въ самомъ дѣлѣ, среди различій между христіанскими церквами разнаго рода (догматическими, обрядовыми, каноническими) ясно выступаетъ ихъ существенное единство для правильно понимающаго сущность христіанства. Въ этомъ отношеніи должно признать достаточно установленнымъ богословскою наукою слѣдующее положеніе: по существу своему и въ своей основѣ христіанство не есть ученіе и догматы—не главный элементъ въ немъ, а производный: по своему существу христіанство есть историческій фактъ явленія Бога во плоти для спасенія міра и новая благодатная жизнь, созданная этимъ спасительнымъ явленіемъ на землѣ Богочеловѣка, со всею совокупностью связанныхъ съ нимъ историческихъ фактовъ, обнимающихъ всю исторію Божественнаго домостроительства спасенія людей. Наша вѣра покоится на историческихъ фактахъ Божественнаго спасительнаго откровенія міру и особенно на фактахъ евангельской исторіи; догматы вѣры представляютъ собою логическую формулу этихъ фактовъ. они—выраженіе общецерковнаго сознанія этихъ спасительныхъ фактовъ, служащихъ главными моментами и основаніями христіанской вѣры. Отсюда слѣдуетъ, что признаніемъ всѣхъ историческихъ основъ христіанской вѣры, данныхъ въ откровеніи, въ Библіи, во всей полнотѣ своего существеннаго содержанія дается и самая христіанская вѣра или вся совокупность основныхъ христіанскихъ вѣрованій

Всѣ христіанскія церкви согласны между собою въ полномъ признаніи всѣхъ основъ христіанской вѣры, данныхъ въ историческихъ фактахъ Божественнаго откровенія: всѣ онѣ покоятся на вѣрѣ въ одну и ту же Библію, заключающую въ себѣ Божественное Откровеніе, а потому, слѣд., естественнымъ образомъ всѣ христіанскія церкви согласны въ основныхъ догматическихъ вѣрованіяхъ съ различіями въ несущественномъ. Дѣйствительно, между христіанскими церквами существуетъ полное совпаденіе во всѣхъ тѣхъ основ-

ныхъ вѣрованіяхъ, которыя нашли себѣ церковное выраженіе во вселенскихъ символахъ и обнимаютъ собою всю христіанскую вѣру, каковы именно символы: апостольскій, никейскій, аѳанасіевскій [1]).

Но не превращается ли въ ничто согласіе церквей въ признаніи главныхъ спасительныхъ фактовъ христіанской вѣры и основанныхъ на нихъ догматовъ, истинъ вѣры, различіемъ въ пониманіи этихъ фактовъ и этихъ истинъ? Существуетъ ли совпаденіе и въ пониманіи истинъ догматическихъ, сверхъ внѣшняго ихъ признанія, необходимое для дѣйствительнаго единства, или согласіе церквей только существуетъ въ звукахъ и словахъ, а не въ понятіяхъ?

Правильное пониманіе церкви и единства церкви и безпристрастное наблюденіе существующаго положенія вещей дѣлаютъ обязательнымъ только одинъ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Существуетъ, въ общемъ, совпаденіе и въ пониманіи основныхъ истинъ между церквами. Различія между церквами въ пониманіи основныхъ догматическихъ вѣрованій въ общемъ не больше и не меньше тѣхъ, какія наблюдаются внутри отдѣльныхъ церквей и какія неизбѣжно вызываются психологическою природою человѣческаго познанія вообще съ неизбѣжностью въ немъ индивидуальнаго отпечатка познающей личности. Даже тамъ, гдѣ приняты всѣ мѣры къ стѣсненію и ограниченію проявленія личности въ познаніи и единство церковное понимается въ смыслѣ мертваго внѣшняго однообразія и тождества во мнѣніяхъ, — даже и тутъ наблюдается различіе въ пониманіи догматовъ. Доказательства этому можно было бы привести изъ богословія римско-католическаго, если бы не было подъ руками болѣе близкихъ изъ нашего отечественнаго богословія: мнѣ уже приходилось констатировать крупныя различія въ догматической литературѣ даже по такимъ капитальнымъ догматамъ, какъ догматъ искупленія, но было бы можно указать его по отношенію и къ другимъ, не менѣе важнымъ, догматическимъ положеніямъ, какъ понятіе, напр., о догматѣ, о церкви,

---

[1]) Ср. мнѣнія Н Неплюева, Влад. Соловьева и Э. Навилля по вопросу о единствѣ христіанскаго міра въ моемъ изслѣд. *Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія.* 1904, стр. 376—379. 442—450 (Первонач въ *Богословск Вѣстникѣ* 1904, янв и май)

о способѣ благодатнаго дѣйствія таинствъ и проч., даже о самомъ православіи [1]).

Однимъ изъ самыхъ печальныхъ послѣдствій конфессіонализма является затемнѣніе въ сознаніи этой именно идеи единства христіанскаго міра, иногда до полнаго ея исчезновенія. Сознаніе единства христіанскихъ церквей неизбѣжно затрудняется отрицаніемъ всѣхъ другихъ церквей, кромѣ своей, и дѣлается даже невозможнымъ; сознаніе это затрудняется привычкою видѣть между церквами только различія и не замѣчать сходства, привитого богословію и заботливо культивированною долгими вѣками взаимнаго отчужденія церквей Мысль о единствѣ церквей нерѣдко инымъ встрѣчается поэтому съ негодованіемъ, какъ совершенно чуждая и непонятная имъ, какъ оскорбленіе конфессіонализма въ самомъ основномъ его вѣрованіи, въ догматѣ своей собственной непогрѣшимости и нетерпимости къ другимъ. Желаете видѣть образцы полной потери идеи единства христіанскаго міра? Ихъ много и за ними не далеко ходить. Великолѣпный образчикъ ея вы можете найти въ *Прав. Собес.* 1904, май, стр. 709—714. Мысль о существованіи единой общей основы, связующей христіанскія церкви Запада и Востока въ единый христіанскій міръ, здѣсь встрѣчается градомъ отборныхъ ругательствъ: она называется „еретическою“, „посмѣяніемъ надъ Христомъ и Его Церковію“, „глумленіемъ надъ вселенскою церковію Христовой“, „циническимъ отношеніемъ къ нашей дорогой православной церкви“ и т. п. Полная неспособность воспріятія этой мысли о существованіи общей связи церквей въ основномъ и существенномъ и спеціально мысли о возможности единства въ разнообразіи наглядно подтверждается увѣреніемъ автора, что такою мыслью отрицается и пренебрегается ученіе о единствѣ церкви,—до того чужда его сознанію истина органическаго единства церкви на подобіе единства членовъ тѣла (1 Кор XII; Еф IV 1—7), безъ остатка вытѣсненная понятіемъ внѣшняго механическаго единства или мертваго однообразія! Этимъ послѣднимъ понятіемъ предполагается и требуется единство во всемъ, безъ различія существеннаго отъ несу-

---

[1]) Ср моей брош. *Образованное общество и современное богословіе* 1902, стр 86—88, 79—81

щественнаго, важнаго отъ второстепеннаго въ вѣрованіяхъ. Члены церкви *обязаны* одинаково и въ равной мѣрѣ признавать *всю* совокупность вѣрованій ея безъ всякихъ разсужденій о сравнительной важности ихъ въ дѣлѣ спасенія и во чтобы то ни стало,—безразлично, могутъ ли они сдѣлать это или не могутъ,—виновны ли они въ своемъ неполномъ знаніи вѣры или нѣтъ. Разсужденіе здѣсь до крайности простое и прямолинейное: церковь велитъ вѣрить *всему*, чему она учитъ; ты *обязанъ* вѣрить *всему* ученію церкви, и если ты въ чемъ-либо малѣйшемъ отступаешь отъ ея требованій, то ты *преступникъ*... Посему всѣмъ несогласнымъ съ нами въ чемъ бы то ни было—да будетъ анаѳема, логично заключаетъ православный богословъ по адресу инославныхъ христіанъ!

И высказываетъ свой жестокій приговоръ отъ имени Христа и Его Церкви! Но совершенно напрасно: ни Библіи, ни церкви, ни въ церковной исторіи неизвѣстенъ выставленный здѣсь внѣшній принципъ единства церкви и это чисто внѣшняя юридическая мѣрка въ оцѣнкѣ вѣры христіанъ.

Любовь, какъ принципъ живого органическаго единства въ церкви, оставляющаго мѣсто разнообразію, ясно проведенный въ ученіи Новаго Завѣта и въ жизни первоначальной христіанской церкви, подмѣненъ внѣшнимъ принципомъ закона, долга, съ параллельною подмѣною чисто-библейскаго понятія о церкви, какъ о живомъ и во всемъ возрастающемъ, также и въ вѣрѣ, организмѣ, тѣлѣ Христовомъ, понятіемъ о церкви, какъ о внѣшнемъ правовомъ учрежденіи. Однимъ словомъ, понятіе о внѣшнемъ единствѣ вѣры церкви въ смыслѣ мертваго однообразія, есть произрастеніе того не вполнѣ христіанскаго и немощнаго іудейскаго теченія въ христіанствѣ, которому въ богословской наукѣ усвоено наименованіе юридизма. Христіанство его не знаетъ, не знаетъ его и первенствующая христіанская церковь: она не была „хаотическимъ и безпорядочнымъ сборищемъ людей“, хотя допускалось разнообразіе въ вѣрованіяхъ, незатрогивающихъ основъ вѣры; она была живымъ и прочнымъ союзомъ душъ на основѣ живой вѣры во Христа и взаимной любви другъ къ другу. Только отпавшіе отъ основъ Церкви и христіанства не принадлежали къ тѣлу церкви (1 Кор.

XVI, 22 ср 1 Io. V, 1; IV, 15, 3—4; III, 22—23; II, 22: 2 Io. 6—10; Д. Ап XV, 19—20; Рм. XIV, 1 — 10; 1 Кор. XI, 16, 18 — 19; Ефес. IV, 13; особ. Рм. XII, 3; 1 Кор. III, 5, 10—15 и др. т. п.).

Требованіе внѣшняго единства въ вѣрѣ, какъ мертваго однообразія, порождается тѣмъ несовершеннымъ понятіемъ о вѣрѣ, которое свойственно низшей стадіи религіозно-нравственнаго развитія и служитъ отличительною чертою юридизма: здѣсь не знаютъ иной вѣры, кромѣ вѣры — довѣрія, и потому за вѣрою отрицается индивидуальный и нравственный характеръ. Напротивъ индивидуальныя различія въ вѣрованіяхъ, при согласіи въ существенномъ, предполагаются понятіемъ объ истинной вѣрѣ, какъ увѣренности и началѣ живого знанія. эта вѣра обусловлена общимъ духовно-нравственнымъ состояніемъ и развитіемъ личности. Какова личность, таковы и ея вѣрованія, и чѣмъ самъ человѣкъ лучше, тѣмъ лучше вѣра его, и тѣмъ больше въ немъ этой вѣры [1]).

Разногласіе въ малѣйшемъ, даже въ словахъ, нынѣ считается и служитъ часто основаніемъ для взаимныхъ пререканій и раздѣленія „вѣрующихъ“ лицъ и церквей.. Не къ этому призываетъ насъ Ап. Павелъ и собственнымъ своимъ примѣромъ, и своими посланіями, — ученіемъ въ нихъ о любви, какъ о принципѣ единства христіанской вѣры и знанія (1 Кор. III, 3 и дал; VIII, IX, X; Рмл. XIV и др.)! Ученіе это забыто нами, имъ не руководствуются въ жизни и, въ частности, въ рѣшеніи „церковнаго вопроса“, сколь ни ясно раскрыто оно для имѣющихъ очи видѣть.

Ап. Павелъ удостоился такихъ откровеній отъ Бога, какія только можетъ вмѣстить здѣсь, на землѣ, человѣкъ (2 Кор. XII, 4), и однако онъ былъ „всѣмъ вся“. „Ибо, будучи свободенъ отъ всѣхъ, я всѣмъ поработилъ себя, дабы больше пріобрѣсть. Для Іудеевъ я былъ какъ Іудей, чтобы пріобрѣсть Іудеевъ; для подзаконныхъ былъ какъ подзаконный, чтобы пріобрѣсть подзаконныхъ. Для чуждыхъ закона, какъ чуждый закона (не будучи чуждъ закона предъ Богомъ, но подзаконенъ Христу), чтобы пріобрѣсть чуждыхъ закона. Для

---

[1]) См автора *Курсъ апологетическаго Богословія* Кіевъ 1900, стр 21—22, 392—393

немощныхъ былъ, какъ немощный, чтобы пріобрѣсть немощныхъ. Для всѣхъ я сдѣлался всѣмъ, что бы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ. Сіе же дѣлаю для Евангелія, чтобъ быть соучастникомъ его" (1 Кор. IX, 19—23). Какъ во всей своей жизни и поступкахъ, такъ и въ оцѣнкѣ вѣры людей апостолъ руководится любовью и выказываетъ трогательную заботливость о „немощномъ въ вѣрѣ", повелѣвая принимать его „безъ споровъ о мнѣніяхъ" (Рм. XIV, 1). Ошибочное, но искреннее убѣжденіе немощной совѣсти несовершенныхъ въ вѣрѣ объявляется имѣющимъ цѣнность въ очахъ Божіихъ и право на признаніе со стороны совершенной совѣсти зрѣлыхъ въ вѣрѣ; обратное отношеніе называется подлежащимъ суду злоупотребленіемъ свободою христіанской совѣсти, гордостью, недостаткомъ христіанской любви къ ближнему и истиннаго христіанскаго знанія. Обладаніе истиною не даетъ еще намъ права обижать и смущать ею неимѣющихъ ея, немощныхъ въ вѣрѣ. Знаніе—хорошая вещь, но есть нѣчто высшее знанія; это—любовь. *Любовь терпитъ и заблужденія „по вѣрѣ"*: только то грѣхъ, что не по вѣрѣ (Рмл. XIV, 23 ср. 5, 22; Флп. Ш, 16; 1 Кор. XI, 16, XIV, 37—38; Рмл. IV, 2, 5; 1 Кор. VШ и X).

Любовь учитъ терпимости, а не фанатизму: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!

Сколько же, спрашивается, этой любви и сколько христіанскаго пониманія въ неразумной требовательности и строгости къ вѣрованіямъ другихъ, какія проявляются въ вѣроисповѣдной полемикѣ, когда ни во что не вмѣняется согласіе въ важнѣйшемъ и вниманіе направляется лишь на второстепенное? Но, кажется, нельзя здѣсь идти дальше утвержденія, что общаго между восточной и западной церквами, можетъ быть, не больше того, что есть общаго между толстовщиной и христіанствомъ, между дьяволомъ и ангеломъ, между добромъ и зломъ, „ибо они одинаково существуютъ"!.. Что касается общихъ христіанскихъ вѣрованій здѣсь въ Св. Троицу, въ Искупителя, то они въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ будто-бы поняты совершенно неправильно („извращены") и „утратили свое подлинное значеніе", *ибо римско-католики*, напр., *признаютъ Богочеловѣкомъ и Христомъ папу* и только „глумятся" надъ ученіемъ о Христѣ—Искупителѣ, а въ протестанствѣ Искупитель отрицается съ отри-

ціаніемъ „единственнаго средства къ усвоенію плодовъ совершоннаго Имъ искупленія“ въ видѣ таинствъ!... [1])

Здѣсь мы имѣемъ дѣло отнюдь не съ исключительнымъ какимъ-либо, но съ самымъ заурядным и типическимъ явленіемъ въ нашей богословской литературѣ разсматриваемаго направленія: обычно церковный вопросъ здѣсь рѣшается подъ узкимъ угломъ ультра-конфессіональной точки зрѣнія, отрицающей существованіе христіанскаго міра и христіанства вообще. Конфессіональною точкою зрѣнія христіанство разрѣшается въ пониманіе христіанства именно того или иного вѣроисповѣданія, такъ для православныхъ христіанство есть именно православіе, для католиковъ— католичество и т. д. Передъ нами лежитъ, напр., ученая монографія по введенію въ православно-христіанскую апологетику „Научно-богословское самооправданіе христіанства“, гдѣ узко-конфессіональная точка зрѣнія проведена въ ученіи о предметѣ и методѣ христіанской апологетики. Оказывается, общехристіанской апологетики, какъ науки, такъ сказать, интерконфессіональной, имѣющей предметомъ основныя общехристіанскія истины, нѣтъ и не должно быть, потому что на дѣлѣ не существуетъ такихъ общехристіанскихъ истинъ, при различіяхъ въ ихъ пониманіи. Къ числу такихъ истинъ авторъ не задумывается отнести даже истины бытія Божія, безсмертія души, свободы воли и нравственной отвѣтственности! Общаго нѣтъ между христіанскими вѣро-

[1]) Op. cit стр 711—712 (проф А Гусева). Подобными небылицами о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ забиваютъ многострадальныя головы семинаристовъ учебныя руководства и разнаго рода пособія, служащія руководствомъ развѣ только къ религіозной нетерпимости и враждѣ; такъ, въ одномъ „Руководствѣ по обличительному богословію, составленному примѣнительно къ семинарской программѣ“, сообщается, напр., слѣдующее о католикахъ. „Католикъ не имѣетъ истинной и живой вѣры во Христа, потому что онъ не знаетъ Его непосредственно, а знаетъ вмѣсто Него папу, замѣняющаго собою на землѣ Христа Равнымъ образомъ, можетъ ли католикъ любить Господа своего отъ всего своего сердца и отъ всей души (Лук. 10, 27), когда онъ ничего не знаетъ о Его чрезмѣрной и всеобщей любви“.. Католики замѣнили послушаніемъ папѣ „христіанскія добродѣтели. Фанатизмъ сталъ составлять существо духа и настроенія католической церкви“ и т д Вообще, „ученіе о главенствѣ папы извратило весь строй и складъ духовно-нравственной жизни вѣрующихъ“.. Словомъ, католики отрекомендованы бѣднымъ семинаристамъ прямо какими-то басурманами, „нехристями“..

исповѣданіями даже въ этихъ основныхъ истинахъ религіи! Свою аргументацію авторъ величаетъ научною и религіозною, но въ дѣйствительности она можетъ представлять для насъ интересъ развѣ только бытовой въ качествѣ характеристики конфессіонализма, какъ извѣстнаго направленія богословской мысли, проникнутаго нехристіанскими тенденціями, стремленіемъ къ раздѣленію и обособленію, и чрезвычайно вреднаго въ интересахъ православной церкви, богословской науки и религіозно-нравственнаго преуспѣянія вообще. „Если мы такъ дорожимъ", разсуждаетъ авторъ, „національнымъ и политическимъ видами самосознанія, имѣя въ нихъ залогъ своего временнаго преуспѣянія, то въ еще неизмѣримо большей степени мы должны дорожить своимъ православно-христіанскимъ самосознаніемъ, какъ члены именно *православной* церкви". Этимъ замѣчаніемъ авторъ нечаянно изрекъ смертный приговоръ конфессіонализму, какъ ложному направленію христіанскаго самосознанія, поставивъ его на одну доску съ націонализмомъ или ложнымъ направленіемъ національнаго самосознанія. Извѣстно всѣмъ, кромѣ ложныхъ патріотовъ, что національнымъ самосознаніемъ не исключается самосознаніе общечеловѣческое, его польза и необходимость для преуспѣянія народовъ; точно также только ложному церковному самосознанію или конфессіонализму можетъ быть непонятно, что любовь къ своей вѣрѣ и церкви нисколько не исключается общехристіанскимъ сознаніемъ и справедливымъ, миролюбивымъ отношеніемъ къ другимъ христіанскимъ церквамъ.

Наше славянофильское богословіе не имѣетъ по существу своему ничего общаго съ разсмотрѣннымъ направленіемъ въ богословіи, но въ рѣшеніи церковнаго вопроса, къ сожалѣнію, славянофильствомъ также рѣзко выдвигается узкоконфессіональная точка зрѣнія—и потому умѣстно сказать здѣсь слово и о воззрѣніи славянофильства на взаимныя отношенія восточной и западной церквей другъ къ другу и къ Церкви вселенской. До нѣкоторой степени въ настоящее время это является дѣломъ даже необходимости въ виду замѣтно усиливающагося здѣсь вліянія славянофильскихъ идей на наше богословіе и, въ частности, возрастающаго успѣха богословскихъ сочиненій А. С Хомякова, въ данномъ вопросѣ начинающаго получать значеніе автори-

тета и иногда непомѣрно большого. „Такъ говоритъ Хомяковъ“ у иныхъ недисциплинированныхъ богослововъ значитъ иногда—„таково православное ученіе“. Вообще ссылки на Хомякова особенно по церковному вопросу, замѣтно, считаются вѣскими и имя его теперь ставится въ этихъ случаяхъ наряду даже съ именемъ моск. митр. Филарета,—какое превращеніе сравнительно съ отношеніемъ богословія къ тому же Хомякову въ 60-хъ годахъ, когда его богословскія сочиненія, напечатанныя заграницей, едва могли въ первый разъ найти себѣ кое-какой пріютъ у насъ дома въ „Православномъ Обозрѣніи“! Повторяется обычная, знакомая исторія и съ Хомяковымъ, какъ съ другими. изъ гонимаго богослова совершается на нашихъ глазахъ возведеніе въ сонмъ недвижимыхъ столповъ богословія и православія, предназначенныхъ своею тяжестью давить новыхъ богослововъ ихъ духа, въ исполненіе евангельскаго изреченія Господа объ украшеніяхъ гробницъ пророковъ (Мѳ. XXIII, 29). Вотъ почему меня не вполнѣ радуетъ столь заслуженный успѣхъ богословія Хомякова, если онъ несетъ съ собою нѣкоторыя опасности для религіозно-богословской мысли, неизбѣжныя тамъ, гдѣ одна крайность смѣняется другою крайностью,—крайнее уничиженіе непомѣрнымъ восхваленіемъ... Кромѣ того въ настоящее время славянофильское богословіе оказываетъ вліяніе на наше богословіе главнымъ образомъ только своими слабыми и отрицательными сторонами, слабѣйшею же стороною его является какъ разъ воззрѣніе по разсматриваемому вопросу. Эту сторону славянофильства мало назвать слабостью,—ее надо назвать грѣхомъ славянофильства, преступленіемъ противъ христіанской обязанности труда по созиданію царства Божія на землѣ путемъ умиротворенія церквей и народовъ. Воззрѣнія славянофильства на западное христіанство несомнѣнно враждебны миру церквей; при этомъ они также несомнѣнно несостоятельны, о чемъ необходимо сказать нѣсколько словъ.

Какъ во всемъ, такъ и въ религіи славянофильство отводитъ уже слишкомъ широкое мѣсто національному началу, объясняя имъ главнымъ образомъ раздѣленіе вселенской церкви на западную и восточную половины. Западныя христіанскія вѣроисповѣданія здѣсь представляются порожденіемъ національнаго начала, романо-германской стихіи. Есть

Богъ русскій, есть—европейскій... Мысль о національной основѣ христіанскихъ вѣроисповѣданій высказывается почти всѣми славянофилами, за исключеніемъ, въ извѣстной степени, А. С. Хомякова и близкихъ къ нему славянофиловъ (Кошелева, Самарина...). Эта мысль съ особенною рельефностью проводится въ позднѣйшемъ славянофильствѣ, у такъ наз. „почвенниковъ", въ отличіе отъ славянофиловъ 40-хъ годовъ. К. Бестужевымъ-Рюминымъ она формулируется такъ: „христіанство принимается каждымъ народомъ, какъ онъ *можетъ* принять его" (а можетъ только славянство...). „Различіе католицизма отъ православія произошло отъ различія Западной Европы отъ Восточной" [1]). Мысль о національной основѣ христіанскихъ вѣроисповѣданій, въ славянофильской ея формулѣ, представляетъ собою частный случай примѣненія къ богословію знаменитой теоріи *Н. Я. Данилевскаго* („Россія и Европа"), ставшей своего рода катехизисомъ позднѣйшаго славянофильства. Это такъ называемая „теорія культурно-историческихъ типовъ". Въ частности указанная мысль содержится прямо въ *третьемъ законѣ* теоріи культурно-историческихъ типовъ Данилевскаго, который гласитъ: „Начала цивилизаціи одного культурно-историческаго типа не передаются народамъ другого типа. Каждый типъ вырабатываетъ ее для себя при большемъ или меньшемъ вліяніи чуждыхъ, ему предшествовавшихъ или современныхъ, цивилизацій". Такимъ образомъ, говоря языкомъ славянофиловъ, богъ русскій уже не можетъ быть богомъ европейцевъ!... Раскрывши преимущества православія передъ всѣми другими христіанскими вѣроисповѣданіями, славянофилы въ то же время объявили православіе преимуществомъ и какъ бы природною *привиллегіею* особенно русскаго народа среди другихъ славянскихъ народовъ (Достоевскій). Для дѣла соединенія церквей выводъ изъ третьяго закона самый печальный,—настолько, что устраняется даже самый вопросъ о соединеніи церквей; этотъ вопросъ теряетъ свой смыслъ и raison d'être, если западъ оказывается органически неспособнымъ къ полному усвоенію христіанства, или къ православію. Истинный Богъ христіанскій есть только Богъ русскій, выходитъ; богъ другихъ народовъ не есть и не можетъ быть

[1]) *Русск. Вѣстникъ* 1888, май, стр 225 и д.

истиннымъ Богомъ. Только для русскихъ Богъ! Въ такихъ выводахъ славянофильство возвращаетъ нашу мысль къ религіозному національному язычества и представляется въ общемъ попраніемъ основъ христіанской религіи мира и любви и искаженіемъ ея универсальнаго существа.

Обратимся теперь къ Хомякову. Мысль о національномъ элементѣ, какъ основѣ религіи, не высказывается у Хомякова, и онъ указываетъ другую причину раздѣленія церкви или отдѣленія Запада отъ союза съ Востокомъ,—случайную или исторически сложившуюся, имѣющую нравственный характеръ. Такою причиною по мнѣнію Хомякова явилась гордость Римскаго міра и его пренебреженіе къ Востоку, выразившееся самовольнымъ измѣненіемъ символа вѣры (внесеніемъ Filioque) съ устраненіемъ Церкви восточной и безъ братскаго сношенія съ нею. Самовольное измѣненіе символа вѣры или рѣшеніе догматическаго вопроса Римскою церковью было актомъ грубаго нарушенія любви и отрицаніемъ церкви, какъ единства взаимной любви, неслыханною новою ересью—противъ догмата о существѣ самой церкви, извращеніемъ понятія о ней, изъ котораго въ теоріи Хомякова съ логическою послѣдовательностью неизбѣжно вытекаетъ все дальнѣйшее догматическое развитіе Римской церкви въ ложномъ направленіи или ея отличія отъ восточной церкви. Оторвавшись въ религіозномъ знаніи или вѣрѣ отъ живого преданія о единствѣ, основанномъ на взаимной любви, или отъ нравственныхъ основъ (любви), Римская церковь вступила на скользкій путь *раціонализма*, опредѣлившаго далѣе всю ея послѣдующую судьбу. Раціонализмъ — сущность романизма, протестантство же явилось лишь возобновленіемъ или продолженіемъ его подъ новою формою, не отличаясь по существу [1]). Такимъ образомъ, въ объясненіи причинъ раздѣленія церкви Хомяковъ несомнѣнно возвышается надъ позднѣйшимъ славянофильскимъ воззрѣніемъ, разсмотрѣннымъ выше; но въ другихъ отношеніяхъ у него есть не мало общаго съ послѣднимъ. Хотя и съ меньшею силою, но по мѣстамъ и въ сочиненіяхъ Хомякова (его письмахъ о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ) даетъ себя чувствовать свой-

---

[1]) *А. С. Хомякова.* Полное собр. сочиненій, т II, изд. второе. М 1880, стр. 48—50, 51, 257, 59, 67, 55, 103, 74, 243

ственная славянофильству вообще нота національно-религіознаго самодовольства и пренебреженія къ „гнилому“ западу, особенно тамъ, гдѣ черты *идеальной* православной церкви, всегда ясно отличаемой у Хомякова отъ *реальной* или *исторической* (какъ впослѣдствіи у И. С. Аксакова), переносятся имъ на реальную церковь въ ея данномъ эмпирическомъ состояніи,—каково, напр., письмо его къ Лорану объ отношеніи государства и церкви въ православіи и т. п. Но гораздо важнѣе согласіе Хомякова съ позднѣйшимъ славянофильствомъ въ общемъ его воззрѣніи на западное христіанство или въ идеѣ о субстанціальномъ различіи между христіанскимъ Западомъ и православнымъ Востокомъ, проводимомъ у Хомякова еще далѣе (различіе до противоположности). Со всѣми славянофилами вообще Хомяковъ раздѣляетъ крайне пессимистическое отношеніе къ христіанскому Западу и даже превосходитъ всѣхъ гиперболизмомъ въ его выраженіи. Если западное христіанство передъ судомъ славянофильства вообще представляется извращеніемъ христіанства даже до уклоненія къ язычеству включительно по нѣкоторымъ, то въ изображеніи Хомякова западное христіанство принимаетъ видъ отрицанія христіанства и болѣе того—отрицаніемъ религіи, невѣріемъ! [1]). Въ протестантствѣ по Хомякову почти нѣтъ никакой религіи,—есть только „потребность религіи безъ всякаго реальнаго содержанія“; и протестантство и латинство „суть не иное что, какъ безвѣріе, въ принципѣ и зародышѣ“... На Западѣ нѣтъ истинной вѣры въ смыслѣ психологической способности или религіознаго органа: она замѣнена тамъ „вѣреньемъ“ (croyance), которое напрасно приписываетъ себѣ значеніе вѣры, будучи логическимъ мнѣніемъ, знаніемъ.... На Западѣ собственно нѣтъ христіанства: переставши быть Церковью, западное христіанство перестало быть христіанствомъ... Западу неизвѣстна христіанская любовь: онъ знаетъ любовь, какъ *законъ* и *долгъ*, но не знаетъ любовь, какъ *силу* и Божественный *даръ*.. Молитва или общеніе человѣка съ Богомъ въ самыхъ высокихъ и чистыхъ формахъ ея проявленія точно также неизвѣстна и недоступна Западу: ни вѣровать, ни молиться на

---

[1]) *А. С. Хомякова*, стр 80—88, особ. 80, 81, 82, 254, 104—105, 110, 111, 116, 117, 144—145, 147, 62—63, 64, 208—209, 116—125.

Западѣ не умѣютъ и не могутъ!.. На Западѣ нѣтъ собственно даже и религіи, „никакой религіи“, а есть только „религіозность“ или „потребность въ религіи“!.

Но довольно! И изъ сказаннаго не ясна ли неспособность славянофильскаго богословія служить дѣлу соединенія церквей съ его общимъ воззрѣніемъ на западное христіанство, столь явно чуждымъ истинѣ и несправедливымъ? Усвоеніе точки зрѣнія, занятой славянофильствомъ въ рѣшеніи церковнаго вопроса, въ виду всего сказаннаго, было бы печальнымъ явленіемъ въ богословіи; но оно, къ сожалѣнію, наблюдается, за послѣднее время особенно. Обстоятельство это является однимъ изъ многихъ другихъ неблагопріятныхъ условій къ правильному рѣшенію церковнаго вопроса на нашей родной почвѣ. Отрезвляющее слово научно-богословской критики славянофильскаго ученія о западномъ христіанствѣ и осторожное отношеніе къ этому ученію въ духовной средѣ становятся въ виду этого насущною потребностью времени [1]).

---

[1]) Полезно было бы прежде всего разобраться въ существующей критической литературѣ славянофильскаго богословія и выдѣлить истинное и справедливое въ односторонних отзывахъ критики—то хвалебныхъ, то порицательныхъ, sine ira et studio, безъ всякихъ увлеченій въ ту или иную сторону. Несомнѣнно, въ славянофильскомъ богословіи есть много также хорошаго и имъ оказаны большія услуги богословской наукѣ въ дѣлѣ уясненія православія и новою постановкою вопросовъ, особенно въ области сравнительнаго богословія. Что касается собственно воззрѣнія А. С. Хомякова на западное христіанство и связанные съ этимъ вопросы (о причинѣ раздѣленія Церкви, о сущности латинства и протестантства, ихъ взаимномъ отношеніи и отношеніи къ церкви Вселенской и восточной Греко-Россійской, о происхожденіи Реформаціи), то, по моему мнѣнію, въ главной своей основѣ оно не можетъ быть принято по тщательномъ его разсмотрѣніи. Воззрѣніе Хомякова на западное христіанство несогласно съ фактами исторіи Церкви и съ дѣйствительнымъ историческимъ ходомъ догматическаго развитія западныхъ вѣроисповѣданій и является въ общемъ апріорно-субъективною теоріею, только по виду блестящею концепціею, плодомъ злоупотребленія дедуктивнымъ методомъ въ области сравнительнаго богословія. Въ немъ даютъ знать себя, кромѣ историческихъ ошибокъ, разнаго рода недочеты въ богословіи: ошибки въ изложеніи православнаго ученія, неточная и невѣрная передача ученій инославныхъ, промахи методологическаго характера. Къ литературѣ вопроса см.: *Ѳ. Смирнова.* „Богословское ученіе славянофиловъ“ (*Православное Обозрѣніе* 1883, III, № 10, 273—295) —*Его же.* „Вопросъ о протестантствѣ въ воззрѣніи Хомякова“ (*Прав. Обозр.* 1884, I, № 3, 533—552) —

Господствомъ двухъ разсмотрѣнныхъ теченій нашей богословской мысли, въ связи съ другими однородными вѣяніями и теченіями, создается атмосфера въ богословіи, неблагопріятная для правильнаго, научнаго и безпристрастнаго рѣшенія церковнаго вопроса въ цѣломъ и въ частныхъ его моментахъ, каковы теперь, напр., вопросы англиканскій и старокатолическій.

Англиканская епископальная церковь Сѣверной Америки нынѣ снова дѣлаетъ попытку и большой шагъ къ сближенію съ церковью православною посѣщеніемъ Россіи пред-

---

Проф. Линицкаго „По поводу защиты славянофильства въ Православномъ Обозрѣніи“ (*Тр Кіев. Дух Акад* 1884, янв.).—См. *Прав. Обозр* 1870, № 2, 242 f; Тр. К. Д. А. 1881, № 8 и др.; ст. г *Линицкаго* ibid. 1883 г.—*Проф Н Я. Бѣляева* „Новая книга о папствѣ“. (*Прав. Обозрѣніе* 1887, окт., 367—370).—„Изъ архива *А В Горскаго* II: Замѣчанія А. В. Горскаго на богословскія сочиненія А. С Хомякова“ (*Богословскій Вѣстникъ* 1900, ноябрь, 516—543; тамъ же письмо о томъ же *проф. П. С Казанскаго* стр. 517—520).—*Влад Сергѣевича Соловьева* Собр. сочиненій т IV, стр 223—228, 235—251 („Исторія и будущность теократіи Изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни“).—Обширное изслѣдованіе *проф В З. Завитневича*. „Алексѣй Степановичъ Хомяковъ“. Томъ *первый* въ I—II книгахъ. Кіевъ 1902 (Особенную цѣнность по обилію матеріаловъ къ изученію богословія Хомякова представляетъ кн II: „Труды Хомякова въ области богословія“). Въ этомъ сочиненіи можно встрѣтить и общій обзоръ критической литературы, и собственныя критическія замѣчанія автора, и особенно тщательное изложеніе богословскихъ воззрѣній Хомякова (кн. I, 39—45, 73—74: II, 1043—1051; см. гл. VIII-ю въ кн. II-ой съ критикою Пальмера; стройное, сжатое и точное изложеніе всего богословскаго мировоззрѣнія Хомякова съ точки зрѣнія его основного начала дается въ II, 1400—1407). Замѣтное увлеченіе почтеннаго ученаго автора Хомяковымъ не позволило ему вездѣ съ полнымъ вниманіемъ и спокойствіемъ отнестись къ критикѣ богословскихъ воззрѣній Хомякова, особенно—къ „свѣтской“, что сказалось, напр., на *Влад. Соловьевѣ*, кромѣ тона, неполнымъ представленіемъ его аргументаціи противъ Хомяковскаго объясненія причинъ раздѣленія церквей (II, 1123—1126) Рѣзко-пренебрежительнымъ тономъ отличаются замѣчанія автора по адресу *А И Кошелева*, не вездѣ основательныя и справедливыя (II, 986—996) Въ то же время спеціально богословская критика отрицательнаго характера представлена въ смягченномъ видѣ (I, 47—49, 42—43; II, 1043—1051) Критическія замѣчанія самого автора, болѣе или менѣе удачныя, въ общемъ имѣютъ апологетическій тонъ (см. напр. I, 39, 43—47; II, 1048—1051 и т. п.). При всемъ томъ, въ общемъ, изслѣдованіе проф. Завитневича о Хомяковѣ должно быть настольною книгою для изучающихъ славянофильское богословіе по своему значенію въ литературѣ вопроса

ставителя американской епископальной церкви епископа Графтона, въ сопровожденіи діакона Фея и г. Биркбека, „съ цѣлью начать дѣло взаимнаго выясненія отношеній нашей церкви къ епископальной, чтобы потомъ поставить вопросъ о сближеніи, а можетъ быть и о церковномъ единеніи". Этой же цѣли служитъ и письмо преосв. Графтона на имя СПб-го митроп. Антонія съ очеркомъ догматическихъ особенностей американской церкви, опубликованное въ духовной періодической печати 1903 года (см. напр. *Церк. Вѣстникъ* 1903, №№ 43—44). И вотъ мы уже видимъ нынѣ, такъ сказать, „откликъ на призывъ" къ намъ еп. Графтона въ духовной печати,—являющійся своего рода откликомъ еще чего-то [1]).

Но наиболѣе всего тяжелая атмосфера въ нашемъ богословіи сказалась неблагопріятнымъ образомъ на обсужденіи и рѣшеніи старокатолическаго вопроса. Послѣ всего вышесказаннаго никого не должно будетъ удивлять, если горячее стремленіе освободившихся отъ латинскихъ заблужденій старокатоликовъ къ соединенію съ православными не нашло себѣ не только практическаго разрѣшенія, но и выросло въ богословіи изъ дѣла довольно яснаго въ мудреный „старокатолическій вопросъ", или въ предметъ школьно-богословскихъ пререканій и безконечной полемики въ логомахическомъ направленіи. Надо было ожидать, что въ полемикѣ со старокатоликами преувеличенно-усиленное вниманіе будетъ сосредоточено на различіяхъ, хотя бы и не существенныхъ, съ обычнымъ преувеличеніемъ ихъ до размѣровъ важныхъ препятствій къ церковному единенію, съ превращеніемъ полемики въ обличеніе въ неправовѣріи и ересяхъ. Такое неподобающее значеніе получили въ освѣщеніи полемики непринятое въ нашемъ богословіи, но раздѣляемое старокатоликами *мнѣніе* отцевъ церкви (а *не догматъ*) объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына, не введенное старокатоликами въ символъ, и неупотребленіе старокатоликами введеннаго схоластикою термина „пресуществленіе" (transsubstantiatio) въ ученіи о таинствѣ евхаристіи, при согласіи съ нами

---

[1]) *П. И. Лепорскаго* „Тридцать девять членовъ Церкви Англійской", (*Христіанское Чтеніе* 1904, окт и ноябрь); *В. А. Соколова* „Откликъ на призывъ" (*Богословскій Вѣстникъ* 1904, № 3).

въ понятіи о существѣ таинства [1]). Когда была сознана и достаточно выяснена неумѣренность полемическихъ обличеній въ этомъ отношеніи, насталъ, повидимому, моментъ для справедливаго рѣшенія вопроса,—но тутъ (съ 1902 г.) новая ересь у старокатоликовъ, тягчайшая изъ всѣхъ ихъ ересей, и самое соединеніе старокатоликовъ рѣшительно было объявлено двумя-тремя голосами въ богословіи невозможнымъ впредь до отреченія отъ ереси. Таковымъ препятствіемъ къ церковному единенію оказалось... православное понятіе старокатоликовъ о церкви! Такъ или иначе, но съ этимъ открытіемъ старокатолическій вопросъ вступилъ въ новый фазисъ, въ которомъ онъ, по разнымъ причинамъ, получилъ для меня лично интересъ, вслѣдствіе чего и предлагаемая статья посвящается опять старокатолическому вопросу въ этомъ новомъ его фазисѣ и имѣетъ цѣлью дать критико-библіографическій обзоръ полемической литературы по старокатолическому вопросу въ нашей періодической духовной печати.

Выяснивши возможныя общія точки зрѣнія въ рѣшеніи церковнаго вопроса вообще и старокатолическаго въ частности, я нахожу возможнымъ далѣе перейти къ обозрѣнію полемической литературы по старокатолическому вопросу за 1904 г., значительно облегчивши этимъ способомъ правильную и дѣйствительную оцѣнку различныхъ сужденій нашихъ богослововъ по этому вопросу,—не въ подробностяхъ, а въ ихъ основаніяхъ, или исходныхъ началахъ, изъ которыхъ подробности вытекаютъ какъ слѣдствіе изъ основанія. Это дастъ мнѣ возможность не терять время на вниманіе къ второстепеннымъ мелочамъ въ вопросѣ, сосредоточивъ его на главномъ.

---

[1]) Впрочемъ, мнѣніе объ исхожденіи Св Духа отъ Отца чрезъ Сына встрѣчается въ нашемъ православномъ богословіи, напр., у лица, которое никакъ нельзя заподозрить въ неправославіи: „Какъ слово человѣческое“, пишетъ о. Іоаннъ Кронштадтскій, „открываетъ, что есть на умѣ и на сердцѣ человѣка (открываетъ умъ—незримый, владычественный творящій), и чрезъ слово, открывающее умъ или мысль, исходитъ изъ человѣка дыханіе, такъ нѣсколько подобно Слово Божіе являетъ намъ Отца,—этотъ великій всесотворившій Умъ, и *чрезъ Слово* же вѣчно исходитъ и является людямъ отъ Отца Духъ Святый Животворящій, Который есть сила Вышняго“ (*Моя жизнь во Христѣ* М 1894, т I, стр. 109—110)

Со II-й главы будетъ начатъ критико-библіографическій обзоръ литературы, самымъ естественнымъ образомъ распадающейся на двѣ группы. Одна группа въ полемической литературѣ 1904 года по старокатолическому вопросу образуется статьями А. А. Кирѣева и возраженіями на нихъ другихъ, другая—моими двумя статьями и возраженіями на нихъ. Гл. II-я посвящается первой группѣ, гл. III—IV второй; при этомъ въ гл. III разсматриваются преимущественно возраженія на первую мою статью по старокатолическому вопросу или написанное по ея поводу: „О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ“ (*Богословск. Вѣстникъ* 1903, май, и отдѣльно брош. 1—17 стр.). Гл. IV будетъ имѣть своимъ предметомъ напечанное въ опроверженіе второй моей статьи: „Старокатолическій вопросъ въ новомъ фазисѣ“ (*Богосл. Вѣстникъ* 1904, февр., и отд брош. 1—36 стр.).

II

Въ дек. кн. *Христіанскаго Чтенія* за 1903 годъ помѣщена статья проф. В. Керенскго „Кто виноватъ?“ Къ старокатолическому вопросу по поводу статьи А. А. Кирѣева въ *Церк. Вѣстн.* 1903, №№ 26—28, „Старокатолики и Вселенская Церковь“; статья эта вызвала со стороны А. А. Кирѣева „Отвѣтъ проф. В. А. Керенскому“ (*Богосл. Вѣстн.* 1904, мартъ, и отд. брошюрой 1—24 стр.). Въ этой статьѣ авторъ хочетъ найти виновныхъ въ медленности, съ какою подвигается дѣло возсоединенія старокатоликовъ съ православною церковью, и виновными объявляетъ исключительно старокатоликовъ, не представившихъ доказательствъ чистоты своей вѣры въ нѣкоторыхъ догматическихъ пунктахъ (таковы у старокатоликовъ: Filioque, понятія о таинствѣ Евхаристіи, о почитаніи святыхъ, иконъ и мощей, недостаточное почитаніе Пресв. Дѣвы Маріи). Основная мысль статьи о виновности старокатоликовъ опровергается отвѣтомъ А. А. Кирѣева путемъ разъясненій по указаннымъ обвинительнымъ пунктамъ.

По поводу Filioque авторъ напоминаетъ важнѣйшіе и рѣшающіе тезисы извѣстной ученой работы проф. В. В. Болотова, вполнѣ исчерпывающей вопросы, противъ которыхъ

напрасно было бы спорить, напр.: „Никто не можетъ мнѣ запретить держаться какъ частнаго мнѣнія теологуменона, если онъ былъ высказанъ хотя бы однимъ отцомъ церкви“, предполагая, конечно, что это мнѣніе не было осуждено голосомъ церкви; „Прав. церковь признаетъ догматомъ лишь ту истину, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и что Онъ единосущенъ съ Отцемъ и Сыномъ... Догматъ не подлежитъ дополненію, ни пояснительнымъ прибавленіемъ „черезъ Сына“, ни ограничительнымъ „отъ Единаго Отца“ (*Ἐκ μόνου τοῦ Πατρός*), „Многіе западные іерархи, которые своимъ паствамъ проповѣдывали Filioque, жили и умирали, находясь въ общеніи таинствъ съ Восточною церковью, не получая ни съ чьей стороны какого-либо противъ сего возраженія“ (тезисъ 20-й, ср. 26—27 тез.) и др. Тождественность ученія старокатоликовъ съ нашимъ о таинствѣ Евхаристіи авторъ вынужденъ оказался доказывать, далѣе, аргументами, которые приводились имъ ранѣе въ теченіе полемики по этому вопросу, но оставались безъ должнаго вниманія противниковъ, напр. указаніемъ на отсутствіе слова „пресуществленіе“ въ катихиз. митр. Платона и Филарета до 30-хъ годовъ XIX в.,—сдѣлавшагося теперь почему-то необходимымъ. Вѣроятную причину этого почтенный авторъ, впрочемъ, указываетъ въ недостаточномъ пониманіи нѣкоторыми различій между „духовностью“ и „отвлеченностью“ и отождествленіи реальнаго съ матеріальнымъ; „отсюда и стремленіе къ матеріализаціи таинства“, желаніе „сдѣлать его грубо-осязательнымъ“... Старокатолики такъ же, какъ и мы, вѣруютъ, что хлѣбъ и вино „суть *истинно, дѣйствительно* и *существенно*“ (vere, realiter, substantiliter) тѣло и кровь Спасителя, но добавляютъ: *sed non carnaliter* (отъ caro—мясо)... Для старокатоликовъ св. Евхаристія не есть, по выраженію Хомякова, „химическое чудо“ (каковою она представляется для латинскаго богословія), не есть и символъ (кальвинисты) не есть даже только вѣрою обусловленное присутствіе І. Христа подъ видомъ хлѣба и вина, или субъективное, но она есть объективное присутствіе Христа, „хотя тѣло и кровь, питающія насъ духовно, остаются явленіемъ духовнымъ“ и въ то же время—реальнымъ. Старокатолики, однимъ словомъ, ничего не имѣютъ противъ той формулы православнаго ученія о Евхаристіи, какую она нашла себѣ въ стать-

яхъ еп. Ямбургскаго Сергія въ *Церк. Вѣстн.* 1903 г. (Авторъ въ доказательство этого ссылается на проф. Мишо и еп. Вебера).

Другія „провинности“ старокатоликовъ по г. Керенскому, какъ отрицаніе почитанія святыхъ, мощей и проч., также останавливаютъ на себѣ вниманіе автора. Обвиненія по этимъ пунктамъ онъ справедливо объявляетъ дѣломъ недоразумѣнія со стороны проф. Керенскаго, который въ своихъ сужденіяхъ о вѣрѣ старокатоликовъ основывается не на оффиціальныхъ документахъ, а на сочиненіяхъ частныхъ лицъ: все, печатаемое старокатоликами, г. Керенскій принимаетъ за выраженіе взглядовъ старокатолической церкви, а потому, напр., ссылается на некрасивую выходку „Нѣмецкаго Меркурія“ по поводу паломничества въ Сарово въ доказательство.. отрицанія догмата почитанія святыхъ старокатоликами! Точно также многое въ обвиненіяхъ г. Керенскаго обязано своимъ происхожденіемъ его прискорбному пристрастію къ старокатолическому богослову Ширмеру и смѣшенію его книжки съ оффиціальнымъ ученіемъ церкви... Эта книжка (Grundriss der katholichen Glaubens und Sittenlhre) играетъ роль важнаго вещественнаго доказательства въ обвиненіяхъ г. Керенскаго благодаря въ особенности одному пріему г. Керенскаго,—представлять автора и его сужденія въ протестантскомъ освѣщеніи, что дѣлается г. Керенскимъ съ несправедливыми натяжками (напр. въ ученіи о церкви, о почитаніи святыхъ и др.).

Ошибочнымъ объявляетъ г. Керенскій взглядъ старокатоликовъ на церковь. Но ихъ опредѣленія церкви вполнѣ совпадаютъ съ опредѣленіями въ нашихъ старыхъ катихизисахъ, напр., временъ Екатерины Великой и 1828 г., гдѣ подъ церковью разумѣется „общество истинныхъ христіанъ, разсѣянныхъ по всему кругу земному“, хотя бы изъ нихъ нѣкоторые *видимо* не принадлежали къ церкви. Этимъ существованіе видимой церкви вѣдь не отрицается. Впрочемъ, болѣе важнымъ въ практическомъ отношеніи дѣломъ авторъ считаетъ не споръ о пониманіи термина „Церковь“, а ясный отвѣтъ на два вопроса: признаютъ ли насъ старокатолики въ догматическомъ ученіи православными, вѣрными древнераздѣленной Церкви, и желаютъ ли съ нами соединиться? На оба вопроса авторъ даетъ положительный отвѣтъ,

будучи хорошо освѣдомленъ въ этомъ личными сношеніями съ представителями современнаго старокатолицизма, достаточный—чтобы успокоить излишнюю подозрительность въ этомъ отношеніи нѣкоторыхъ нашихъ богословъ, проявленную и г. Керенскимъ. Если о православности русской церкви нынѣ старокатолики высказываются съ нѣкоторыми оговорками, которыя нѣкоторые относятъ къ Церкви, то тутъ простое недоразумѣніе: оговорки и справедливыя опасенія старокатоликовъ относятся только къ нѣкоторымъ современнымъ теченіямъ богословской мысли въ нашей церкви, не стоящимъ на почвѣ древней нераздѣленной вселенской церкви, изъ каковыхъ особенно даетъ знать себя „псевдо-охранительное“ теченіе (стр. 12—14, 15—18). И старокатолики признаютъ, что Восточная Православная церковь во всей цѣлости сохранила залогъ Христовъ и не отрицаетъ ни одного догмата нераздѣленной церкви: но, по прекрасному сравненію А. А Кирѣева въ другомъ мѣстѣ, спасительный корабль церкви Христовой въ продолжительномъ плаваніи своемъ захватилъ со дна и влечетъ съ собою прилипшіе къ нему водоросли, грязь, тину, раковины и др., непринадлежащіе къ его грузу, предметы Такое значеніе имѣютъ, наросшія въ теченіе вѣковъ и смѣшавшіяся съ Божественными догматами человѣческія школьно-богословскія мнѣнія, вѣроятное или *сомнительное* въ области вѣроученія (dubia), слившееся до неразличимости для иныхъ съ *необходимымъ* и безусловно-истиннымъ (necessaria). Старокатолики и всѣ истинные сыны православной церкви желаютъ только отдѣленія *dubia* отъ necessaria, смѣшеніе коихъ является серьезнѣйшимъ препятствіемъ къ соединенію. По мнѣнію автора, то, что называется *dubia*, представляетъ собою „большею частью остатки наноснаго латинства, захватившаго нашу только-что зарождавшуюся богословскую школу... Этотъ латинскій духъ и выражается преимущественно въ тѣхъ „теченіяхъ“ (Strömungen), которыхъ такъ опасаются старокатолики“..

Опасенія старокатоликовъ и по моему мнѣнію имѣютъ для себя основанія, и съ этимъ намъ должно примириться.

Не видѣть и не замѣчать указанныхъ наростовъ на ученіи нашей церкви едва ли возможно для богослововъ, если они видны и неспеціалистамъ; но молчать о нихъ и оспа-

рывать ихъ существованіе, конечно, въ интересахъ тѣхъ, у которыхъ, по русской поговоркѣ, „рыльце въ пуху“. Наша духовная и свѣтская печать заключаютъ не мало данныхъ въ доказательство существованія не вполнѣ православныхъ теченій въ нашемъ богословіи и особенно замѣтнаго въ немъ латинскаго теченія, которое характеризуется настойчивымъ стремленіемъ къ отождествленію себя съ самою церковью, съ православіемъ, и отличается нетерпимостью къ другимъ направленіямъ, называя себя „строго-православнымъ“ въ отличіе отъ нихъ. Въ печати нашей, какъ духовной, такъ и свѣтской, можно найти также и матеріалы для характеристики этихъ инородныхъ направленій религіозно-богословской мысли, имѣющихъ значеніе постороннаго тѣла въ организмѣ церковнаго ученія [1]).

Конецъ своего „Отвѣта проф. В. В. Керенскому“ почтенный авторъ посвящаетъ исправленію неточностей, допущенныхъ г. Керенскимъ въ изложеніи нѣкоторыхъ его взглядовъ, какъ хотѣлъ-бы онъ думать, безъ дурного умысла (стр. 18—22, 22—24).

Очень неточно переданъ взглядъ автора на римскую церковь сообщеніемъ г. Керенскаго, будто авторъ не прочь признать ее церковью *вселенскою*, когда онъ говоритъ только о ея принадлежности въ извѣстной мѣрѣ къ Церкви Вселенской, поскольку римская церковь остается все же церковью христіанскою, правда — заблуждающеюся, но нелишенною

---

[1]) Напомню блестящія характеристики *Ю. Ѳ. Самарина* двухъ главныхъ и крайнихъ направленій нашего богословія, латинскаго и протестантскаго, и третьяго средняго между ними, или *эклектическаго*—въ предисл. къ богослов. сочиненіямъ А. С. Хомякова; а если присоединить сюда и эту богословскую, славянофильскую школу, то вотъ вамъ уже налицо четыре разныхъ теченія! Цѣнныхъ наблюденій и замѣчаній по этому предмету не мало разсѣяно на страницахъ полемическихъ и иныхъ статей уважаемаго А. А. Кирѣева, сообщающихъ его статьямъ широкій церковно-общественный интересъ, но ср., въ частности, его „Споръ съ западниками настоящей минуты“ въ *Русск. Обозрѣніи* 1895, кн. 5, стр. 273—274. См. также о наблюденіяхъ другихъ, къ литературѣ вопроса,—Пр. *П. Свѣтлова*. „Ученіе Церкви и богословствующій разумъ въ религіозно-христіанскомъ знаніи“ Спб. 1895, стр. 1—31, особ. 18 (Первон. *Христ. Чтеніе* 1895 г., вып. VI, 413—441); „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“ 1904, стр. 253—262, 282—284, 368—375, 434—435. „Образованное общество и современное богословіе“ 1902, стр. 78, 83—84.

даровъ Божественной благодати. Въ этомъ своемъ воззрѣніи на римскую церковь авторъ справедливо ищетъ себѣ поддержки въ авторитетѣ митр. моск. Филарета и другихъ, которые „допускаютъ *принадлежность* всякаго христіанина правильно крещеннаго къ Вселенской Христовой Церкви на томъ же самомъ основаніи, на какомъ любой больной членъ человѣческаго тѣла къ нему все же принадлежитъ. Пока онъ боленъ, онъ не функціонируетъ, онъ не только не живетъ съ тѣломъ общею жизнію, но даже вредитъ ей, все же однако онъ съ тѣломъ связанъ, онъ есть его (больная) часть, *принадлежитъ* къ нему и всегда можетъ излѣчиться“ (стр. 19). „Нѣтъ, римская церковь, какъ выражается патріархъ Іоакимъ, наша сестра, но сестра, впавшая въ ересь, долженствующая стало-быть (для того, чтобы вновь стать нашей полноправной сестрой) отказаться отъ своей ереси! Филаретъ Московскій тоже говоритъ, что западные христіане не „отвергли Церкви“, что церковь Запада „отъ Бога“, что они „часть христіанства“ (стр. 21). Свой взглядъ на римскую церковь А. А. Кирѣевъ пользуется пояснить другимъ сравненіемъ: „у одной матери (древней Церкви) было нѣсколько дочерей. Семейство разросталось.... однѣ изъ этихъ дочерей выросши не покинули матери, остались при ней, раздѣляя ея права и преимущества (это наши церкви), другія, увлеченныя ложными толкованіями своего гордаго ума, отошли въ сторону и отдѣлились отъ своей матери и своихъ сестеръ (это церкви западныя). Спрашивается: развѣ вслѣдствіе того, что онѣ оставили свой родной домъ, захотѣли жить своею отдѣльною жизнью, онѣ перестали быть сестрами первыхъ? Правда—онѣ внѣ дома, да;—но вотъ: малая часть одной изъ нихъ, *познавъ* и *признавъ* ошибку остальной, большей части, остающейся внѣ дома, торжественно отъ нея отдѣляется, отбрасываетъ свои прежнія заблужденія и снова просится въ родную ограду! Что же ей отвѣтятъ остальныя сестры, оставшіяся внутри ограды, *когда привратники донесутъ имъ о желаніи толкущейся въ ворота сестры*? Конечно онѣ примутъ ее какъ сестру, какъ только убѣдятся, что она возстановила у себя общую ихъ вѣру, вѣру ихъ общей матери!“ (Стр. 21—22).

Искаженіемъ взгляда своего на причины медленности въ рѣшеніи старокатолическаго вопроса авторъ особенно „за-

тронутъ": нигдѣ не обвинялъ онъ въ этомъ нашу церковь, какъ утверждаетъ г. Керенскій. Не о церкви нашей говорилъ онъ, „а о *насъ*, о ея, подъ часъ, *неумѣлыхъ* и *неразумныхъ служителяхъ*, о нашихъ богословахъ, о всѣхъ, интересующихся старокатолическимъ дѣломъ и т. д. Но вѣдь всѣ эти „мы" не православная *церковь!* Такимъ образомъ, авторъ оказался вынужденнымъ сдѣлать напоминаніе своему оппоненту г. Керенскому о необходимости точнаго и правильнаго употребленія слова „церковь", особенно желательнаго именно въ старокатолической полемикѣ, по моему мнѣнію, и въ толкахъ о соединеніи церквей вообще, гдѣ все вращается около вопроса о церкви, о ея правильномъ пониманіи.

Въ заключеніе, авторъ находитъ неправильными не только рѣшеніе вопроса, поставленнаго статьею проф. Керенскаго („Кто виноватъ?"), но и самую постановку вопроса,—юридическую, имѣющую цѣлью установить чью-нибудь виновность. Задача православныхъ богослововъ содѣйствовать рѣшенію вопроса обсужденіемъ его „*внѣ* навѣянныхъ на нашу религію латинскихъ понятій", а не изъискивать часто несуществующія препятствія для соединенія церквей: „препятствій и безъ того много, но они не богословскаго, не научнаго характера, а самаго утилитарнаго и оппортунистическаго. Главнѣйшее изъ нихъ то, что „пожалуй" возсоединеніе со старокатоликами будетъ не понято не образованными массами и „пожалуй поведетъ къ расколу". Это дѣйствительно аргументъ, хотя и плохой; его, нужно понимать какъ аргументъ оппортунистическій и временный, въ особенности же его нечего прикрывать научнымъ аппаратомъ; онъ ему не къ лицу" [1]).

„Отвѣтъ" А. А. Кирѣева вызвалъ въ свою очередь отвѣтную статью со стороны проф. *В. А. Керенскаго* „Къ старокатолическому вопросу, По поводу отвѣта А. А. Кирѣева" (*Христіанское Чтеніе* 1904, іюль 112—118 стр. и сент. 387—409, т.-е. 40 стр. на 24 стр. „Отвѣта А. А. Кирѣева"). Въ

[1]) Критическая замѣтка на ст. проф. *Керенскаго* „Кто виноватъ" дана также мною на двухъ послѣднихъ страницахъ ст. „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ" (*Богословск Вѣстн.* 1904, № 2); а почему я не счелъ нужнымъ удѣлить ей больше вниманія, къ этому тамъ приведены основанія.

этой новой статьѣ „къ старокатолическому вопросу“ г Керенскій защищается по всѣмъ пунктамъ статьи А. А. Кирѣева и продолжаетъ отстаивать всѣ свои обвиненія по адресу старокатоликовъ.

Проф. Керенскій отрицаетъ за собою всякую виновность въ какомъ-либо искаженіи взглядовъ А. А. Кирѣева и пользуется при этомъ случаемъ и мнѣ навязать мнѣніе, котораго я также не высказывалъ, какъ и его оппонентъ, сообщеніемъ, что „изъ статьи А. А. Кирѣева (равно какъ и о. Свѣтлова) само собою вытекаетъ то положеніе, что причину медленнаго рѣшенія старокатолическаго вопроса слѣдуетъ искать въ отношеніяхъ восточно-православной церкви къ старокатоликамъ“. Думаю, что не „само собою вытекаетъ“ изъ моей статьи это положеніе, а навязывается ей плохимъ умозаключеніемъ г. Керенскаго; этимъ способомъ можно приписать другимъ что угодно. Конечно, о самой церкви у меня не было и не могло быть рѣчи, хотя бы по той простой причинѣ, что собственно до церкви (и при томъ вселенской церкви) въ старокатолическомъ вопросѣ пока еще не доходило дѣло.... Изъ объясненій г. Керенскаго видно, что этимъ же апріорно-дедуктивнымъ путемъ имъ устанавливается мнѣніе А. А. Кирѣева о виновности церкви: прямо онъ его не высказывалъ, но „съ точки зрѣнія его“ выходитъ и т. д.! Очень многое и въ своихъ обвиненіяхъ по адресу старокатоликовъ г. Керенскій точно также, надо замѣтить, строитъ на подобнаго рода „выводахъ“—даже когда дѣло касается ихъ догматическаго ученія. Есть у г. К—го склонность устанавливать мнѣнія противниковъ логическою дедукціею и стремленіе къ чтенію между строками, — пріемъ, примѣненіе котораго не всякому подъ силу и не всегда нужно. Если старокатолики, разсуждаетъ г. К—ій, тридцать три года напрасно толкаются въ двери нашей церкви, то причиной этого не можетъ быть медленность С.-Петербургской коммиссіи или входящихъ въ составъ ея богослововъ: „думать такъ значило бы до невозможности съуживать благодатную жизнедѣятельность вселенской церкви“ (стр. 116); поэтому г. К—ій предпочитаетъ думать иначе,—что „церковь доселѣ не признаетъ старокатоликовъ готовыми и достойными“ „отклика“, ибо „поставленіе голоса церкви въ старокатолическомъ вопросѣ въ полную зависимость отъ С.-Петербургской коммиссіи преуве-

личено“ и недостойно понятія о церкви. Таковы „выводы“ проф. Керенскаго... И онъ настолько высокаго мнѣнія о доброкачественности этихъ своихъ „выводовъ“ (не фантазій-ли лучше?), что, по его мнѣнію, ихъ уже нельзя устранить никакими заявленіями и завѣреніями противниковъ: теченіе своихъ мыслей и выводы г. К—ій считаетъ обязательными для всѣхъ другихъ, и не подозрѣвая для другихъ логической и нравственной невозможности его мышленія... По этому-то въ заключеніе своихъ разсужденій г. К—ій, между прочимъ, выражается: „причину доселѣ несостоявшагося соединенія старокатоликовъ съ православною церковью я вижу въ самихъ старокатоликахъ, а *А. А. Кирѣевъ въ церкви православной (или, какъ онъ увѣряетъ, въ православныхъ богословахъ)*“... Вотъ что называется поставить на своемъ и постоять за себя! Такимъ же способомъ и столь же энергически проф. К—ій отрицаетъ съ своей стороны искаженіе взгляда А. А. Кирѣева на римско-католическую церковь сообщеніемъ своимъ, будто онъ „не прочь римскую церковь признать церковью вселенскою“: тогда какъ А. А. Кирѣевъ считаетъ церковь римскую всего лишь частью церкви вселенской и говоритъ, что она принадлежитъ къ церкви вселенской (іюль 127—128 и авг. сент. 387 — 391). По туманнымъ и сбивчивымъ объясненіямъ проф. Керенскаго какъ-то выходитъ, что признавать церковь римскую вселенскою и признавать ее только принадлежащею къ церкви вселенской одно и то же; такъ что, слѣд., онъ не находитъ никакого затрудненія мыслить себѣ вещи, для другихъ не мыслимыя, напр. — что часть равна цѣлому. Не имѣя надежды понять соображенія и „выводы“ г. К—го, здѣсь я предпочитаю лучше передать высказанный по этому случаю его взглядъ на римско-католическую церковь и другія западныя христіанскія церкви вообще въ ихъ отношеніи къ церкви вселенской. Здѣсь вѣдь узелъ всего старокатолическаго вопроса, да и въ другомъ отношеніи это будетъ не безъинтересно. „Я настаиваю“, говоритъ г. К—ій, „на томъ, что... римская церковь не можетъ быть считаема принадлежащей къ вселенской церкви, хотя бы даже и условно и частично (въ извѣстной мѣрѣ) и это по той простой (?) причинѣ, что *истинная церковь*, какъ непогрѣшимая устроительница спасенія, *не можетъ быть* какой-либо условною и *частичною величиною*, т.-е. такою церковью,

въ которой для вѣрующаго существуетъ возможность идти не истиннымъ, а ложнымъ путемъ и вмѣстѣ съ этимъ потерять свое спасеніе. Истинная церковь Христова, какъ основанная и руководимая Богомъ, есть абсолютная истинная и въ теоретической, и въ практической жизнедѣятельности и лишь какъ таковая она есть церковь вселенская. Поэтому непогрѣшимость и вселенскость церкви неотдѣлимы другъ отъ друга. Римская церковь погрѣшила въ своемъ ученіи и довольно существенно..., слѣд. она не можетъ принадлежать и не принадлежитъ къ вселенской церкви... Въ такомъ именно духѣ разсуждаютъ и всѣ авторитеты... даже митр. Филаретъ", который наравнѣ съ ними „не утверждаетъ того положенія, что римская церковь *въ настоящее время* (курс. автора) въ „извѣстой мѣрѣ" т.-е. поскольку она придерживается нѣкоторыхъ пунктовъ древне-вселенскаго ученія, принадлежитъ ко вселенской церкви", напротивъ—„утверждаетъ, что римская церковь только *въ будущемъ* (авт.) станетъ частью вселенской церкви, если она отвергнетъ всѣ заблужденія свои"... „Она однимъ словомъ есть церковь христіанская, но не православная и въ силу этого не вселенская"... (стр. 388—389 сент.). Приведенныя разсужденія проф. Керенскаго заключаютъ въ себѣ а) взглядъ его на церковь римскую и б) общія его умозрѣнія о церкви, и могутъ быть разсмотрѣны съ этихъ двухъ сторонъ.

Сказанное о римской церкви на стр. 388—389 проф. К—ій дополняетъ и смягчаетъ ограниченіями на стр. 390—391, въ которыхъ таетъ этотъ его взглядъ на римскую церковь, какъ не принадлежащую къ составу вселенской церкви, почти безъ остатка. Церковь (истинная), говоритъ г К—ій, существуетъ лишь на Востокѣ; римская церковь не принадлежитъ къ церкви вселенской даже условно и частично, т.-е. даже отчасти „въ извѣстной мѣрѣ", будучи церковью не абсолютно истинною и потому неспособною вести ко спасенію истиннымъ путемъ, всегда открывающая возможность ложнаго пути. Это на 388 — 389 стр., но чрезъ страницу о той же римской церкви говорится совсѣмъ иное (390—391). Оказывается, что будучи внѣ церкви и не принадлежа къ церкви даже „въ извѣстной мѣрѣ", римская церковь „по существу оставалась и остается церковью христіанскою и въ извѣстной мѣрѣ содѣйствуетъ спасенію человѣка", хотя ве-

детъ ко спасенію не столь „безпрепятственнымъ и прямымъ путемъ, какъ церковь православная“! Существеннаго различія между римскою и православною церквами не оказывается: различіе не въ качествѣ и существѣ а въ степени совершенства и близости къ истинѣ, и римская церковь представляется имѣющею отношеніе къ существу церкви, хотя частично и условно принадлежащею къ церкви вселенской. Другими словами, проф. Кер—ій, не смотря на категорическій тонъ рѣчи („я настаиваю“ и проч.), не высказалъ о римской церкви никакого опредѣленнаго понятія. Сказанное имъ распадается на два ряда положеній несовмѣстимыхъ другъ съ другомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ римская церковь можетъ быть церковью и при томъ не внѣшнимъ образомъ, а „по существу“, не принадлежа къ церкви, находясь внѣ ея? Дѣло немыслимое, конечно! Какъ можетъ вести ко спасенію человѣка хотя-бы „въ извѣстной мѣрѣ“ то, что само не принадлежитъ къ церкви даже и „въ извѣстной мѣрѣ“?! Съ другой стороны, какимъ образомъ можно мыслить римскую церковь не принадлежащею къ составу вселенской церкви даже частично и условно, когда „она по существу оставалась и остается церковью христіанскою“?! Это „невозможно человѣческому разуму постигнуть“...

Въ смыслѣ общемъ или въ качествѣ богословскихъ умозрѣній г. К—го о церкви приведенное мѣсто обращаетъ на себя вниманіе заключающимися въ немъ важными ошибками принципіальнаго свойства, которыя дѣлаютъ очень затруднительною бесѣду съ г. Керенскимъ о соединеніи церквей и о старокатолицизмѣ въ его новомъ фазисѣ, гдѣ все вращается около понятія церкви. Главною ошибкою въ этихъ разсужденіяхъ г. К—го, дающею себя знать во всѣхъ его полемическихъ статьяхъ, является, несомнѣнно, явное смѣшеніе у него частной или помѣстной церкви съ церковью вселенскою до отрицанія возможности первой, или смѣшеніе части съ цѣлымъ: на частную церковь онъ переноситъ свойства церкви вселенской, какова абсолютная истинность или непогрѣшимость „въ теоретической и практической жизнедѣятельности“ (388). По ученію православнаго катихизиса, здѣсь забытаго г. Кер—мъ, непогрѣшимость и неодолимость церкви, вѣчное пребываніе съ нею Господа, служатъ преимуществомъ только Каѳолической церкви, ибо она одна „ни-

когда не можетъ ни отпасть отъ вѣры, ни погрѣшить въ истинѣ вѣры, или впасть въ заблужденіе“ и „ей собственно принадлежатъ высокія обѣтованія, что *врата адовы не одолѣютъ ей*“ и т. д. (чл. IX, вопр. 20 ср. 10), а не частнымъ церквамъ [1]). Поэтому г. Керенскій совершенно не въ правѣ и къ западной римско-католической церкви предъявлять требованіе безусловной истинности въ знаніи и жизни, которому не можетъ удовлетворить и, по свидѣтельству исторіи и наблюденія, не удовлетворяетъ никакая помѣстная церковь—„по той простой причинѣ“, что каждая помѣстная церковь есть лишь часть вселенской церкви и, какъ часть, не можетъ имѣть свойствъ цѣлаго, и потому естественно пребываетъ „условною и частичною величиною“. Въ этой ошибкѣ г. Керенскаго корень многихъ другихъ его ошибокъ, недоразумѣній и неясности въ рѣчахъ о церкви. Отсюда прежде всего вытекаетъ отрицаніе принадлежности римско-католической церкви къ вселенской церкви у г. Керенскаго: римская церковь, оказывается, „не можетъ быть считаема принадлежащей къ вселенской церкви“, какъ не абсолютно истинная и непогрѣшимая, т. е, другими словами, римская церковь не принадлежитъ къ церкви вселенской на томъ основаніи, что она не есть вселенская церковь и рука не принадлежитъ къ тѣлу, потому что она не есть все тѣло! Къ такому абсурду приводитъ въ разсужденіяхъ г. Керенскаго смѣшеніе частной церкви съ церковью Вселенскою, котораго весьма и весьма не трудно было бы избѣгать.

Въ связи съ этимъ первымъ грѣхомъ въ богословскихъ умозрѣніяхъ проф. Керенскаго о церкви находится нѣкоторая путаница или неточность въ его терминологіи, такъ, по

---

[1]) „Частныя церкви могутъ колебаться и падать Въ Апокалипсисѣ 1, 20, онѣ уподобляются *свѣтильникамъ*, въ которыхъ не только можетъ оскудѣвать *свѣтъ* истины и *елей* любви, но которые даже могутъ быть *двигнуты отъ мѣста своего* (Ап II, 5), то есть чувственно и совершенно испровержены. Но между тѣмъ, какъ нѣкоторые изъ нихъ гаснутъ и упадаютъ, *ходяй посреди семи свѣтильниковъ златыхъ* (Ап II, 1), преноситъ ихъ изъ одной страны въ другую, и возжигаетъ вновь свѣтлѣе прежняго. Такъ всякая частная церковь можетъ не только поколебаться, но и разрушиться, но Вселенская Церковь никогда никакою злою силою одолѣна быть не можетъ“ (*Моск. Митр. Филарета* „Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской Церкви“. Москва 1833, изд 2 е, стр. 128—129).

мнѣнію г. Керенскаго, имѣть „вселенскость“ и быть вселенскою церковью или единственною представительницею вселенской церкви одно и то же, какъ, напр., „римская церковь есть христіанская, но не православная и въ силу этого не вселенская“, потомучто „понятія непогрѣшимость и вселенскость церкви не отдѣлимы другъ отъ друга“ (391, 388, 390). „Вселенскость“ или вселенскій характеръ свойственъ всѣмъ помѣстнымъ православнымъ церквамъ, поскольку онѣ принадлежатъ къ вселенской церкви и выражаютъ ея сущность, но тѣмъ не менѣе ихъ никакъ нельзя поэтому именовать вселенскими церквами, ибо вселенская церковь одна. Не только римская, но и всякая православная церковь не можетъ быть вселенскою въ смыслѣ представленія собою всей церкви, ея воплощенія, какъ отдѣльный народъ не можетъ быть всѣмъ человѣчествомъ, осуществляя собою лишь отчасти человѣчность. Въ отношеніи ко всякой помѣстной церкви вопросъ можетъ ставиться лишь о томъ, принадлежитъ-ли она къ вселенской церкви или нѣтъ, а не о томъ, есть-ли она церковь вселенская; ибо это значило-бы спрашивать, есть ли часть цѣлое? Но г. Керенскимъ, къ невообразимой путаницѣ полемики, эти два разныхъ вопроса..... смѣшиваются въ одинъ. Это смѣшеніе понятій играетъ видную роль у г. Керенскаго въ его аргументаціи такъ называемаго „средневѣкового воззрѣнія“ на церковь, которымъ *вся* вселенская церковь умѣщается въ одной какой-либо помѣстной церкви, напр., римской или православно-восточной: что „лишь одна восточная церковь изъ всѣхъ существующихъ церквей является въ *настоящее время* представительницей вселенской церкви“ (стр. 390), это г. Керенскій ничто же сумняся всюду доказываетъ непогрѣшимостью ея вѣроученія или чистотою ея догматовъ. Но неужели было-бы двѣ вселенскихъ церкви, если бы—предположимъ это—той же чистоты вѣроученія достигла бы и западная римско-католическая церковь? Отсюда же, изъ смѣшенія понятій „православности“ со „вселенскостью“ церкви въ средневѣковомъ смыслѣ послѣдняго слова проистекаетъ еще одно прискорбное недоразумѣніе В. Керенскаго въ рѣшеніи старокатолическаго вопроса,—обвиненіе его, что старокатолики не признаютъ нашу церковь православною, такъ какъ они не признаютъ ее вселенскою (см. іюль 118)!! Сколь ни странно на

первый разъ кажется это „положеніе“ г. Керенскаго, но оно вполнѣ послѣдовательно съ точки зрѣнія ошибки его, принятой имъ за аксіому: „понятія непогрѣшимости и вселенскости неотдѣлимы другъ отъ друга“. Но, слава Богу, на дѣлѣ происходитъ не такъ и остается полная возможность оставаться православными, отрицая вселенскость православно-восточной церкви въ смыслѣ г. Керенскаго, ибо такъ думаютъ не одни старокатолики, но и многіе истинно-православные люди и православные богословы, изъ которыхъ достаточно еще разъ назвать въ особенности митр. моск. Филарета и митр. кіев. Платона.

Въ частности, проф. Керенскій приводитъ слѣдующее основаніе къ отверженію римской церкви даже только какъ части вселенской: „Церковь древне-нераздѣльная всѣхъ, болѣе или менѣе существенно уклонившихся отъ ея ученія и практики, считала непринадлежащими къ ея тѣлу. Римская церковь погрѣшила въ своемъ ученіи и довольно существенно, въ чемъ сознается и самъ А. А. Кирѣевъ; слѣдовательно, она не можетъ принадлежать и не принадлежитъ ко вселенской церкви“ (сент. 390, 388). „Смѣю увѣрить почтеннаго автора“, добавляетъ г. Керенскій, „что подобный же взглядъ присущъ и восточно-православной церкви,“—и ограничивается однако однимъ смѣлымъ увѣреніемъ, далѣе не представляя никакихъ доказательствъ его.

Основаніе, представленное г. Керенскимъ къ отверженію римской или всякой другой западной церкви, въ формѣ силлогизма, по его мнѣнію непогрѣшимаго, весьма и весьма шаткое и недостаточное, и вообще освѣщеніе вопроса объ отношеніи церкви вселенской къ ересямъ, съ подчеркиваньемъ ея особой строгости, неправильное. Церковь имѣла и имѣетъ въ числѣ лучшихъ своихъ сыновъ Іустина, Иринея, Тертулліана, Оригена, Ѳеодорита, Лактанція, Григорія Нисскаго, Августина и др., именуемыхъ даже въ ней отцами и учителями, за которыми тѣмъ не менѣе числились „довольно существенныя“ погрѣшности въ вѣроученіи. Что не всякое заблужденіе непремѣнно влекло за собою отлученіе отъ церкви, доказательствомъ этого можетъ служить общеизвѣстный фактъ мирнаго братскаго общенія церквей Запада и Востока до ихъ раздѣленія, не смотря на появленіе въ первой еще съ VI в. и широкое распространеніе Filioque, а въ

зародышѣ и догматовъ о чистилищѣ, о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы Маріи и проч. и „довольно существенныя отклоненія“ ея и отъ „практики“ восточной церкви (напр. въ таинствахъ Св. Причащенія, мѵропомазанія, покаянія и др.) И еще замѣчательнымъ является здѣсь одно наблюденіе. Церковь не рѣдко анаѳемѣ подвергала заблужденія, а не лицъ, оставляя ихъ въ своихъ спасительныхъ нѣдрахъ (Ѳеодоритъ, Оригенъ). Скажутъ,—да, но подъ условіемъ отреченія отъ заблужденій при послушаніи церкви; упомянутые же отцы и учители не могли быть осуждены Церковью, поскольку заблужденія ихъ касались ученій, нераскрытыхъ церковью, а слѣдов. со стороны ихъ не могло быть непослушанія церкви или ереси, т.-е. сознательнаго противленія ясному ученію церкви. Дѣйствительно, анаѳемою церковь казнитъ лишь *ересь*, т.-е. сознательное противленіе ея догматическимъ опредѣленіямъ, а не всякую догматическую ошибку или всякое заблужденіе (какъ выходитъ по г. Керенскому или А. Гусеву и др.). Но такого случая къ непослушанію церкви, а слѣдов. и къ отлученію отъ нея, не было и нѣтъ и на сторонѣ западнаго христіанства: пререкаемыя здѣсь мнѣнія по разнымъ вопросамъ вѣры въ большинствѣ своемъ не получали разрѣшенія во вселенской Церкви, непогрѣшимымъ органомъ которой служатъ только вселенскіе соборы. Гдѣ же тутъ непослушаніе? гдѣ ересь, какъ сознательное противленіе ясному голосу Церкви? Здѣсь можетъ идти рѣчь развѣ только о невѣдѣніи,—тамъ, гдѣ мы видимъ заблужденія, а не противленіе Церкви [1]).

Судьба римской церкви у г. Керенскаго, какъ видѣли, рѣшается до крайности легко и просто. Но въ этомъ несправедливо винить одного г. Керенскаго: легкій способъ рѣшенія церковнаго вопроса есть привычка богословской мысли, возращенная многими вѣками ея дѣятельности въ узко-

---

[1]) У проф. Керенскаго не вѣрно опредѣляется отношеніе къ ересямъ не только въ древне-нераздѣльной Церкви, но и въ нашей православно-русской церкви (ср. у В. Керенскаго сент. 390). У насъ отношеніе къ ересямъ и къ инославію опредѣлялось не столько догматическими и вообще религіозно-церковными началами, сколько общественно-политическими условіями, о чемъ согласно говорятъ историческія изслѣдованія (профф. Павлова, Знаменскаго, Цвѣтаева, И. Соколова, Красножена).

конфессіональномъ направленіи. Конечно, съ этою привычкою необходимо бороться. Первымъ шагомъ къ этому было бы, если бы въ богословіи находилъ себѣ откликъ и вниманіе голосъ православныхъ писателей и мыслителей съ иными привычками мысли, если-бы къ ихъ голосу здѣсь не стыдились прислушиваться по профессіональной гордости, давно осуждаемой евангеліемъ (Іоанн. VII, 47—49; Лк. X, 21). „Когда мнѣ говорятъ о католикахъ", пишетъ одинъ изъ такихъ православныхъ мыслителей, „что они еретики, отлученные отъ вселенской церкви по догматическимъ причинамъ, то я въ такомъ лишь случаѣ этому повѣрю, если мнѣ укажутъ, *какимъ* постановленіемъ вселенской церкви, на *какомъ* вселенскомъ соборѣ осуждены и отлучены католики... Но, говорятъ, они заблуждаются, принимая Filioque, котораго нѣтъ въ символѣ этого собора. Положимъ, что заблуждаются. Но для того, чтобы признать это ихъ заблужденіе за *несомнѣнную ересь*, необходимо прямое догматическое постановленіе вселенской церкви, осуждающее именно *это* ихъ мнѣніе объ исхожденіи Св. Духа... Когда дѣло идетъ о великой церкви, издавна обнимавшей большую часть христіанскихъ народовъ, къ ней же и нынѣ принадлежатъ двѣсти милліоновъ христіанъ,—церкви, обладающей апостольскою іерархіей и дѣйствительными таинствами и множествомъ общихъ съ нами священныхъ и благодатныхъ предметовъ, тогда для безпощаднаго осужденія ея необходимы безпорныя и ясныя религіозныя основанія. На обвиняющихъ лежитъ здѣсь бремя болѣе тяжелое, чѣмъ они думаютъ. Мы же во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ митрополитомъ московскимъ Филаретомъ считаемъ это дѣло неподсуднымъ никакому частному рѣшенію и вмѣстѣ съ митрополитомъ кіевскимъ Платономъ смотримъ на Западную и на Восточную церкви какъ на двухъ родныхъ сестеръ, впавшихъ по несчастію въ жестокую распрю, которая можетъ и должна быть примирена, хотя это примиреніе именно вслѣдствіе близости спорящихъ сторонъ представляетъ особыя *трудности*. Мои почтенные возражатели никакъ не хотѣли замѣтить, что вопросъ о томъ, составляетъ ли католичество ересь или нѣтъ, есть вопросъ публичнаго церковнаго права, а отнюдь не частнаго мнѣнія. Вслѣдствіе этого недоразумѣнія нашъ споръ долженъ былъ принять даже нѣсколько странный видъ. Я говорю: пусть мнѣ ука-

жутъ тотъ актъ вселенской церкви, которымъ католичество осуждено, какъ ересь. А мнѣ на его отвѣчаютъ: по такимъ-то и такимъ-то соображеніямъ слѣдуетъ признать, что католичество составляетъ ересь“ [1])...

Совершенно напрасно проф. Керенскій считаетъ себя единомышленникомъ митр. Филарета въ воззрѣніи на западно-римскую церковь. Взглядъ митр. Филарета слишкомъ хорошо извѣстенъ особенно изъ его сочиненія „*Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской Церкви*“, чтобы попытки представить его въ какомъ-либо иномъ видѣ, наблюдаемыя нынѣ, могли имѣть успѣхъ у опытныхъ читателей, которые всегда могутъ вѣдь и сами прочитать книжку Филарета. (И хорошо, если такъ поступятъ). Наблюдается, понятное впрочемъ, стремленіе среди сторонниковъ „средневѣкового“ воззрѣнія стать подъ защиту митр. Филарета и даже его „Разговора“—сочиненія, которое въ цѣломъ и частяхъ своихъ является какъ разъ протестомъ противъ этого воззрѣнія! Естественно, что ихъ изложеніе содержанія книжки становится невольно чѣмъ-то похожимъ на фальсификацію, съ образцами которой, къ сожалѣнію мнѣ придется имѣть дѣло въ дальнѣйшихъ главахъ.

Какъ же лучше поступить мнѣ въ виду происходящаго на нашихъ глазахъ состязанія нынѣшнихъ богослововъ въ искусствѣ „чтенія навыворотъ“ книжки м. Филарета? Отославъ читателей прежде всего къ самому сочиненію м. Филарета, ранѣе, до старокатолической полемики, своею ясностью неподававшаго поводовъ къ спорамъ среди богослововъ, я сошлюсь на лицъ, въ нынѣшней полемикѣ незаинтересованныхъ. Оказывается, прежде всѣ читали эту книжку одинаково,—и свѣтскіе, и духовные, и только нынѣ для нѣкоторыхъ стало въ ней „не все написано четко“... Одинаково передаютъ воззрѣніе м. Филарета на римскую церковь по его „Разговору“ люди такого разнаго склада мышленія, какъ

---

[1]) *Влад. Соловьева.* Собраніе сочиненій т. IV, стр. 242—251. Къ сожалѣнію, самъ Влад Соловьевъ измѣняетъ своему прекрасному принципу отрицаніемъ протестантства, какъ церкви, „по такимъ-то и такимъ-то соображеніямъ“ (IV, 242, 105 и др.), которыя даже его противниками въ духовной печати были признаны несостоятельными (см ж. *Вѣра и Разумъ* 1885 г., т I, ч 2, стр. 241—248)

напр., *Влад. Соловьевъ* и *Т. Стояновъ* [1]). Вл. Соловьевъ передаетъ не только общую мысль, но и существенное содержаніе всего сочиненія, когда пишетъ: „Вопросъ о церкви составляетъ главную тему извѣстнаго сочиненія Филарета, митрополита Московскаго, „Разговоръ испытующаго съ увѣреннымъ о православіи Восточной Церкви". Здѣсь истинная церковь опредѣляется какъ общество вѣрующихъ во Христа, во плоти пришедшаго. Такихъ обществъ много, и нѣкоторыя изъ нихъ находятся въ совершенномъ разъединеніи и даже враждѣ между собою. Поэтому митр. Филаретъ вынужденъ признать множественность истинныхъ церквей (по моему вѣрнѣе—какъ далѣе: „болѣе или менѣе истинныхъ церквей"), хотя допускаетъ, что не всѣ онѣ сохраняютъ божественную истину въ одинаковой чистотѣ, и въ этомъ отношеніи онъ даетъ, разумѣется, преимущество нашей Восточной Церкви. Однако и за нею онъ не признаетъ право судить другія церкви, и въ виду происшедшаго разрыва между Восточною и Западною церквами онъ считаетъ даже невозможнымъ созваніе Вселенскаго Собора". Въ этихъ словахъ воззрѣніе митр. Филарета на римскую церковь и ея мѣсто въ церкви Вселенской, какъ ея части, хотя неравноправной съ восточною церковью, передано Соловьевымъ совершенно правильно,—какъ оно обычно передавалось прежде и другими (ср. Т. Стоянова цитв. соч. [2]). Но не таковымъ уже представляется воззрѣніе митр. Филарета на западное христіанство подъ перомъ нынѣшнихъ богослововъ съ нѣкотораго времени: оказывается, по ихъ сообщенію, м. Филаретъ не признаетъ римскую церковь даже условно, „въ извѣстной мѣрѣ", частью вселенской церкви въ настоящее время и будто утверждаетъ, что она

---

[1]) *Влад. Соловьева.* Сочиненій IV, 220—222, 234, 250 — 251; *Т Стоянова,* литературнаго противника перваго, статьи въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1885 г. т. I, ч. 2, стр. 241 — 248; ср. Свящ. *Стеф. Остроумова* „Письма о православномъ благочестіи". Москва 1896, стр. 206, 207.

[2]) Неточность усматривается у В. Соловьева лишь далѣе въ утвержденіи его, что митр Филарету была чужда идея живого органическаго единства вселенской церкви „среди случайнаго скопленія многихъ болѣе или менѣе истинныхъ церквей" и что „единая всемірная Церковь, въ которую мы вѣримъ, есть лишь отвлеченное понятіе eus rationis" по воззрѣнію м. Филарета; что „идеѣ единой Церкви нѣтъ мѣста въ его воззрѣніи".. (IV, 221—222). Это не вѣрно, какъ сейчасъ увидимъ

только въ будущемъ станетъ частью вселенской церкви, если отречется отъ всѣхъ своихъ заблужденій! [1])

Обстоятельство это вынуждаетъ возстановить подлинное воззрѣніе митр. моск. Филарета точными цитатами изъ его діалога между испытующимъ (=*И.*) и увѣреннымъ (=*У.*), которыми обнималось бы все это воззрѣніе въ основныхъ его моментахъ, хотя-бы не въ строго систематической связи и порядкѣ.

Дальнѣйшими цитатами мы подтвердимъ слѣдующее воззрѣніе моск. митр. Филарета, проведенное имъ въ „Разговорѣ“:

Въ истинной вселенской Церкви есть двѣ стороны: видимая и невидимая. Видимою своею стороною Вселенская церковь въ настоящее время обнимаетъ собою Западную и Восточную половины христіанскаго міра, находящіяся между собою до времени въ отношеніяхъ видимаго разобщенія и разногласія, или раздѣленія. Невидимою своею стороною, какъ единое великое Тѣло Христово, Вселенская Церковь обнимаетъ собою истинно вѣрующихъ всѣхъ мѣстъ, временъ и народовъ, и въ настоящемъ состояніи видимаго раздѣленія вселенская Церковь невидимо есть совокупность твердо держащихся вѣрою краеугольнаго камени ея, Господа Іисуса Христа, Богочеловѣка, Искупителя, въ обѣихъ ея половинахъ или частныхъ церквахъ Западной и Восточной. Обѣ половины видимой Церкви, какъ тождественныя въ существенномъ, равно суть члены или части единаго Тѣла Вселенской Церкви, но различаются между собою по степени выражаемой ими чистоты истиннаго Духа Христова, соотвѣтствія Духу Христову, къ соединенію съ Которымъ онѣ ведутъ неодинаково прямымъ и вѣрнымъ путемъ. Въ этомъ отношеніи преимущество принадлежитъ церкви Восточной, какъ преподающей чистое ученіе, руководствующее къ соединенію съ Духомъ Христовымъ, и неотдѣлившейся въ вѣроисповѣданіи своемъ отъ древней Вселенской Церкви, и потому по своему духу вѣрнѣе или болѣе соотвѣтствующей Духу Божію. Восточная церковь есть чисто истинная церковь, сильнѣйшій и болѣе здоровый членъ въ великомъ Тѣлѣ Вселенской церкви, а западная церковь, примѣшавшая къ Божественной истинѣ ложныя человѣческія мнѣнія,

---

[1]) У проф. *Керенскаго*, сент. 389.

есть не чисто истинная церковь и, по нашему человѣческому суду, слабѣйшій и меньше здоровый, но врачуемый разными способами Господомъ и Главою членъ Церкви, Тѣла Его, гдѣ на однолмъ и томъ же Христовомъ основаніи строятъ изъ дерева, сѣна, соломы (1 Кор. Ш, 12).

Всѣ частныя мысли, входящія въ составъ представленнаго воззрѣнія митр. Филарета, то порознь, то вмѣстѣ, то по частямъ, то цѣликомъ заключены въ слѣдующихъ мѣстахъ изъ „Разговора“, приводимыхъ мною группами:

У. На основаніи слова Божія представляю я себѣ Вселенскую Церковь *единымъ* великимъ *тѣломъ*. Іисусъ Христосъ есть для него какъ *сердце*, или начало жизни, такъ и *главa*, или правящая мудрость. Ему только вѣдомы полная мѣра и внутренній составъ сего тѣла. Намъ же извѣстны различныя части его, и болѣе наружный образъ, распростертый по пространству и времени. Стараясь объять сей образъ во всѣ времена христіанства, я представляю себѣ оный по частямъ, по примѣру того, какъ въ книгѣ Даніила представленъ подобный сему образъ народовъ и царствъ; и нахожу, во-первыхъ, въ *начальной Апостольской* Церкви—образъ *главы* новаго тѣла, и главы *отъ злата чиста* (Дан. 2, 32), потомъ въ Церкви *укрѣпляющейся* и *распространяющейся* — подобіе *персей* и *рукъ*, далѣе въ Церкви *обилующей* — подобіе *чрева;* наконецъ въ Церкви *раздѣляемой* и *раздробляемой*—подобіе *ногъ* и *перстовъ*. Въ видимомъ семъ *образѣ* и *видимой Церкви* находится *невидимое тѣло Христово*, или *невидимая Церковь, Церковь славная, неимущая скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ*, Еф. 5, 27. Но коея *вся слава внутрь*, Псал. 44, 14 и которой посему я, чисто и раздѣльно, не вижу, но въ которую, послѣдуя Символу, *вѣрую*, ибо *вѣра есть вещей обличеніе невидимыхъ*. Евр. 11, 1. Облекающая же невидимую, видимая Церковь частію открываетъ чистоту невидимой, дабы всѣ могли обрѣтать и сію, и соединяться съ нею, частію сокрываетъ ее славу. Видимая Церковь имѣетъ и здравые члены, и *немощные*, 1 Кор. 8, 10, 11. Еще во времена Апостола Павла въ ней были *мнози нечисто проповѣдающіе слово Божіе*. 2 Кор. 2, 17. Неудивительно, что нынѣ ихъ еще болѣе. Что принадлежитъ до Восточной половины нынѣшняго видимаго христіанства, я .. почитаю оное *десною частію* видимаго христіанства. Доказательства сего ты могъ видѣть во всемъ продолженіи моихъ

съ тобою разговоровъ [1]).—*И.* Однакожъ ты, оправдывая Восточную Церковь, тѣмъ самымъ осуждаешь Западную. *У.* Я только не пристаю къ тѣмъ особеннымъ мнѣніямъ, которыя, при посильномъ изслѣдованіи, нахожу недоказанными, либо совсѣмъ ложными. Но поелику я не знаю, многіе ли изъ христіанъ Западныхъ, и глубоко ли проникнуты сими особенными мнѣніями, обнаружившимися въ церкви Западной, и кто изъ нихъ какъ твердо держится вѣрою *краеугольнаго камени* Вселенской Церкви, Христа; то изъявленное мною справедливое уваженіе къ ученію Восточной Церкви никакъ не простирается до суда и осужденія Западныхъ христіанъ и Западной церкви. По самымъ законамъ церковнымъ, я предаю частную Западную церковь суду Церкви Вселенской, а души христіанскія суду, или паче милосердію Божію [2]).. — Я думаю, что послѣдую въ семъ точно духу Восточной Церкви, которая при самомъ началѣ каждаго богослуженія молится не токмо *о благосостояніи Святыхъ Божіихъ церквей,* но и *о соединеніи всѣхъ.* Глава Церкви Господь нашъ Іисусъ Христосъ, да дастъ намъ *достигнуть въ соединеніе вѣры,* и да введетъ всѣхъ въ ту *славную Церковь,* въ которой не подозрѣваютъ другъ друга въ расколѣ [3]). — *У.* Тѣмъ самымъ дѣйствіемъ, которымъ ты вступилъ въ союзъ съ церковью Греко-Россійскою, ты насажденъ, яко членъ, въ Тѣлѣ Христовомъ; не ясно-ли, что въ оной видимой церкви таинственно находится невидимое тѣло Христово, или какъ бы *часть сего Тѣла, составляемаго изъ вѣрующихъ всѣхъ временъ и мѣстъ?*... Чрезъ посредство частной церкви Греко-Россійской ты соединенъ со всеобщей Церковію Божіею [4]). — *И.* Мнѣ кажется, впрочемъ, что надлежало гдѣ-нибудь быть *средоточію единства церковнаго.* *У.* Оно всегда было и есть въ Духѣ Христовомъ. Такъ Апостолъ заповѣдуетъ *блюсти единеніе духа въ союзѣ мира. Едино тѣло,* продолжаетъ онъ, *единъ духъ, якоже и звани бысте во единомъ уповании званія вашего: единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе: единъ Богъ и Отецъ всѣхъ.* Еф. 4,

---

[1]) *Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской Церкви.* Москва 1833, изд 2-е, стр 131 – 132

[2]) *Разговоръ* 130.

[3]) *Разговоръ* 135—136, 136.

[4]) *Разговоръ* 24—25, 25

3, 4, 5, 6 [1]).—*У.* Съ тѣхъ поръ, какъ христіанство раздѣлилось на двѣ несоединенныя доселѣ половины, Вселенскихъ Соборовъ не можетъ быть, доколѣ не послѣдуетъ общаго соединенія. *Тридентскій* Соборъ, на который, по словамъ самаго *Тридентскаго* Символа, *особенно* опирается нынѣшняя Римская церковь, есть *частный Соборъ* сея церкви, а не Церкви Вселенской. Онъ даже не есть *общій Соборъ церкви Западной*; поелику она въ сіе время была уже вновь раздроблена.—*И.* Я согласенъ, что и для ревностнаго защитника Западной церкви Восточная Церковь въ цѣломъ составѣ Христіанскихъ народовъ не то, что были въ древней Вселенской церкви нѣкоторыя секты христіанскія. Она существуетъ тысячу лѣтъ по раздѣленіи отъ Западной; и въ сіе время сохраняется, не смотря на тяжкое и продолжительное угнетеніе на Югѣ и Востокѣ а на Сѣверѣ время отъ времени болѣе распространяется, утверждается и процвѣтаетъ. Расколъ, какъ показываетъ Исторія христіанства, никогда не пользовался такимъ покровительствомъ Провидѣнія. *У.* Слѣдственно, я имѣлъ право назвать восточную церковь *половиною нынѣшняго христіанства*. *И.* Согласенъ и на сіе. *У.* Слѣдственно, соборы *Западной половины христіанства*, или *Римской церкви*, не признаваемые Восточною, суть соборы *частные*, а не Вселенскіе; и опредѣленные на нихъ члены вѣроисповѣданія опредѣлены *безъ общаго согласія Церкви Вселенской*. *И.* Кажется, и на сіе должно согласиться. *У.* Слѣдственно Римская церковь нарушила принятый древнею Вселенскою Церковью законъ единства, по которому *общее вѣроисповѣданіе долженствовало быть опредѣляемо изъ слова Божія общимъ согласіемъ Вселенской Церкви*. *И.* Кажется, такъ [2]).

У. Если ты опасаешься, чтобы общество, въ которомъ ты находишься..., не воспрепятствовало твоему преспѣянію въ вѣрѣ; ты можешь испытать оное... Сюда отнести можно наставленіе Ап. Іоанна: *не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть. О семъ познавайте Духа Божія, и духа лестча: всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть; и всякъ духъ иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога*

---

[1]) *Тамъ же* стр. 125 ср. *Простр. Катих.* чл. IX, вопр. 7, 19, 21.

[2]) *Разговоръ* 66—68.

нѣсть. 1 Іоан. 4, 1, 2, 3. *И.* По сему признаку и Восточная и Западная Церковь равно суть отъ Бога. *У.* Да, поелику и та и другая исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша: то, въ семъ отношеніи, онѣ имѣютъ одинъ общій *Духъ*, который *отъ Бога есть*. *И.* Однакожъ это двѣ церкви разномыслящія между собою. *У.* Да, каждая изъ нихъ имѣетъ и особенный свой *духъ*, или особливое *отношеніе къ Духу Божію*. *И.* Такъ я долженъ испытать сіе отношеніе, дабы узнать, которой Церкви духъ вѣрнѣе соотвѣтствуетъ Духу Божію. *У.* Примѣть, гдѣ ты себя поставилъ? *И.* Гдѣ? *У.* Тамъ, гдѣ духъ двухъ великихъ церквей граничитъ съ духомъ Божіимъ... *И.* Но сей признакъ, общій многимъ церквамъ, не можетъ удостовѣрить меня въ православіи особенной Церкви, въ которомъ я нахожусь. Для сего мнѣ нуженъ особенный признакъ, который бы показывалъ, что и особенный духъ сея Церкви *отъ Бога есть*,—истекаетъ изъ истиннаго Духа Христова, соотвѣтствуетъ Духу Христову, ведетъ меня къ соединенію съ Духомъ Христовымъ, и ведетъ прямымъ и вѣрнымъ путемъ. *У.* Ты начинаешь быть умѣреннѣе и справедливѣе въ своихъ требованіяхъ.—Что значатъ слова: прямый и вѣрный путь къ соединенію съ Духомъ Христовымъ? *И.* Иначе сказать: чистое ученіе, руководствующее къ соединенію съ Духомъ Христовымъ. *У.* Слѣдственно желаемое тобою испытаніе можетъ ограничено быть симъ вопросомъ: преподаетъ-ли Церковь, въ которой ты находишься, чистое ученіе, руководствующее къ соединенію съ Духомъ Христовымъ? *И.* Согласенъ. *У.* Что такое чистое ученіе? *И.* Такое ученіе, которое содержитъ одну истину безъ примѣшенія лжи [1]).—*У.* Не есть-ли Церковь Греко-Россійская ложная церковь? *И.* Желалъ-бы я имѣть оружіе противъ сей мысли. *У. Духовный мечъ* есть слово Божіе. Оно говоритъ: *кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ? сей есть антихристъ, отметаяйся Отца и Сына*. 1 Іоан. 2, 22. Видишь-ли, кто лживый въ отношеніи къ христіанству?—Тотъ, который не признаетъ Іисуса Христомъ, Сыномъ Божіимъ, Богочеловѣкомъ, Искупителемъ. Слѣдственно и ложная церковь есть та, которая не признаетъ Іисуса Христомъ, Сыномъ Божіимъ, Богочеловѣкомъ, Искупителемъ,—церковь

---

[1]) *Разговоръ* 13—16.

антихристова... *И.* Такъ развѣ я долженъ почитать истинною, напримѣръ, и Римскую церковь? *У.* Ты непремѣнно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась вышеприведенныхъ словъ Св. Писанія, никакую церковь вѣрующую, *яко Іисусъ есть Христосъ*, не дерзну я назвать ложною. Христіанская церковь можетъ быть токмо, либо *чисто истинная*, исповѣдующая истинное и спасительное Божественное ученіе безъ примѣшенія ложныхъ и вредныхъ мнѣній человѣческихъ, либо *нечисто истинная*, примѣшивающая къ истинному и спасительному вѣры Христовой ученію ложныя и вредныя мнѣнія человѣческія. Что принадлежитъ до Церкви Восточной, я доказалъ еще прежде, что ея символъ содержитъ чистое ученіе [1])... *У.* Римская церковь отдѣлилась въ вѣроисповѣданіи своемъ отъ древней Вселенской церкви... Когда по смерти Соломона изъ одного народа Божія сдѣлалось два царства: Іудейское и Израильское, первое состояло только изъ двухъ, а послѣднее изъ десяти колѣнъ. Въ сіе время Израильтяне вѣрно говорили о Іудеяхъ, что это незначущая часть народа Божія. Но предъ очами Божіими сія то незначущая часть и составляла истинный народъ Божій, въ которомъ заключалась лучшая надежда и самыхъ десяти колѣнъ отступническихъ... Ты ожидаешь теперь, какъ я буду судить о другой половинѣ нынѣшняго христіанства. Но я только просто смотрю на нее; отчасти усматриваю, какъ Глава и Господь церкви врачуетъ многія и глубокія уязвленія древняго змія во всѣхъ частяхъ и членахъ сего тѣла, прилагая то кроткія, то сильныя врачества, и даже огнь и желѣзо, дабы смягчить ожестѣніе, дабы извлечь ядъ, дабы очистить раны, дабы отдѣлить дикіе наросты, дабы обновить духъ и жизнь въ полумертвыхъ и онѣмѣвшихъ составахъ. И такимъ образомъ я утверждаюсь въ вѣрованіи тому, что сила Божія наконецъ очевидно восторжествуетъ надъ немощами человѣческими, благо надъ зломъ, единство надъ раздѣленіемъ, жизнь надъ смертію [2]).

---

[1]) *Разговоръ* 27—29 ср. 10—11 (со ссылкою на 1 Кор. Щ, 12).

[2]) *Разговоръ* 68, 66, 135 Изъ приведенныхъ цитатъ въ достаточной степени уже виденъ духъ терпимости, кротости и мудрой осторожности святителя въ рѣшеніи величайшаго церковнаго вопроса; но см. также еще, въ частности, стр. 9—14, 135—136, 128—129. Какъ далеко позади этого образцоваго рѣшенія вопроса по своему тону, пріемамъ и общей точкѣ зрѣ-

Мы не безъ основанія такъ долго остановились на разсмотрѣніи „средневѣкового“ воззрѣнія на взаимныя отношенія западной и восточной церквей, замѣтно возрождающагося въ отечественномъ богословіи: въ связи съ нимъ находится понятіе, въ частности, о старокатолицизмѣ въ его отношеніи къ церкви, какъ слѣдствіе съ основаніемъ. Если римская церковь принадлежитъ къ церкви вселенской, то, конечно, принадлежатъ къ церкви вселенской съ тѣмъ большимъ правомъ представляющіе собою истинную католическую церковь старокатолики Америки и Европы,—церковь чистую отъ латинскихъ заблужденій, единую въ своемъ вѣроисповѣданіи съ нераздѣленною древле-Вселенскою Церковью. Третировать старо-католиковъ въ этомъ случаѣ какъ еретиковъ или отлученныхъ отъ Церкви и предлагать имъ соединеніе съ православно-восточною церковью путемъ совершенія надъ ними обряда присоединенія по чину, положенному для еретиковъ, не приходится. И наоборотъ..

Переходя къ вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православною церковью, г. Керенскій, открываетъ препятствіе къ нему въ томъ, что старокатолики не считаютъ нашей церкви православною и даже не желаютъ соединенія съ нею. Это явствуетъ для проф. Керенскаго изъ того, что старокатолики вмѣстѣ съ Моск. Митроп. Филаретомъ, митроп. кіевск. Платономъ и др. православными, не могли усвоить себѣ извѣстнаго „средневѣкового возрѣнія“ проф Керенскаго и нѣкоторыхъ другихъ единомышленныхъ съ нимъ изъ современныхъ отечественныхъ богослововъ, а потому отказываются признать восточную греко-россійскую церковь *всею* церковью, вселенской Церковью, ея вмѣстилищемъ, видя въ ней одну изъ половинъ Церкви въ настоящемъ состояніи ея раздѣленія. Конечно, бѣды тутъ нѣтъ никакой, какъ мы видѣли это выше, и здѣсь мы имѣемъ дѣло всего навсего только съ нѣкотораго рода идіосинкразіею богословскаго мышленія проф. Керенскаго, съ чѣмъ, впрочемъ, и не стоитъ имѣть дѣла,—избави Богъ! Я лучше отмѣчу здѣсь методо-

---

вія стоитъ современная богословская полемика, дерзающая искать себѣ оправданія и подкрѣпленія въ „Разговорѣ“ митр Филарета и ссылаться на него при діаметральной и принципіальной противоположности съ нимъ!

логическія неисправности въ этихъ обвинительныхъ разсужденіяхъ г. Керенскаго (стр. 118—127 іюль).

Въ доказательствѣ отрицанія православности нашей церкви старокатолицизмомъ г. Керенскій придаетъ значеніе своей ссылкѣ на своего излюбленнаго и затасканнаго богослова Ширмера: „этотъ старокатолическій богословъ не признаетъ восточную церковь церковью православною", а потому, слѣд., выходитъ у г. Керенскаго, старокатолицизмъ не признаетъ восточную церковь православною! Составленное Ширмеромъ „Руководство по Закону Божію для высшихъ учебныхъ заведеній" (брош. 1—56 стр.) г. Керенскій, наравнѣ съ календаремъ 1903 г., приравниваетъ къ церковнымъ вѣроучительнымъ документамъ (іюль 118, 122, 124), называетъ „катихизисомъ", и связываетъ судьбу огромнаго вопроса о православности старокатолицизма съ вопросомъ о православности Ширмера, а потому выбивается изъ силъ, чтобы представить его еретикомъ съ ногъ до головы. Я не послѣдую за проф. Керенскимъ въ этой *напрасной* его работѣ и покажу только, *какъ* онъ тутъ работаетъ,—отмѣчу пріемы и манеры, принятые имъ въ полемикѣ со старокатоликами.

Въ маленькой брошюрѣ Ширмера, всего лишь съ 1—44 страницами для вѣроученія,—представляющей собою не полный учебникъ по догматикѣ, а лишь краткій конспектъ для систематическаго повторенія уроковъ по Закону Божію (Kein ausführliches Lehrbuch, sondern nur ein Grundriss, der dem Schüler den behandelten Lehrstoff in übersichtlicher Zusammenfassung festlegt, eine planmässige Wiederholung ermöglicht),—проф. Керенскій ищетъ изложенія всего вѣроученія старокатоликовъ и, конечно, не находитъ; но, не находя, *заключаетъ*, и при томъ въ такомъ, напр., родѣ: „Объ этомъ чисто православномъ почитаніи святыхъ и Дѣвы Маріи у Ширмера ни слова *и, слѣдовательно, Ширмеръ дѣйствительно отвергаетъ* православное почитаніе Св. Дѣвы" (іюль 127). Не говоритъ, слѣдовательно отвергаетъ,—вотъ логика г. Керенскаго! Этимъ пріемомъ кого угодно можно сдѣлать неправославнымъ. Въ „Православномъ догматическомъ богословіи" православнаго, конечно, архіепископа Филарета не говорится о почитаніи святыхъ, мощей и иконъ, и болѣе того, — умышленно исключено изъ догматики ученіе о почитаніи святыхъ, мощей и иконъ; слѣд. надо-бы признать автора неправослав-

нымъ! [1]). У того же Ширмера ни слова объ ипостасныхъ свойствахъ Лицъ Св. Троицы и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и всего только три строчки примѣчанія о всей тайнѣ Св. Троицы, гдѣ сказано лишь: „тайна, что Божество раскрывается какъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ называется тайною Святой Троицы или Троичности",—вотъ и все! [2]). Слѣдовательно, нельзя ли назвать Ширмера антитринитаріемъ? Никакого упоминанія у Ширмера нѣтъ о Свящ. Писаніи и Преданіи; слѣдов. Ширмеръ несомнѣнно отвергаетъ по логикѣ г. Керенскаго Свящ. Писаніе и Преданіе. Но нашъ богословъ не останавливается на этомъ результатѣ своего „изслѣдованія" и логикою своего мышленія вынужденъ идти дальше въ своихъ заключеніяхъ: и такъ, долженъ онъ сказать, старокатолики отвергаютъ Писаніе и Преданіе. Иногда г. Керенскій за невозможностью примѣненія разсмотрѣннаго пріема къ опредѣленію вѣроученія современнаго старокатолицизма, вынужденъ бываетъ прибѣгать къ другимъ способамъ, напр., къ построенію *вѣроятныхъ* предположеній. Тогда онъ, обыкновенно, разсуждаетъ въ такомъ родѣ: „но вѣдь этого нѣтъ и потому съ большимъ вѣроятіемъ можно утверждать то, что вмѣстѣ съ римско-католическимъ почитаніемъ иконъ и мощей *Ширмеръ, а вмѣстѣ съ нимъ и другіе представители старокатолицизма* отрицаютъ и православное почитаніе тѣхъ и другихъ. Подобное предположеніе является тѣмъ болѣе вѣроятнымъ что"... и т. д. и т. д. (іюль 127).

Не слишкомъ ли *легкія* основанія для *тяжелыхъ* обвиненій?

Не чуждъ г. Керенскій въ установкѣ вѣроученія современнаго старокатолицизма и „его развитія за послѣдніе годы" еще не только не научныхъ, но какъ будто и не легальныхъ литературныхъ пріемовъ, напр. у Ширмера читаемъ: (die altkatholische Kirche) lehrt sie (Heilige oder Selige) zu verehren, indem man deren Tugenden nachahmt (§ 21, p. 28), а г. Керенскій передаетъ это мѣсто такъ: „старокатолическая церковь учитъ почитать Святыхъ (въ томъ числѣ Дѣву Марію)

---

[1]) *Архп. Филарета Черниговскаго.* „Православное Догматическое Богословіе". Черниговъ 1864 Т. I, стр. 14—15; II, 430.

[2]) *W. Schirmer* Grundriss der katholischen Glaubens—und Sittenlehre Ein Leitfaden für altkatholischen Religionsunterricht an höheren Schulen Konstanz 1900, p. 23.

въ смыслѣ *подражанія лишь* ихъ добродѣтелямъ"! Я обращаю вниманіе читателей на это, *сильно измѣняющее смыслъ рѣчи, лишь* (nur), подчеркнутое г. Керенскимъ; откуда оно взялось у него? Выходитъ, въ передачѣ г. Керенскаго, что старокатолическою церковью дозволяется почитаніе святыхъ лишь въ смыслѣ подражанія ихъ добродѣтелямъ безъ допущенія иного почитанія, чего совсѣмъ не утверждается въ брошюрѣ!

Еще практикуется въ данномъ случаѣ г. Керенскимъ чтеніе между строками старокатолическихъ „документовъ", напоминающее собою скорѣе чтеніе мыслей. Этотъ пріемъ примѣняется, напр, къ выдержкѣ изъ письма еписк. Вебера къ А. А. Кирѣеву, приведенной послѣднимъ въ доказательство того, что старокатолики признаютъ насъ догматически православными и желаютъ съ нами соединенія на догматической почвѣ древней нераздѣленной церкви, справедливо потому относясь отрицательно только къ теченіямъ въ нашей богословской наукѣ, не стоящимъ на этой почвѣ и склоннымъ выдавать свои прибавленія къ догматамъ нераздѣленной церкви за ученіе православной церкви. Вотъ эта выдержка: „Да. Ваша настоящая церковь не отрицаетъ ни одного догмата древней вселенской церкви; но относительно того, что церковь ваша не придаетъ догматическаго авторитета такимъ ученіямъ, которымъ древняя церковь такого авторитета не придавала, я не смѣю высказаться столь же рѣшительно, ибо въ православной церкви существуютъ такія ученія (теченія мысли, Strömungen), которыхъ церковь древняя въ догматы не возводила". Несмотря на ясное заявленіе еп. Вебера о православной чистотѣ собственно нашей церкви, неотвергнувшей ни одного догмата древней церкви по нему, по мнѣнію г. Керенскаго его словами, „какъ можно *легко видѣть, рѣшительно* отрицается православіе за восточною церковью". Г-ну Керенскому нежелательно признать, какъ это слѣдуетъ изъ заявленія еп. Вебера о православности нашей церкви, что оговорка его можетъ послѣ этого относиться уже не къ церкви, а только къ извѣстнымъ теченіямъ богословской мысли въ нашей церкви, не вполнѣ чисто отражающимъ въ себѣ эту церковь, хотя и именующимъ себя „строго-православными". Нашъ богословъ считаетъ нужнымъ зачѣмъ-то сдѣлать видъ, что такихъ теченій

или *школьныхъ* ученій, смѣшиваемыхъ у насъ съ ученіемъ *церковнымъ*, нѣтъ. „Старокатолическій епископъ“, замѣчаетъ онъ, „дипломатично (?) умалчиваетъ о томъ, что это за ученія, раздѣляемыя восточною православною церковью, которыхъ древняя церковь не признавала. Вмѣсто него на указанный вопросъ отвѣчаетъ А. А. Кирѣевъ“ (121). Но проф. Керенскій недоволенъ приводимыми имъ примѣрами смѣшенія у насъ неосновательныхъ на св. Писаніи и постановленіяхъ соборовъ вселенскихъ богословскихъ ученій съ догматами церкви, вслѣдствіе здѣсь излишней требовательности своей (121 ср. *А. А. Кирѣева* стр. 17 съ примѣромъ, весьма подходящимъ для данной цѣли, но не упомянутымъ у проф. Керенскаго). Поэтому вмѣсто А. А. Кирѣева со своей стороны я довольнымъ считаю не „дипломатично“ напомнить г. Керенскому о существованіи въ нашемъ богословіи, даже въ догматикахъ, не говоря уже вообще въ оборотѣ наличной богословской мысли, нѣкоторыхъ изъ „этихъ ученій“, носящихъ на себѣ слѣды латинскаго и иного происхожденія, но легко сходящихъ у насъ за „строго-православныя“ ученія, за догматы церкви. Не новость сообщаю, а повторяю еще только разъ не однажды констатированную свѣтскою и духовною печатью зависимость нашего богословія, въ доминирующемъ его направленіи, отъ латинскаго вліянія въ обработкѣ догматическаго ученія, особенно объ искупленіи, о церкви, о таинствахъ. Здѣсь мы встрѣтимъ ученіе, о дѣйствіи таинствъ ex opere operato, стремленіе сводить церковь къ видимой сторонѣ и понятіе о ней преимущественно какъ о внѣшнемъ учрежденіи, латинское понятіе о единствѣ Церкви, латинское дѣленіе церкви на учащую и пасомую, латинское понятіе о непогрѣшимости церкви и о значеніи іерархіи въ церкви, латинское представленіе объ образѣ дѣйствительнаго присутствія Іисуса Христа въ таинствѣ Евхаристіи и *многое другое*, что безъ труда можно подтвердить цитатами изъ „авторитетныхъ богослововъ“, какъ любитъ выражаться г. Керенскій [1]). Невѣроятно, чтобы все это могло

[1]) Эти и подобныя школьныя мнѣнія подъ видомъ догматовъ проникли въ наши „авторитетнѣйшія“ догматики, заучиваются въ школѣ и находятъ себѣ широкое распространеніе въ обществѣ и духовной печати. Смѣшеніе богословія Макарія съ самимъ православіемъ—обычное явленіе. Есть многое у насъ, по отношеніи къ чему „оговорки“ были бы же-

быть секретомъ и для г. Керенскаго, но онъ предпочелъ обо всемъ этомъ, по его выраженію, „дипломатично“ умолчать и отнести оговорку еп. Вебера къ самой нашей *церкви*, а не къ *богословію* (два эти понятія вѣдь надо различать!). „Очевидно“ и „въ этомъ нѣтъ сомнѣнія“, что еп. Веберъ подъ подозрительными ученіями, которыхъ древняя церковь въ догматы не возводила, разумѣетъ .... ученіе о почитаніи св. мощей, иконъ, о призываніи святыхъ, о седмеричномъ числѣ таинствъ, устную исповѣдь, ученіе о жертвенномъ значеніи евхаристическихъ даровъ, о пресуществленіи св. даровъ!! „Очевидно“, сами старокатолики все это отрицаютъ! Этотъ списокъ старокатолическихъ ересей г. Керенскій заканчиваетъ словами: „и проч.“, давая понять, что списокъ могъ бы быть еще длиннѣе! Свой списокъ ересей г. Керенскій сопровождаетъ замѣчаніемъ, что всѣ эти еретическія ученія старокатоликовъ проводятся „въ новѣйшихъ старокатолическихъ документахъ“, хотя это никакими ссылками на документы не подтверждается (121—122). Въ виду того, что къ числу „новѣйшихъ старокатолическихъ документовъ“ г. Керенскимъ неизмѣнно причисляется пресловутый Шир-

---

лательны не со стороны однихъ только старокатоликовъ, но и у насъ, съ нашей стороны! Но чтобы не говорить долго, скажу коротко, non multis, sed multum: отождествленіе Макарія-ли, или другихъ какихъ ему подобныхъ богослововъ съ православіемъ и глубокое извращеніе духовно-нравственной сущности христіанства откровеннымъ отрицаніемъ, даже въ печати, свободы совѣсти и свободы религіознаго слова—вотъ главное наше религіозно-церковное бѣдствіе, стоящее всѣхъ другихъ, и естественно вызывающее „оговорки“!... Печальная зависимость нашего богословія отъ инославныхъ вліяній констатирована давно, еще славянофилами 40-хъ годовъ, напр. *А. С. Хомяковымъ* (см. проф. *В. З. Завитневича*. „А. С. Хомяковъ“ I, 971; мнѣніе его и др. о богословіи митр. Макарія ibid. 970, 972, 973 и др.; ср. *Прав. Обозр.* 1888, кн. 1, стр. 121—122 (изъ писемъ *преосв. Епифания*). Любопытно признаніе такого авторитетнаго догматиста, какъ архп черниг. *Филаретъ* (Гумилевскій), „что русскіе догматисты идутъ вслѣдъ западныхъ“ (*Правос. Догмат. Богословіе*. Черниговъ 1864, т. I, стр. 15). Однако самъ почтенный догматистъ не во всемъ остался свободенъ отъ западнаго вліянія (напр., въ изложеніи догмата искупленія)... И это не единичный голосъ въ средѣ представителей нашей церкви: см. отзывъ о современномъ состояніи нашего богословія недавно умершаго *епископа Орловскаго Иринея* (Орды), будто бы говорившаго, что „наше академическое богословіе—богословіе Запада, а не православное“ (въ *Историч. Вѣстникѣ* 1904, № 7, стр. 126, ст. „Памяти епископа Иринея“).

меръ, отрекомендованный имъ еретикомъ съ ногъ до головы, слѣдовало бы именно у Ширмера встрѣтить, напр., и отрицаніе устной исповѣди, и седмеричнаго числа таинствъ; но ничего подобнаго даже и здѣсь не обрѣтается!

Итакъ, ни съ того, ни съ сего въ вышеприведенныхъ словахъ еп. Вебера г. Керенскій открылъ „очевидное“ отрицаніе старокатоликами догматовъ древне-нераздѣленной церкви о почитаніи святыхъ, иконъ, мощей, седмеричнаго числа таинствъ и проч., несмотря на ясный ихъ смыслъ. Но довольно о неудачномъ опытѣ „чтенія мыслей“,—обращу вниманіе читателей на сообщенную по этому случаю г. Керенскимъ новость для насъ, будто по поводу вышеуказанныхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ (т.-е. напр., о почитаніи святыхъ, иконъ, мощей) „между православными и старокатоликами идетъ полемика въ „настоящее время“: всѣмъ извѣстно, что въ настоящее время полемика между православными и старокатоликами сосредоточивается на понятіи о церкви, а раньше она велась по вопросамъ о Filioque и о пресуществленіи и закончилась не въ пользу противной старокатоликамъ стороны, но полемики по указаннымъ пунктамъ мы не видимъ. Правда, проф. Керенскій пытался обвинить старокатоликовъ въ отрицаніи вышеуказанныхъ догматовъ, но сообщенія его въ этомъ направленіи, неполучившія никакого движенія въ богословской литературѣ и оставшіяся ею незамѣченнымъ монологомъ г. Керенскаго, никоимъ образомъ нельзя именовать громкимъ именемъ полемики. Г. Керенскій все сгущаетъ темныя краски въ послѣднее время въ изображеніи религіознаго состоянія современнаго старокатолицизма и здѣсь сдѣлалъ даже открытіе своего рода, отмѣченное въ нашей духовной печати, будто въ исторіи догматическаго развитія старокатолицизма надо различать „прежній“ старокатолицизмъ, стоявшій на вѣрномъ пути сближенія съ церковью, отъ „новѣйшаго“ старокатолицизма съ признаками уклоненія съ этого пути въ сторону протестантизма. Несмотря на разоблаченія несостоятельности этого открытія (*Богосл. Вѣстникъ* 1904, февр.), г. Керенскій, какъ видимъ, продолжаетъ настаивать на немъ, и въ интересахъ его, повидимому, дѣлается указанное сообщеніе г. Керенскаго о несуществующей полемикѣ.

Какъ видимъ, нашъ богословъ съ фактами и съ дѣйстви-

тельнымъ ходомъ вещей не хочетъ считаться. Этимъ объясняется то обстоятельство, что онъ продолжаетъ какъ бы по инерціи повторять въ своихъ полемическихъ статьяхъ исчерпанную полемику по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи—даже тогда, когда старокатолическій вопросъ вступилъ въ новый уже фазисъ и споръ сосредоточился на ученіи о церкви. Вотъ почему разсужденіямъ г. Керенскаго по указаннымъ пунктамъ и въ послѣднемъ его отвѣтѣ А. А. Кирѣеву я не могу удѣлить столько вниманія, сколько вопросу о церкви. Ограничусь самымъ необходимымъ.

Совершенно неудачною должно признать попытку проф. Керенскаго поколебать рѣшающее въ старокатолическомъ вопросѣ значеніе извѣстной работы проф. Болотова по вопросу о Filioque, по всей справедливости высоко цѣнимой старокатолическими учеными и А. А. Кирѣевымъ (сент. 391—399). Вѣдь даже и самъ г. Керенскій не находитъ возможнымъ оспаривать и оставляетъ въ полной силѣ, напр., тезисы II, III, XXVII, имѣющіе безусловно рѣшающее значеніе, ибо здѣсь утверждается, что „Filioque въ смыслѣ представленія о безпричинномъ посредничествѣ Сына Божія въ актѣ исхожденія Св. Духа, поскольку это посредничество выражается въ формулѣ: Духъ Святый *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται*, существовало несомнѣнно въ древней церкви, какъ частное мнѣніе“ и потому, въ смыслѣ частнаго мнѣнія, на положеніи котораго оно принимается старокатоликами, это Filioque не можетъ быть считаемо препятствіемъ къ общенію между церквами православно-восточной и старокатолическими. Проф. Керенскій оспариваетъ VII-й тезисъ,—что положеніе: Духъ Святый исходитъ отъ одного только Бога Отца—*ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* есть только теологуменъ (частное богословское мнѣніе), но не догматъ, ибо прежде всего этому положенію, по проф. Болотову, не достаетъ санкціи вселенскаго собора. Что же на это отвѣчаетъ оппонентъ Болотова? Вмѣсто указанія на церковную санкцію положенія онъ противополагаетъ ему свое личное умозрѣніе, всего на всего лишь умозаключеніе, что „догматъ“ объ исхожденіи Св. Духа отъ одного только Отца *логически вытекаетъ* изъ VIII тезиса (—что древне-нераздѣленная церковь признавала единственнымъ источникомъ бытія Сына и Св. Духа Бога Отца)! Никакимъ вѣдь умоза-

ключеніемъ не устраняется безусловная необходимость именно соборной санкціи этого положенія, чтобы оно стало догматомъ. „Но вѣдь соборной же санкціи не достаетъ и выраженію, что Сынъ Божій рождается *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*, и никто однакожъ не сомнѣвался и не сомнѣвается въ томъ, что Сынъ Божій рождается отъ одного Бога Отца. Почему же, спрашивается, для утвержденія происхожденія Сына Божія отъ одного Бога Отца не требуется соборной санкціи, а для утвержденія истины происхожденія Св. Духа отъ одного Бога Отца требуется соборная санкція?“ Въ основѣ всѣхъ этихъ умствованій лежитъ ошибочное предположеніе г. Керенскаго о *догматическомъ* значеніи выраженія: Сынъ Божій рождается только отъ Бога Отца: ни въ какомъ церковномъ документѣ этого выраженія мы не встрѣчаемъ, а потому кто хочетъ выдать его за догматъ, тотъ долженъ представить также и для него церковную санкцію. Оспаривать это значило бы открывать возможность по усмотрѣнію разума вносить измѣненія и добавленія въ символъ вѣры, вопреки постановленію III Вселенскаго Собора, хотя бы при посредствѣ одного этого слова: *только*. Да, мы нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что Сынъ Божій рождается отъ одного Бога Отца, но мы не въ правѣ это свое положеніе въ такой формѣ выдавать за догматъ: такого *догмата* нѣтъ, и если бы была нужда, то, конечно, церковь дала бы и этотъ догматъ, и тогда въ символѣ вѣры это было бы выражено прибавленіемъ слова *только*. Г. Керенскій беретъ на себя то, что принадлежитъ лишь церкви, выдавая свои толкованія ея ученія за догматъ. Безъ всякаго сомнѣнія, онъ будетъ протестовать противъ этого и справедливо возразитъ мнѣ, что въ апологіи ученія объ исхожденіи Св. Духа *только* отъ Отца онъ одушевленъ однимъ желаніемъ строгаго охраненія православнаго вѣроученія. Конечно, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но тогда полное примѣненіе къ нему можетъ имѣть сказанное нѣкогда Влад. Соловьевымъ одному изъ литературныхъ противниковъ послѣдняго Стоянову. „По мнѣнію г. Стоянова“, писалъ Влад. Соловьевъ, „прибавляя къ извѣстному истинному положенію такія слова, какъ: *только, единственно* и т. п., мы не привносимъ въ прежнюю истину никакого новаго признака, а только ограждаемъ ее отъ нововведеній. Пагубная ошибка! Что можетъ быть не-

сомнѣннѣе для всякаго христіанина, какъ положеніе, что Христосъ есть Богъ? И для строгаго охраненія этого вселенскаго догмата односторонніе консерваторы пятаго вѣка прибѣгаютъ къ излюбленному нашимъ богословомъ пріему, и начинаютъ утверждать, что Христосъ *только*—Богъ, что въ Немъ послѣ воплощенія пребываетъ *одно* лишь Божество. Церковь осудила этихъ прямолинейныхъ охранителей. Но какія же слова она сама употребила, чтобы раскрыть и выразить полную христіанскую истину по данному вопросу? Да именно тѣ самыя прогрессивныя или распространительныя частицы, которыя отвергаются нашимъ богословомъ. Церковь опредѣлила и утвердила, что Христосъ есть совершенный Богъ, *но вмѣстѣ съ тѣмъ* и совершенный человѣкъ, что въ Немъ пребываетъ Божество, *но также* и человѣчество"—(а въ примѣненіи къ Filioque: Духъ Святый исходитъ отъ Отца, но вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствующею причиною въ исхожденіи Св. Духа отъ Отца служитъ Сынъ, такъ что вмѣстѣ съ тѣмъ Духъ Святый исходитъ и отъ Сына, или исходитъ отъ Отца чрезъ Сына) [1]). Напрасно, по моему мнѣнію, г. Керенскій придаетъ большое значеніе, въ защитѣ выраженія; *ἐκ μόνου Πατρὸς ἐκπορεύεται*, своей одной находкѣ: по нему выраженіе это встрѣчается у *Григорія Нисскаго, Епифанія Кипрскаго* и *св. Діонисія Ареопагита* (394—395). Во-первыхъ, возможность этого выраженія и защищаемаго г. Керенскимъ мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа только отъ Бога Отца допускается и предполагается тезисомъ VII, которымъ признается за этимъ мнѣніемъ значеніе теологуменона въ древней церкви. Во-вторыхъ, и къ этой находкѣ г. Керенскаго приходится сдѣлать ограниченія и оговорки: въ словахъ св. *Григорія Нисскаго* даннаго выраженія нѣтъ, а мнѣніе св. Діонисія Ареопагита сообщается жизнеописателемъ его IX в. Михаиломъ Синкеломъ, жившимъ въ разгарѣ полемики по вопросу о Filioque между Восточною и Западною церквами. Я думаю, послѣднее обстоятельство въ оцѣнкѣ значенія цитаты имѣетъ вѣсъ. Въ-третьихъ, цитата изъ Епифанія уже ранѣе приводилась проф. Гусевымъ и разсматривалась старокатолическими богословами, а потому даже не есть открытіе проф. В. Керен-

---

[1]) *Влад Соловьева.* Сочиненій т. IV, стр. 289 и дал.

скаго [1]). Къ сему *нужнымъ* считаю присовокупить, что за неимѣніемъ подъ руками въ данный моментъ требуемой книги..эта цитата не была провѣрена мною по Миню. И такъ, не три цитаты, а всего, можетъ-быть, одна,—менѣе того, сколько приведено проф. Болотовымъ въ доказательство того, что выраженію „Св. Духъ исходитъ отъ одного только Отца“ не достаетъ даже той степени авторитета, которая приличествуетъ богословскому выраженію, употребляемому отцами.

Въ подтвержденіе „догмата“ объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Бога Отца, далѣе приводится „цѣлый (?) рядъ другихъ мѣстъ, въ которыхъ, хотя прямо не говорится, что Духъ Святый исходитъ отъ одного только Бога Отца, но которыя не менѣе рѣшительно утверждаютъ эту мысль, потому что ясно и опредѣленно свидѣтельствуютъ о томъ, что Духъ Святый не можетъ исходить и не исходить отъ Сына Божія“ (изъ Григорія Богослова, бл. Ѳеодорита, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Дамаскина), а „въ дополненіе“ къ этимъ мѣстамъ приводится опять „цѣлый рядъ“ безъ прямого подтвержденія „догмата“, но въ духѣ его главной мысли, что „единственной причиной бытія Сына и Св. Духа является Богъ Отецъ“ (идутъ ссылки на Діонисія Ареопагита, Оригена, Аѳанасія Великаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Дамаскина, Тертулліана, Таласія, бл. Августина). Совершенно справедливо, что „мѣстъ съ такого рода содержаніемъ можно привести громадное количество“, и при томъ „даже у бл. Августина, не взирая на его филіоквистическія представленія“. Послѣднее обстоятельство напрасно не остановило на себѣ вниманія г. Керенскаго; иначе онъ зачеркнулъ бы свой списокъ цитатъ изъ отцевъ, какъ ничего не доказывающихъ. „Филіоквисты“ (а ихъ вѣдь не одинъ бл. Августинъ, но многіе изъ упомянутыхъ въ перечисленіи отцевъ, какъ Кирилъ Александрійскій и др.) нисколько не противорѣчатъ себѣ, своему ученію объ участіи Сына въ изведеніи Духа отъ Отца, тѣми мѣстами, гдѣ говорятъ объ Отцѣ, какъ единственной причинѣ бытія Сына и Св. Духа. Истинный смыслъ подобнаго рода мѣстъ, под-

---

[1]) См. *Новыя оффиціальныя и другія данныя для сужденія о вѣрѣ старокатоликовъ*. СПб. 1902, стр. 58.

лежавшихъ въ свое время обсужденію въ старокатолической полемикѣ, заключается въ томъ, что Сыну въ изведеніи Св. Духа принадлежитъ только содѣйствіе, какъ „сопричинѣ“ или „второй причинѣ“ бытія Св. Духа (Mitursache), а потому таковымъ ученіемъ отцевъ о содѣйствіи Сына въ изведеніи Св. Духа или исхожденіи Духа отъ Отца чрезъ Сына нисколько не отвергается и другое, общее тѣмъ же отцамъ, ученіе о томъ, что Отецъ есть единственное ἀρχὴ καὶ πυγὴ (начало и источникъ) и, какъ такой, есть единственная αἰτία (причина) Божества. Мѣста, приводимыя проф. Керенскимъ, приводились въ свое время проф. Гусевымъ; въ свое время пространно и обстоятельно разсматривались и обсуждались—и несмотря на все это, снова заносятся на страницы полемической литературы подъ видомъ новаго открытія, снова сопровождаются вызовомъ г. Керенскаго на поединокъ, уже имѣвшій свое мѣсто и законченный [1]). Такимъ забвеніемъ исторіи полемики и повтореніемъ стараго полемика превращается въ толченье воды въ ступѣ или въ безсмысленную сказку о бѣломъ бычкѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ топтаньемъ проф. Керенскаго на одномъ мѣстѣ и неспособностью его сказать что-нибудь новое по Filioque еще разъ подтверждается тотъ фактъ, что полемика по этому пункту исчерпана. Пора бы это понять г. Керенскому и сотоварищамъ его [2]).

---

[1]) См. цтв. *Новыя оффиціальныя и др. данныя* etc стр. 55—68; 10 — 18 ср. *Nochmals zur Verständigung*, особ p p. 31—44.

[2]) Г. Керенскій оспариваетъ и XXVI-й тезисъ В. В. Болотова, что раздѣленіе церквей было причинено не ученіемъ о Filioque. Тезисъ этотъ заключаетъ въ себѣ церковно-историческую истину, которая теперь извѣстна семинаристамъ и гимназистамъ. Но прежнее объясненіе раздѣленія церквей спорами о Filioque болѣе отвѣчаетъ общей узко-конфессіальной точкѣ зрѣнія г. Керенскаго въ воззрѣніи по церковному вопросу, а кромѣ того правильному пониманію дѣла здѣсь, конечно, должно мѣшать неясное различеніе въ умѣ г. Керенскаго *причины* и *повода*, *предлога*, видное изъ одной обмолвки (сент. 401): „вопросъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына вмѣстѣ съ папскими притязаніями выставляется какъ главный пунктъ разногласія и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *главный предлогъ* къ раздѣленію церквей“. А на стр. 399 Filioque объявляется „главною причиною“ раздѣленія церквей! Да, разногласіе по Filioque именно было только *предлогомъ*, а *причиною* раздѣленія церквей пререканія изъ-за притязаній папскихъ на главенство въ церкви! Кромѣ того г. Керенскій долженъ былъ-бы опровергнуть тезисы XX и XXV, изъ которыхъ вытекаетъ тезисъ

Весь интересъ разсужденій проф. В. Керенскаго о протестантскихъ заблужденіяхъ старокатоликовъ въ ученіи о таинствѣ Евхаристіи исчерпывается однимъ-двумя инцидентами (сент. 402—409).

Проф. А. Гусевъ находилъ ученіе старокатоликовъ *кальвинистическимъ*, а проф. В. Керенскій—*лютеранскимъ*.... „Лютеранскій характеръ старокатолическаго ученія объ евхаристіи никогда съ такою ясностью не сказывался", говоритъ г. Керенскій, какъ въ приведенныхъ у А. А. Кирѣева двухъ выдержкахъ изъ писемъ къ нему проф. Мишо и еписк. Вебера. Заявленіе проф. Мишо, что „ученіе (старокатоликовъ) о Евхаристіи отличается и отъ матеріалистическаго реализма нѣкоторыхъ латинствующихъ и отъ пустой фигуральности нѣкоторыхъ кальвинистовъ", признаетъ, по мнѣнію г. Керенскаго, отличіе этого ученія только отъ ученія кальвинистовъ и „не говоритъ объ отличіи вообще отъ протестантскаго ученія"... Не говоритъ, слѣдовательно—и т. д., вступаетъ въ силу и здѣсь разсмотрѣнный выше полемическій пріемъ г. Керенскаго! Но не будемъ спорить съ нимъ и переходимъ къ другой выдержкѣ изъ письма *еписк. Вебера*: „по старокатолическому пониманію вслѣдствіе освященія прежній хлѣбъ и прежнее вино уже не хлѣбъ и вино, но тѣло и кровь Христа, *безразлично, вкушаетъ ли ихъ кто-либо, или нѣтъ; они остаются тѣломъ и кровію Христа, пока остаются и самые виды*". Въ этой выдержкѣ г. Керенскій находитъ ясно выраженною мысль о духовно-объективномъ присутствіи Христа въ Евхаристіи, независящемъ отъ вѣры причастниковъ, и останавливаетъ вниманіе на положеніи, что „послѣ освященія хлѣбъ и вино уже не прежніе хлѣбъ и вино, но тѣло и кровь І. Христа". Но вѣдь то же самое признаютъ и лютеране, говоритъ проф. Керенскій, и въ доказательство этого, по моему мнѣнію, правильно приводитъ выдержки изъ *Формулы Согласія* и *Больш. Катех. Лютера*, доказывающія, что и по лютеранскому ученію присутствіе Христа въ таинствѣ Евхаристіи объективно и необусловлено вѣрою причащающихся и что и для лютеранъ Евхаристія „не простые хлѣбъ и вино, но тѣло и кровь Христа". Справку свою г. Керенскій

XXVI, чтобы поколебать послѣдній, но онъ этого не дѣлаетъ. (См. *А. Кирѣева* „Отвѣтъ проф. В. Керенскому", стр. 3).

заключаетъ „утвержденіемъ“, вопреки А. А. Кирѣеву: „едва ли найдется какой-нибудь протестантъ, который усумнится подписаться подъ этимъ ученіемъ“ (заключеннымъ въ словахъ еп. Вебера). Къ этому утвержденію проф. Керенскаго можно присоединиться, но подъ условіемъ значительной оговорки: конечно, всякій протестантъ подпишется подъ этимъ ученіемъ, если онъ такъ же плохо знаетъ свое лютеранское ученіе, какъ плохо знаетъ его г. Керенскій. Что это такъ, видно изъ совершеннаго невниманія г. Керенскаго къ послѣднимъ подчеркнутымъ словамъ изъ выдержки еписк. Вебера, заключающимъ въ себѣ черту рѣшительнаго отличія старокатолическаго или, что то же, православнаго ученія объ Евхаристіи отъ лютеранскаго. По ученію старокатолическому освященные хлѣбъ и вино пребываютъ тѣломъ и кровью независимо отъ того, вкушаетъ ихъ кто-либо или нѣтъ,—пока остаются виды. Совершенно не то въ лютеранскомъ ученіи. По лютеранскому ученію, І. Христосъ истинно, существенно и дѣйствительно пребываетъ въ Евхаристіи Своими тѣломъ и кровію таинственнымъ соединеніемъ своего тѣла и крови съ хлѣбомъ и виномъ (unio sacramentalis) безъ преложенія ихъ въ тѣло и кровь Христовы (Unio sacramentalis non est transsubstantiatio panis in corpus Christi). Но это соединеніе имѣетъ мѣсто только во время совершенія св. таинства Причащенія и тутъ, въ силу этого, хлѣбъ и вино, оставаясь сами по себѣ хлѣбомъ и виномъ, могутъ называться въ несобственномъ смыслѣ тѣломъ и кровію Христовыми, но внѣ священнодѣйствія причащенія Св. Таинъ хлѣбъ и вино остаются простыми хлѣбомъ и виномъ, почему лютеранами не воздается имъ поклоненія и чествованія. Въ подтвержденіе этого дадимъ мѣсто краснорѣчивымъ выпискамъ.

„Земные элементы въ таинствѣ Евхаристіи, хлѣбъ и вино, не превращаются, а остаются безъ измѣненій. Вопреки римско-католическому ученію о пресуществленіи лютеранская церковь учитъ, что съ хлѣбомъ и виномъ непостижимымъ, сверхъестественнымъ образомъ соединяются тѣло и кровь Христовы, такъ что всякій, причащаясь одного, принимаетъ другое... Изъ этого слѣдуетъ дальше, что гдѣ нѣтъ Евхаристіи (дѣйствія), тамъ нѣтъ также и этого соединенія, такъ что, слѣдовательно, тѣло и кровь Христовы не присутствуютъ въ хлѣбѣ и винѣ, когда послѣдніе не принимаются по запо-

вѣди Господа. Съ этимъ теряетъ всякое основаніе для себя то, что можно бы назвать *ἀρτολατρεία*; потому что вѣдь освященный хлѣбъ, съ которымъ соединяется тѣло Господне, не есть предметъ поклоненія, но предметъ вкушенія и назначенъ только для этого послѣдняго... Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum“ [1]). Ложнымъ представленіемъ способа соединенія тѣла и крови Христовыхъ съ хлѣбомъ и виномъ было-бы думать, „что это соединеніе выходитъ за предѣлы таинства причащенія и пребываетъ всегда постояннымъ“ [2]). Тезисъ этотъ подтверждается обильными ссылками *проф. Шмида* на лютеранскія символическія книги и древнихъ лютеранскихъ догматистовъ — реформаторовъ, каковы Chemnitz, Hafenreffer, Quenstedt и др. [3]). Совершенно вѣрно въ этомъ пунктѣ передается лютеранское ученіе митр. Макаріемъ и излагается въ противоположность ему православное ученіе: „Если хлѣбъ и вино чрезъ таинственное освященіе пресуществляются въ истинное тѣло и кровь Христа Спасителя, то значитъ, со времени освященія св. даровъ, Онъ присутствуетъ въ этомъ таинствѣ постоянно, т.-е. присутствуетъ не только при самомъ употребленіи и принятіи таинства вѣрующими, какъ утверждаютъ лютеране, но и до употребленія и послѣ употребленія; *ибо хлѣбъ и вино... остаются тѣломъ и кровію Господа навсегда, независимо отъ того,*

---

[1]) *Real-Encyklopädie fur protestantiche Theologie und Kirche.* B. I, p. 32, A *Abendmal das heilige.* (Leipzig 1877). Ср. *Dorner.* System der christlichen Glaubenslehre. B. II, II Hälfte, pp 857, 862, 871 (Berlin 1887); *Wangemann* Christliche Glaubenslehre. Berlin 1865, p. 320; *K. H. Gez. von Schéele.* Theologische Symbolik. Zweite Ausgabe. Leipzig 1886, pp. 174—175.

[2]) Prof *Heinrich Schmid.* Die Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Gütersloh 1893, Auflage 7-te, p. 409.

[3]) ...Sacramentalis unio non fit nisi in distributione, neque enim elementa, panis et vinum, efficiuntur corporis et sanguinis Christi media *προσφερομενα*, priusquam accedente distributione ea manducentur et bibantur. (*Quenstedt* Theologia didacticopolemica 1685, Ausg. 1691 у *H. Schmid* p. 421).—... Unio sacramentalis non est transsubstantiatio,... nec est ad panem et vinum extra usum coenae localis aut durabilis affixio aut copulatio... (*Hafenreffer.* Loci theologici, Tubing. 1609 , p. 517—у *H. Schmid* p. 420).—Ср. *Hutter.* Loci communes theologici 1619, Ausg. 1661, p. 726 (*H. Schmid* p,421). — Nos autem statuimus, говоритъ Гергардъ, вопреки латинскимъ богословамъ, *panem extra usum a Christo institutum non esse corpus Christi,* ideoque committi *ἀρτολατρίαν*, quando panis in solemnibus processionibus adoratur (*H Schmid* p. 422).

будутъ ли, или не будутъ употреблены вѣрующими". Сказанное православный богословъ подтверждаетъ ссылкою на *Посланіе восточн. патріарховъ* чл. 17; но то, что имъ сказано, почти буквально повторено старокатолическимъ епископомъ Веберомъ, что именно „*вслѣдствіе освященія прежній хлѣбъ и прежнее вино уже не хлѣбъ и вино, но тѣло и кровь Христа, безразлично, вкушаетъ ли ихъ кто-либо, или нѣтъ*". Какъ видимъ теперь, подъ этими словами не подпишется ни одинъ лютеранинъ, сколько-нибудь знающій свое вѣроученіе, и г. Керенскій не утверждалъ бы противное, если бы зналъ о лютеранскомъ ученіи по данному вопросу хоть то, что есть въ догматикѣ митр. Макарія [1]). Смѣю прибавить, что всякимъ сомнѣніямъ и прекаліямъ по поводу старокатолическаго ученія объ Евхаристіи была бы отрѣзана возможность введеніемъ въ символическое вѣроизложеніе вышеприведенныхъ выраженій еписк. Вебера, устанавливающихъ рѣшительную и рѣзкую границу между православіемъ и лютеранствомъ въ ученіи объ Евхаристіи.

На страницахъ, посвященныхъ изобличенію старокатолицизма въ лютеранскомъ заблужденіи въ ученіи объ Евхаристіи, проф. Керенскій попытался сказать еще новое слово (кромѣ извѣстнаго его дѣленія старокатолицизма на „прежній" и „новѣйшій"). До него думали, что ученіе о пресуществленіи есть ученіе спеціально латинское, вошедшее въ „вѣроисповѣдную систему" восточной церкви только съ XV вѣка подъ

---

[1]) *Митр. моск. Макарія* Православно - Догматическое богословіе. Томъ II, стр. 401 (СПб. 1895, изд. 5-е). Исправленія требуетъ однако изложеніе здѣсь лютеранскаго ученія объ *образѣ присутствія* I. Христа въ Евхаристіи, „будто Христосъ, хотя дѣйствительно присутствуетъ въ таинствѣ Евхаристіи, но только чрезъ проницаніе хлѣба и вина (per impanationem), остающихся во всей неизмѣнности, и чрезъ невидимое сопребываніе съ ними Своимъ тѣломъ и кровію (per consubstantiationem), а не чрезъ преложеніе" (стр. 385) Въ дѣйствительности и impanatio и consubstantiatio всюду рѣшительно и настойчиво отвергаются лютеранами въ ученіи о способѣ таинственнаго соединенія Христова тѣла и крови съ хлѣбомъ и виномъ въ Евхаристіи, при чемъ подъ consubstantiatio разумѣется совсѣмъ не „сопребываніе", а Mitverleibung или *смѣшеніе* субстанцій хлѣба и вина съ тѣломъ и кровію! (См. *Wangemann.* Christliche Glaubenslehre, p, 320; *Real-Encyklopadie* A. ctt p 34; *Dorner* System der christlichen Glaubenslehre II, 862; *H. Schmid.* Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, p. p. 408—409; *Herzog's* Real - Encyklopädie, Aufl. 2-te, B. XV, 829, A. *Transsubstantiatio*).

вліяніемъ латинскаго схоластическаго богословія. Но это невѣрно: ученіе о пресуществленіи проводилось отцами греческой церкви гораздо ранѣе Пасхазія Радберта съ его сочиненіемъ De corpore et sanguine Domini 831, напр. Григ. Нисскимъ, Кирилломъ Іерус. и др., особенно же І. Златоустомъ, „рѣшительно и отдѣльно утверждающимъ ученіе о пресуществленіи“ (сент. 406). Конечно, это новое слово по вопросу объ исторіи транссубстанціонализма (какое неуклюжее слово!) есть открытіе въ научной литературѣ, гдѣ обычно полное раскрытіе ученія о пресуществленіи связываютъ съ западнымъ схоластикомъ Пасхазіемъ Радбертомъ, терминъ transsubstantiatio съ именемъ Гильдеберта Турскаго, а возведеніе этого ученія на западѣ въ догматъ пріурочиваютъ къ Латеранскому собору 1215 [1]). Приведенъ г. Керенскій къ этому важному открытію не собственными изъисканіями, а болѣе легкимъ путемъ,—излишнимъ довѣріемъ къ „словамъ нѣкоего Зорга“ поэтому вопросу, которое послѣдній снискалъ въ качествѣ „протестантскаго богослова, принадлежащаго едва ли не къ тюбингенской школѣ, котораго поэтому (?!) *конечно*, нельзя заподозрить въ какомъ-либо пристрастіи... Если г. Зоргъ, какъ протестантъ признаетъ“ и т. д. „то признаетъ онъ это, *конечно*, исключительно потому, что несомнѣнныя историческія данныя заставляютъ его дѣлать это“. Довѣріе, граничащее съ легковѣріемъ. Именно въ качествѣ протестанта-то „нѣкій Зоргъ“ и не заслуживалъ бы къ себѣ такого уваженія въ данномъ вопросѣ, какимъ почтилъ его нашъ богословъ: извѣстно, что у большинства протестантскихъ богослововъ, за рѣдкими исключеніями, вошло въ обычай смѣшивать древнее святоотеческое ученіе о *преложеніи, превращеніи, измѣненіи* св. даровъ съ латинскимъ ученіемъ о пресуществленіи и ставить послѣднее въ генетическую связь съ первымъ, какъ его логическое завершеніе [2]).

[1]) Dr. *F. Philippi.* Symbolik Akademische Vorlesungen. Gütersloh 1883, p. 166, 168, 169; *Wangemann.* Christliche Glaubenslehre, p. 318; Dr. *Chr. Ernst Lulhardt.* Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt. Leipzig 1898, p. 586; ср. *митр. Макарія.* Прав.—догматич. богословіе II, 397, которому и на сей разъ отчасти измѣняетъ проф. Керенскій.

[2]) Въ доказательство этого довольно сослаться въ данномъ случаѣ на статью *Transsubstantiatio* въ Herzog's *Real-Encyklopadie*, въ которой подъ этимъ общимъ заголовкомъ разсматривается и древнеотеческое ученіе о Евхаристіи.

Обычай неосновательный: между древнеотеческимъ и латинскимъ ученіемъ объ образѣ присутствія І. Христа въ Евхаристіи тѣломъ и кровью, при сходствѣ, есть важное различіе, и смѣшивать ихъ нельзя. Различіе это хорошо выражено въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ о правосл. вѣрѣ* чл. 17: „словомъ *пресуществленіе* не объясняется образъ, которымъ хлѣбъ и вино претворяются, въ тѣло и кровь Господню: ибо сего нельзя постичь никому, кромѣ самого Бога, и усилія желающихъ постичь сіе могутъ быть слѣдствіемъ только безумія и нечестія; но показывается только то, что хлѣбъ и вино, по освященіи, прелагаются въ тѣло и кровь Господню не образно, не символически, не преизбыткомъ благодати, не сообщеніемъ или наитіемъ единой божественности Единороднаго, и не случайная какая-либо принадлежность хлѣба и вина прелагается въ случайную принадлежность тѣла и крови Христовой, какимъ-либо измѣненіемъ или смѣшеніемъ, но, какъ выше сказано, истинно, дѣйствительно и существенно, хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самою кровію Господнею“ Точно также и І. Дамаскинъ на вопросъ о способѣ превращенія даровъ отвѣчаетъ, что „сіе совершается Св. Духомъ такъ же, какъ Господь и отъ Святыя Богородицы составилъ Себѣ и въ Себѣ плоть Духомъ Святымъ. *И мы ничего не знаемъ болѣе*: знаемъ только, что слово Божіе истинно, дѣйственно и всесильно, но образъ (претворенія) неизслѣдимъ“. Существенное отличіе здѣсь латинскаго ученія отъ православнаго и заключается именно въ томъ, что за латинскимъ ученіемъ о превращеніи безъ остатка субстанцій хлѣба и вина въ субстанціи тѣла и крови скрываются „усилія постичь“ тайну евхаристіи разумомъ при помощи тонкихъ различеній субстанціи и акциденціи по всѣмъ правиламъ схоластическо-аристотелевской метафизики. Посему именно латинскому опыту изъясненія евхаристической тайны прилично наименованіе *транссубстанціаціи*, но никакъ не святоотеческому. Отожествленію святоотеческаго ученія съ латинскимъ нисколько не помогаетъ приводимый проф. Керенскимъ вмѣстѣ съ „нѣкіимъ Зоргомъ“ списокъ цитатъ изъ отцевъ, въ которыхъ всюду отсутствуетъ слово „пресуществленіе“, ибо, вѣдь въ этомъ словѣ заключается вся сила и весь смыслъ латинскаго изъясненія тайны евхаристіи. (Его нѣтъ

и въ чинѣ нашей литургіи). Въ неосмотрительномъ увлеченіи Зоргомъ нашъ православный богословъ доходитъ до напраслины на Іоанна Златоуста, когда за Зоргомъ сообщаетъ, что „при стремленіи утвердить тождество евхаристическихъ даровъ съ тѣломъ І. Христа св. Іоаннъ Златоустъ доходитъ даже до *излишне чувственныхъ* представленій, *доказывая*, напр. ту мысль, что въ евхаристіи тѣло Христово раздробляется зубами и проч.“ [1]). Это сообщеніе сопровождается указаніемъ на *Migne*. Patrologiae curs. complet. и т. д., которое провѣркою не подтверждается. Въ подлинникѣ (Бес.на Ев. Іоанна XLVI читаемъ: Христосъ *οὐκ ἰδεῖν Αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλαχῆναι καὶ τὸν πόδον ἐμπλῆσαι πάντα*, т.-е., по переводу С.-Петерб. духовной академіи, „Христосъ (чтобы ввести насъ въ большее содружество съ Собою и показать Свою любовь къ намъ) далъ желающимъ не только видѣть Его, но и осязать, и ѣсть, и касаться зубами плоти Его, и соединяться съ Нимъ, и насыщать Имъ всякое желаніе“ [2]). Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ рѣчи *о раздробленіи тѣла зубами* (одно дѣло—*прикасаться*, другое—*раздроблять зубами*), нѣтъ и далѣе ничего „и прочаго“, т.-е. этому подобнаго, и нѣтъ никакого доказыванія „той мысли, что въ евхаристіи тѣло Христово раздробляется зубами и проч.“. Все это г. Керенскій утверждаетъ съ чужого голоса, не читавши І. Златоуста, напрасно украшая свою статью съ виду учеными и солидными, но въ дѣйствительности пустыми чужими цитатами. Вмѣсто „и прочаго“ мы, наоборотъ, находимъ именно у І. Златоуста доказательства духовнаго, а не грубо или „излишне-чувственнаго“ пониманія тайны евхаристіи, когда

---

[1]) „То же самое“, продолжаетъ г. Керенскій, находимъ у св. Іоанна Дамаскина, Амвросія Медіоланскаго“ и др. (т.-е. „излишне чувственныя представленія“)?

[2]) *Твореній Св. Іоанна Златоустаго* т. VIII, кн. 1, стр. 304. Ср. Томъ VII, стр. 826: „Когда Христосъ говоритъ: *сіе есть тѣло Мое*, то... будемъ смотрѣть на это духовными очами. Христосъ не предалъ намъ ничего въ чувственныхъ вещахъ... Такъ какъ душа твоя соединена съ тѣломъ, то духовное сообщаетъ тебѣ чрезъ чувственное. Какъ многіе нынѣ говорятъ: желалъ бы я видѣть лице Христа, образъ, одежду, обувь! Вотъ *ты видишь Его, прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его.* Ты желаешь видѣть Его одежды, а *Онъ даетъ тебѣ самого Себя, и не только видѣть, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь* (Изъ *LXXXII* бес. на Ев. Ме).

онъ называетъ, напр., св. Евхаристію „пищей духовной“ (ibid. стр. 303), которою наша „душа омывается“ и „украшается“ (305), св. чашу—„духовною чашею“, наполняющею уста „духовнымъ огнемъ“, совѣтуетъ въ отношеніи особенно къ таинству Евхаристіи „обращать вниманіе не на внѣшность только“... и готовиться къ достойному *принятію тѣла чистою душою* [1]).

Да, еще разъ убѣждаемся, что цитаты г. Керенскаго требуютъ внимательной провѣрки.

Статью свою проф. Керенскій заканчиваетъ словами: „вотъ тѣ мысли, которыя вызвалъ во мнѣ „Отвѣтъ А. А. Кирѣева“... Какія же это собственно мысли? Между прочимъ, это такія, напр., „мысли“: Римская церковь *совершенно не принадлежитъ* къ составу Вселенской церкви, хотя и остается *по существу* церковью христіанскою; хотя спасеніе невозможно внѣ церкви, однако спасеніе можетъ достигаться въ римской церкви, совсѣмъ не принадлежащей къ церкви, т.-е.—внѣ церкви; не признавать частную восточную церковь вселенскою церковью значитъ отрицать ея православность; принадлежать къ вселенской церкви и быть этою вселенскою церковью—одно и то же, а отсюда вытекаетъ новая и „самая непостижимая“ мысль г. В. Керенскаго: часть равна цѣлому!... Хотя проф. В. Керенскій, какъ часто наблюдается съ богословами его направленія, имѣетъ неудержимую склонность смѣшивать свои мысли и измышленія съ мыслями или ученіемъ Православной церкви, однако, къ счастію, въ настоящемъ случаѣ все это—мысли всего только проф. В. А. Керенскаго, по его собственному заключительному признанію или, лучше, обмолвкѣ.

На „Отвѣтъ“ проф. Керенскаго отзывается нѣсколькими словами А. А. Кирѣевъ въ дополненіи къ своему отчету о „Шестомъ международномъ старокатолическомъ Конгрессѣ въ Ольтенѣ“ (*Богосл. Вѣстникъ* 1904, № 11 и отд. брош. 1—27), гдѣ даетъ снова краткія разъясненія „по основнымъ мыслямъ, изложеннымъ въ статьѣ пр. Керенскаго“ (о церкви, о Filioque, о пресуществленіи), не возбуждая новыхъ темъ для дальнѣйшаго обмѣна мыслей (стр. 24—27).

Перу А. А. Кирѣева за 1904 годъ принадлежитъ еще

---

[1]) Твореній Св. Іоанна Златоустаго т. VII, стр. 827, 826.

одна статья по нашему вопросу—„Отвѣтъ о. игумену Сергію“ (*Богословск. Вѣстн.* 1904, іюль—авг.) на статью его въ *Церковн. Вѣстникѣ* 1904, №№ 10—11, подъ заглавіемъ: „О старокатоликахъ. (По поводу статей преосв. епископа Сергія и А. А. Кирѣева)“.

Въ своихъ сужденіяхъ о старокатоликахъ и въ рѣшеніи старокатолическаго вопроса о. Сергій въ указанной статьѣ исходитъ изъ разсмотрѣннаго выше „средневѣкового воззрѣнія“, какъ изъ непогрѣшимой истины или аксіомы, не требующей доказательствъ. Для автора рѣшеный вопросъ, что внѣ Восточной церкви нѣтъ церкви, а существуютъ только внѣцерковныя христіанскія общины. Старокатолики, вышедшіе изъ римской церкви, кажутся ему какими-то отщепенцами ея, нисколько не выигравшими отъ выхода изъ римской церкви: все равно и послѣ этого они остаются внѣ церкви вселенской и могутъ только искать ея, соединенія съ ней. Для улучшенія своего положенія они должны бросить мысль возсоздать церковь, ими утерянную, и съ покорностью искать своего мѣста въ реально уже существующей Вселенской церкви на Востокѣ присоединеніемъ къ ней по установленному въ ней чину принятія вновь приходящихъ къ ней изъ прежняго своего пребыванія внѣ церкви. Такова сущность статьи игумена Сергія. Она обращаетъ на себя вниманіе и А. А. Кирѣева прежде всего рѣзкимъ проявленіемъ одной особенности русской богословской полемики по старокатолическому вопросу, дѣлающей изъ этой полемики нѣчто въ родѣ безплоднаго толченія воды въ ступѣ: совершеннымъ игнорированіемъ всего ранѣе написаннаго другими по вопросу, отсутствіемъ какихъ-либо слѣдовъ знакомства съ литературою предмета, начинаніемъ дѣла съизнова, ab ovo. „Сплошь да рядомъ случается“, справедливо жалуется почтенный А. А. Кирѣевъ, „что полемика, благополучно оконченная съ однимъ противникомъ, возобновляется ab ovo другимъ, какъ будто неимѣющимъ ни малѣйшаго понятія о предъидущей, только что оконченной, и выступающимъ съ тѣми же старыми, только что разсмотрѣнными аргументами, зачастую взятыми изъ тѣхъ же самыхъ руководствъ, тѣхъ же источниковъ, которые только что были разобраны и оцѣнены по достоинству; бываетъ и такъ, что новый полемистъ этотъ не только не знакомъ съ

предъидущей полемикой, но и съ разъ навсегда установленнымъ критеріемъ для оцѣнки богословскихъ доказательствъ, представляемыхъ сторонами. До нѣкоторой степени это относится и до статей ученаго о. игумена"... Статья эта, какъ и всѣ полемическія статьи этого рода, производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто она упала съ луны, гдѣ ничего не вѣдаютъ о нашей старокатолической полемикѣ! Однако въ этой полемикѣ основное понятіе автора о церкви, служащее точкою отправленія всѣхъ его разсужденій, разсмотрѣно и отвергнуто въ богословской литературѣ на извѣстныхъ основаніяхъ, и по достоинству оцѣнены въ свое время высказываемые имъ взгляды и доводы (*Богосл. Вѣстн.* 1904, № 2, „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ") Авторъ безусловно обязанъ былъ въ своей статьѣ считаться съ иными взглядами въ литературѣ по его вопросу и съ приводимыми въ пользу ихъ доводами. Если доводы эти плохи, чтобы заниматься ими, то это надо было сперва показать критикой ихъ, изъ которой только и можно будетъ усмотрѣть, что они плохи. Если же доводы были хороши, то автору незачѣмъ было высказывать опровергнутое мнѣніе въ новой статьѣ,—и лучше было бы ему не писать, а написанное уже бросить въ печку.

Однако въ „Отвѣтѣ о. игумену Сергію" А. А. Кирѣевъ терпѣливо разъясняетъ о. Сергію ошибки въ его сужденіяхъ „о старокатоликахъ", обусловленныя указаннымъ пробѣломъ его статьи, при чемъ онъ болѣе останавливается на практической сторонѣ старокатолическаго вопроса въ своихъ обстоятельныхъ разъясненіяхъ.

Старокатолики—не отщепенцы римской церкви и не безпріютныя сироты, утерявшія свое мѣсто во вселенской церкви, а истинные представители западной римской церкви, каковою она была до раздѣленія церквей; поэтому старокатолики въ такой же мѣрѣ въ церкви, въ какой римская церковь была прежде въ церкви вселенской. Ихъ нельзя третировать приходящими къ церкви вновь изъ состоянія внѣцерковнаго, и потому соединеніе старокатоликовъ съ православною церковью можетъ быть осуществлено только публичнымъ признаніемъ съ нашей стороны ихъ православности и установленіемъ взаимнаго церковнаго общенія, а не присоединеніемъ къ православной церкви „по чину",

который не всегда примѣнялся въ древней церкви даже въ отношеніи къ возвращавшимся въ нее еретикамъ (стр. 484—485). При этомъ еще разъ авторъ напоминаетъ, что въ вопросѣ о православности старокатоликовъ, отъ котораго зависитъ все, слѣдуетъ дѣлать строгое различеніе между догматами и частными богословскими мнѣніями, вслѣдствіе распространенности своей выдаваемыми за догматы: только согласія съ нами въ догматахъ вѣры древле-нераздѣленной церкви мы должны требовать отъ старокатоликовъ въ судѣ надъ ихъ православностью.. Въ концѣ статьи авторъ разсматриваетъ еще одно затрудненіе для рѣшенія старокатолическаго вопроса въ положительную сторону, выдвинутое лишь недавно,—опасеніе новаго раскола въ нашей церкви въ случаѣ соединенія съ нами старокатоликовъ, при существующихъ различіяхъ въ обрядахъ. Обсужденію этого мнимаго затрудненія посвящается нѣсколько страницъ (491—495) до конца статьи, заслуживающихъ вниманія и богослововъ, и пастырей, и всѣхъ, кому Господомъ ввѣрено видимое распоряженіе внѣшними судьбами церкви, въ концѣ концовъ, невидимо рѣшаемыми только Его силою, и всеблагимъ и премудрымъ изволеніемъ

III.

Qui nimium probat, nihil probat.

Въ небольшой статьѣ своей „О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ“ (*Богослов. Вѣстн.* 1903, май, и отд. 1—17) я высказалъ свои мысли и впечатлѣнія, вызванныя полемическими статьями проф. А. Гусева по старокатолическому вопросу и особенно его послѣднею статьею (въ *Правосл. Собесѣдн.* 1903, съ № 1-го), съ цѣлью, между прочимъ, въ какой-либо мѣрѣ послужить поводомъ къ обмѣну мыслей и къ *всестороннему* обсужденію старокатолическаго вопроса въ духовной печати, каковымъ я не счелъ возможнымъ признать „почти единственный голосъ профессіональнаго богослова“ по старокатолическому вопросу, десять лѣтъ наполнявшій собою и своими отголосками пустоту въ духовной литературѣ по этому вопросу, среди общаго молчанія другихъ голосовъ. Это былъ голосъ проф. А. Гусева, и вопросъ обсуждался въ

печати почти только подъ узкимъ угломъ его зрѣнія—криво и односторонне. Молчаніе другихъ голосовъ, кромѣ общихъ причинъ нашей молчаливости, я думалъ объяснить еще боязнью полемики проф. Гусева съ ея, столь выяснившимися теперь, ненаучными пріемами.. „Кому охота испытать на себѣ ихъ тяжесть“, писалъ я въ заключеніе своей статьи? „Но всякое доброе дѣло требуетъ жертвъ, служеніе же истинѣ и правдѣ—особенно“ Такимъ образомъ я заранѣе обрекъ себя на поношеніе, злословіе и клеветы правды ради и потому появившійся въ *Привосл. Собес.* 1904, №№ 4—5, отвѣтъ А. Гусева, главнымъ образомъ, на вышеуказанную мою статью, не былъ для меня неожиданностью, а только подтвердилъ истину сказаннаго мною слова о необходимости жертвъ въ дѣлѣ свободнаго и безбоязненнаго обсужденія старокатолическаго вопроса, не взирая на сопряженныя съ нимъ непріятности полемики съ изступленными и избалованными молчаніемъ ревнителями вѣры, какъ бы присвоившими себѣ монополію въ дѣлѣ охраненія чистоты вѣры и церкви православной „*Послѣднее слово о старокатоличествѣ и его русскихъ апологетахъ*“ А. Ѳ. Гусева (такъ называется его послѣднее „произведеніе“) было дѣйствительно послѣднимъ словомъ въ томъ грубо полемическомъ жанрѣ, виднѣйшимъ представителемъ котораго въ отечественной духовной печати всегда былъ, недавно умершій, профессоръ А Гусевъ, далеко подвинувшій и усовершенствовавшій его особенно своею полемикою по старокатолическому вопросу. Въ „Послѣднемъ словѣ“ своемъ по этому вопросу А. Гусевъ особенно, что называется, постарался и превзошелъ самого себя Я не буду марать страницъ своей статьи примѣрами крайней грубости и превосходящаго всякую мѣру неприличія послѣдней полемической статьи проф. Гусева—тѣмъ болѣе, что за меня эту черную работу охотно взяли на себя другіе, такъ она тщательно выполнена, напр., обозрѣвателемъ статей о старокатоличествѣ въ академическихъ журналахъ за 1904 годъ (*Христ. Чтеніе* 1904, дек., стр. 867—872), который съ особенною старательностью въ изложеніи „Послѣдняго слова“ Гусева выписываетъ „забористыя“ мѣста его (конечно, не исчерпывая все-таки всего). Несоотвѣтствіе статьи А. Гусева требованіямъ корректной литературной полемики не укрылось даже отъ пріютившей

ее редакціи *Православнаго Собесѣдника*, при всей привычкѣ къ шероховатостямъ полемики въ духовно-періодической печати.

Статьѣ проф. А. Гусева предпослано слѣдующее примѣчаніе редакціи: „Вполнѣ соглашаясь съ положительной, принципіальной стороной дѣла и аргументаціей почтеннаго автора—полемиста, редакція возлагаетъ на послѣдняго отвѣтственность за *самый тонъ* трактата, печатаемаго, по желанію автора, *безъ всякихъ* редакціонныхъ измѣненій". Внѣшней литературной стороною и своимъ общимъ тономъ статья Гусева, какъ видимъ, не удовлетворила даже его почитателей, сознанію которыхъ предносилась мысль о желательности здѣсь исправленій, но статья вполнѣ удовлетворила ихъ своею внутреннею стороною—высказанными въ ней взглядами и ихъ аргументаціею. Въ концѣ-то концовъ все-таки и редакціоннымъ примѣчаніемъ „Послѣднее слово" А. Гусева рекомендуется намъ кучею мусора съ заключенными въ ней жемчужинами истинъ, которыя вполнѣ раздѣляетъ съ авторомъ редакція и ради которыхъ она оказала гостепріимство статьѣ, въ литературномъ отношеніи неисправной и неудобной. Конечно, и я поэтому остановлю вниманіе свое только на этихъ жемчужинахъ въ полемическомъ мусорѣ „Послѣдняго слова" или на существенномъ его содержаніи, предоставляя сколько угодно копаться въ мусорѣ обозрѣвателямъ печатаемыхъ противъ меня критическихъ статей въ отечественной духовной печати въ родѣ, напр., *Z.* „Вынужденное слово", или *Л.* „Замѣтка скромнаго наблюдателя современныхъ нравовъ" и другихъ подобныхъ наблюдателей, засоряющихъ духовную литературу „критическими" произведеніями въ гусевскомъ жанрѣ. (*Труд. Кіев. дух. акад.* 1904, № 3 и 4, ср. того же обозрѣвателя *П. Лепорскаго* стр. 720—726 въ *Христ. Чтеніи* 1904, ноябрь) [1])...

[1]) Кромѣ дурного тона „Послѣднее слово" отразило на себѣ и еще другія обычныя отрицательныя черты критики А. Гусева, каковы: многорѣчивость, отступленія въ сторону, пустота содержанія, что вытекаетъ, кажется, изъ одной общей черты — недостаточнаго различенія существеннаго отъ второстепеннаго и одинаковаго вниманія „богослова-полемиста" къ важному и къ мелочамъ. Въ разсматриваемой статьѣ поэтому мы встрѣчаемъ многое, неимѣющее никакого отношенія къ старокатолическому вопросу, напр.: рѣчи автора о своихъ учено-литературныхъ заслугахъ и успѣхахъ, сообщенія о личныхъ дѣлахъ и обстоятельствахъ, выдержки изъ интимной переписки съ пріятелями и почитате-

Справками не подтвердилось однако присутствіе чего-либо въ родѣ жемчужинъ въ „Послѣднемъ словѣ“ Гусева по старокатолическому вопросу и статью его приходится признать ничтожною не только съ внѣшней литературной, но и съ внутренней стороны. Ни въ какомъ случаѣ нельзя въ ней видѣть голосъ богословской и при томъ *православной* богословской *науки* по старокатолическому вопросу. „Послѣднее слово“ здѣсь проф. А. Гусева еще разъ только подтвердило справедливость высказаннаго мною мнѣнія о Гусевѣ, какъ о богословѣ-догматистѣ и полемистѣ, и о его старокатолической полемикѣ, какъ „темной полосѣ въ блестящей научно-апологетической дѣятельности проф. Гусева“ (*О новомъ мнимомъ препятствіи* брош. 8)

„Послѣднее слово проф. А. Ѳ. Гусева о старокатоличествѣ“ волею Божіею оказалось послѣднимъ словомъ всей его тридцатилѣтней литературно-богословской дѣятельности, ея заключеніемъ, своего рода „лебединою пѣснею“ Гусева; а потому естественно разбору названной статьи предпослать общее сужденіе о богословско-литературной дѣятельности проф. Гусева, окончательно завершившейся его „Послѣднимъ словомъ“, сказать о немъ слово, какъ о богословѣ вообще

Память проф. А. Гусева достаточно почтили некрологами и надгробными рѣчами, въ коихъ руководствуются требованіями дружбы и чувства, правилами риторическаго искусства и обычаемъ, вошедшимъ въ силу закона, — „говорить объ умершихъ или хорошо, или ничего не говорить“ (de mortuis bene aut nihil). Поэтому неизлишними, можетъ быть, здѣсь будутъ нѣсколько словъ правды по требованію науки (—единственное требованіе, которымъ руководится наука!)...

Научно-богословская литературная дѣятельность проф. Гусева въ своемъ развитіи опредѣлялась общими условіями, въ которыя у насъ поставлено научно-богословское и религіями, разсужденія о некомпетентности П Лепорскаго въ догматическомъ богословіи, принадлежащаго къ сторонникамъ проф Гусева, а не къ „апологетамъ старокатоличества“,—и развѣ можно перечислить все этому подобное и прослѣдить за порханьемъ неспокойной мысли автора? Одно скажу: на многихъ страницахъ подъ рядъ часто не находишь ни одной строчки по существу вопроса, заслуживающей разбора (см. напр. въ началѣ статьи апр. стр. 559—580, т. е. цѣлыхъ двадцать страницъ, которыя я принужденъ совершенно выкинуть изъ статьи, какъ хламъ, вслѣдствіе указанной причины.)

гіозно-христіанское знаніе, и потому можетъ быть вполнѣ правильно понята и оцѣнена только въ связи съ ними.

Религіозно-христіанское богословское знаніе образуется гармоническимъ сочетаніемъ и взаимодѣйствіемъ двухъ началъ или составныхъ элементовъ: Божественнаго и человѣческаго. Божественнымъ элементомъ религіозно-христіанскаго знанія служитъ Божественное откровеніе, хранимое и преподаваемое Церковью въ видѣ основныхъ истинъ христіанскаго знанія (догматовъ), ученіе церкви; а человѣческимъ элементомъ въ знаніи является человѣческое научно - богословское раскрытіе и усвоеніе Божественныхъ истинъ вѣрующимъ разумомъ, выражаемое въ частныхъ богословскихъ мнѣніяхъ, въ богословскомъ умозрѣніи. Короче, Божественная истина, ввѣренная церкви, и человѣческая личность вѣрующаго во всей полнотѣ ея духовныхъ силъ — вотъ то, изъ чего слагается наше христіанское знаніе Гармоническимъ взаимодѣйствіемъ или равновѣсіемъ двухъ элементовъ христіанскаго знанія создается идеальное состояніе послѣдняго; въ равновѣсіи этихъ началъ знанія, исключающемъ подчиненіе одного другому или отрицаніе одного другимъ, заключается залогъ преуспѣянія научно-богословскаго знанія, главное условіе его нормальнаго развитія. Но великое зло начинается съ большимъ или меньшимъ нарушеніемъ равновѣсія между Божественнымъ элементомъ знанія, неподвижнымъ въ своей основѣ и абсолютно истиннымъ (ученіе церкви, догматъ), и элементомъ человѣческимъ, подвижнымъ и измѣнчивымъ (богословствующій разумъ, богословская наука). Рѣзкимъ раздѣленіемъ этихъ элементовъ, какое въ теоріи предполагается и на дѣлѣ наблюдается въ протестантизмѣ, разумъ ставитъ себя въ независимое положеніе отъ Божественнаго авторитета Церкви и пролагается путь безграничному индивидуализму знанія, свободѣ безъ единства знанія. Обратное явленіе смѣшенія двухъ элементовъ христіанскаго знанія до поглощенія человѣческаго элемента Божественнымъ наблюдается въ латинствѣ, съ обычнымъ въ немъ стремленіемъ расширить сферу Божественнаго на счетъ человѣческаго, или догматовъ—на счетъ частныхъ богословскихъ мнѣній, что находитъ себѣ выраженіе въ смѣшеніи богословскихъ мнѣній съ догматами, въ заботѣ о единствѣ знанія въ ущербъ его подвижности, жизненности, разнообразія и свободы, въ

стремленіи выдвигать начало преданія и авторитета въ ущербъ свѣжести и совершенствованія, искренности и жизненности знанія. Словомъ, вытравленіе живой познающей личности изъ познанія, ея вѣры, ея сердца и разума, есть прямое слѣдствіе второго, латинскаго, типа нарушенія равновѣсія двухъ элементовъ христіанскаго знанія. Естественно, что на латинскомъ богословіи въ особенности можно отчетливо наблюдать всѣ печальныя послѣдствія указаннаго обстоятельства для христіанскаго знанія и богословской науки, каковы: внѣшнее и механическое единство христіанскаго знанія, покупаемое дорогою цѣною жизненности, разнообразія, силы, искренности и свободы знанія, достигаемое путемъ противнаго духовной природѣ человѣческой личности и духу Евангелія внѣшняго давленія на мысль, угнетенія ея сложною системою дисциплины, дрессировки, репрессій, внѣшней регламентаціи; подозрительное отношеніе къ разуму въ богословіи и ложный страхъ передъ нимъ; недовѣріе и неуваженіе къ богословской наукѣ включительно до отрицанія ея и, въ крайнемъ развитіи зла, установленіе такого состоянія богословской мысли, въ которомъ вся ея производительность ограничивалась бы монотонною и однообразною репродукціею стараго съ неизбѣжными маленькими варіаціями. Такое состояніе означало бы смерть науки, и не подлежитъ сомнѣнію, что это не то состояніе, при которомъ сколько-нибудь возможно было бы исполненіе возложенной на христіанъ обязанности во всемъ приносить плодъ многъ (Ев. Іо. XV, 16), возрастать въ мужа совершенна (Еф. IV, 13), возрастать въ познаніи Бога, исполняться познаніемъ воли Его (Кол. I, 9—10; ср. 2 П. стр. III, 18) и т. д [1]). „Важнѣйшимъ и наиболѣе

[1]) „Слово Божіе не вяжется“ (2 Тимѳ II, 9); „Кто можетъ возбранить слову?“ (Іова IV, 2). Однако есть учрежденіе, всею своею дѣятельностію назначенное къ опроверженію этой библейской истины о свободѣ слова человѣка, который созданъ по образу и подобію Божественнаго Слова, высочайше разумнаго и свободнаго Духа. Противорѣчіе духовной цензуры духу и существу христіанской религіи, вредъ ея для вѣры, богословской науки и Церкви, ея неспособность къ выполненію даже прямой, поставленной ей и внѣшней для вѣры, цѣли охраненія церковно-гражданскаго режима или данныхъ отношеній государства и церкви,—все это съ достаточною полнотою, силою, основательностью и съ настойчивостью раскрывалось лучшими и несомнѣнно преданными сынами отечества и представителями русскаго народа въ лицѣ его писателей и

наглядным симптомомъ разсматриваемаго зла служитъ, обыкновенно, тотчасъ же вызываемое имъ неравномѣрное распредѣленіе энергіи богословской мысли, наличнаго ея запаса

публицистовъ не только въ свѣтской печати (Пушкинъ, Некрасовъ, Салтыковъ, Чичеринъ, Достоевскій, Катковъ, Неплюевъ, Соловьевъ и мн. др., а изъ славянофиловъ особенно Хомяковъ, Самаринъ, Аксаковъ, Кирѣевъ), но даже и въ духовной печати, наиболѣе пришибленной Къ настоящему времени, особенно по отношенію къ религіозному слову, необходимость освобожденія слова отъ узъ цензуры, ея полной отмѣны или, по крайней мѣрѣ, радикальнаго преобразованія сознана всѣми мыслящими и живыми людьми съ небывалою доселѣ ясностью и силою Свобода слова, эта врожденная отъ природы потребность нашего свободно-разумнаго духа, созданнаго по образу Божію, и въ то же время потребность искренней и дѣйствительной вѣры (2 Кор VIII, 7: Рмл X, 10; Мѳ XII, 34, Псал CXV, 1: 2 Коринѳ. IV, 13—14, ср Дѣян Ап. III 12—26; IV, 1—20 и др), теперь стала уже неотложною потребностью нашего духовно-созрѣвшаго времени, неудовлетвореніе которой сопряжено теперь было бы съ большими опасностями для мирнаго роста и преуспѣянія русскаго государства на пути культуры. Слава Богу! Навстрѣчу этой глубокой нужды и потребности русскаго народа нынѣ идутъ предначертанія Высшей Власти, выраженной въ Высочайшемъ указѣ Правительствующему Сенату о мѣропріятіяхъ къ усовершенствованію государственнаго порядка, отъ 12 декабря 1904 года, гдѣ 8-мъ пунктомъ Высочайше повелѣвается „*устранить* изъ нынѣ дѣйствующихъ о печати постановленій *излишнія стѣсненія* и поставить печатное слово *въ точно опредѣленные закономъ предѣлы*, предоставивъ тѣмъ отечественной печати соотвѣтственно успѣхамъ просвѣщенія и принадлежащему ей вслѣдствіе сего значенію — возможность достойно выполнять высокое призваніе быть правдивою выразительницею разумныхъ стремленій на пользу Россіи“ Съ высоты Престола *излишнія стѣсненія* печати и *произволъ стражей ея* (цензоровъ) признаны нынѣ препятствіемъ къ „достойному выполненію высокаго призванія печати быть *правдивою* выразительницею разумныхъ стремленій на пользу Россіи“, особенно, конечно,—тѣхъ, которыя исходятъ отъ христіанской вѣры и Церкви, а „правдивость“ или искренность слова, невозможныя безъ свободы, нынѣ нашли Высочайшее признаніе въ приведенныхъ многознаменательныхъ словахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ нынѣ Россія объявляется созрѣвшею въ культурномъ отношеніи до правдиваго свободнаго слова и заслужившею довѣріе правительства, что было, можетъ быть, преждевременнымъ прежде, напр. во времена Пушкина, признававшаго въ принципѣ цензуру въ Россіи пока нужною и ограничивавшагося весьма скромными даже для того времени пожеланіями

Что можно Лондону, то рано для Москвы .

. . . . . .

Будь строгъ, но будь уменъ. Не просятъ у тебя,
Чтобъ, всѣ законныя преграды истребя,

въ богословіи, по разнымъ отраслямъ богословскаго знанія. Весьма замѣтенъ приливъ ея къ тѣмъ отраслямъ богословскаго знанія, гдѣ личность, насколько это возможно, выступаетъ мало или неясно, не выпукло, гдѣ она, какъ напр., въ церковной исторіи, археологіи, патристикѣ и т. п. прячется за фактами и болѣе или менѣе успѣшно спасается за ними отъ опасности быть узнанною. . Наблюдается явный отливъ богословской мысли и лучшихъ ея силъ отъ тѣхъ сферъ научно-богословскаго знанія, гдѣ по самому существу дѣла скрыть и спрятать личность бываетъ невозможно, гдѣ она

Все мыслить, говорить, печатать безопасно
Ты нашимъ господамъ позволилъ самовластно,
Но скромной истинѣ, но мирному уму
Не заграждай пути заставой своевольной,
И если ты въ плодахъ досужаго пера
Порою не найдешь великаго добра,
Когда не видишь въ нихъ безумнаго разврата,
Престоловъ, алтарей и нравовъ супостата,
То славы автору желая отъ души,
Махни, мой другъ, рукой и смѣло подпиши

Несомнѣнно, скоро свѣтская печать увидитъ лучшіе дни, и близость ихъ чувствуется уже и теперь; но будетъ ли то же и съ духовною печатью? Свѣтская печать уже испытала на себѣ, въ скромныхъ предѣлахъ пожеланій Пушкина, благодѣтельное дѣйствіе реформы цензурнаго устава (см ст. 22 и 23 *Уст о ценз. и печати* Т XIV, изд 1890), но духовная печать, тогда обойденная реформою, находится въ ужасномъ дореформенномъ состояніи пушкинскихъ временъ, такъ что духовное писательство нынѣ еще тяжелѣе свѣтскаго Будемъ надѣяться, что хоть теперь, при пересмотрѣ устава о цензурѣ и печати, вспомнятъ многострадальную духовную печать въ ея скромномъ, но великомъ служеніи „на пользу Россіи“ содѣйствіемъ ея духовно-нравственному просвѣщенію, безъ коего невозможно культурное преуспѣяніе и общественное благо народовъ. (См. къ оцѣнкѣ спеціальной духовной цензуры съ религіозно-христіанской и научно-богословской точки зрѣнія, кромѣ ст. автора „Ученіе Церкви и богословствующій разумъ“, еще въ друг соч. его „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія. Богословско-апологетическое изслѣдованіе“ Сергіевъ посадъ 1904, гл. II, стр 56—67; гл. IX, стр. 321—324, 455—457; введ стр. 25; *Курсъ апологетическаго богословія.* Кіевъ 1900, стр. 397). Прекрасно сказано глубокомысленнымъ и вѣрующимъ поэтомъ нашимъ А К. Толстымъ

Надъ вольной мыслью Богу неугодны
Насиліе и гнетъ:
Она, въ душѣ рожденная свободно,
Въ оковахъ не умретъ.

(„Іоаннъ Дамаскинъ“).

волею неволею должна выступить на свѣтъ. Это та важнѣйшая область знанія, тотъ центръ обширнаго круга богословскаго знанія, къ которому сходятся и направляются всѣ многочисленные радіусы его, всѣ отрасли богословія. Центромъ этимъ несомнѣнно служатъ такія науки, какъ богословіе догматическое, нравственное, философія религіи, имѣющія своею задачею разработку и изъясненіе положительнаго содержанія христіанской религіи, выработку цѣльнаго христіанскаго міросозерцанія, уясненіе и раскрытіе христіанскаго идеала жизни и знанія“ [1]). Такъ писалъ я десять лѣтъ тому назадъ. Увы, обстоятельства съ тѣхъ поръ нисколько не измѣнились къ лучшему въ условіяхъ и положеніи нашей религіозно-христіанской мысли и православно-богословской науки! Сложившимися условіями нашей религіозно-богословской мысли наше богословіе поставлено въ то положеніе, въ которомъ богословская мысль *легче*, безъ препятствій, можетъ работать и развиваться, а живая энергія личности находитъ себѣ нѣкоторое примѣненіе въ одномъ только охранительномъ направленіи, въ охраненіи стараго безъ движенія впередъ, его усовершенствованія.. Къ этому минимуму свелось все религіозно-христіанское знаніе, вся работа религіозно-богословской мысли! Это печальное обстоятельство положило свой особый отпечатокъ и на той отрасли богословскаго знанія, въ которой выступилъ съ самаго начала проф. А. Гусевъ. „Однимъ изъ важныхъ симптомовъ разсматриваемой болѣзни“, писалъ я, „служитъ, между прочимъ, большее или меньшее превращеніе апологетики въ полемику по причинѣ перевѣса полемическаго или отрицательнаго метода въ ней надъ положительнымъ, чрезмѣрное развитіе литературы апологетико-полемической въ ущербъ прямымъ интересамъ апологетики. Очевидно, полемическая или отрицательная форма апологетики, при появленіи разсматриваемаго зла, отвѣчаетъ нѣкоторымъ потребностямъ богословской мысли: за нея легче прячется у иныхъ индивидуальность, у большинства — пустота мысли. Въ послѣднемъ случаѣ полемика—лишь средство самосохраненія мысли, не имѣющей въ себѣ самой жизни, содержанія, и цѣпляющейся, подобно паразиту, для своего

[1]) „Ученіе Церкви и богословствующій разумъ въ религіозно-христіанскомъ знаніи“—въ *Христ. Чтеніи* 1895 г., вып. VI, стр. 413—441 (Въ отд. оттискѣ см. указ. мѣсто на стр. 9).

существованія за чужую мысль Мысль, пробавляющаяся отрицаніемъ чужихъ мыслей извѣстнаго рода, перестала бы существовать съ прекращеніемъ послѣднихъ. Левъ Толстой и ему подобные являются поставщиками пищи для такой мысли и въ буквальномъ смыслѣ служатъ ея *кормильцами*“ [1])... Въ приведенныхъ строкахъ, посвященныхъ характеристикѣ современнаго состоянія у насъ апологетики и богослововъ—апологетовъ, проф. А. Гусевъ, какъ онъ далъ мнѣ знать, узналъ самого себя, отнеся ихъ лично къ самому себѣ, хотя я и не имѣлъ въ виду именно его лично, его одного. Среди богослововъ-апологетовъ, обладающихъ литературными талантами и знаніемъ, не рѣдкость встрѣтить такихъ, для которыхъ Филаретъ, Сильвестръ и Макарій служатъ границами православно-богословскаго знанія и христіанскаго разумѣнія.

Пустота положительнаго содержанія, бѣдность и короткость богословской мысли, безъидейность и довольство старымъ и чужимъ—это типическая особенность научно-литературной апологетической дѣятельности большинства богослововъ въ указанныхъ неблагопріятныхъ для нея условіяхъ, естественно предпочитающихъ идти болѣе легкимъ путемъ, т-е. проторенною широкою дорогою рутины и традиціи. Въ этой особенности отечественной нашей апологетики, бѣдной творчески-созидательною и положительною мыслью, находится ключъ къ пониманію всей литературно-апологетической дѣятельности также и проф. А. Гусева.

Соотвѣтственно степени и силѣ проявленія этой основной черты богословствованія проф. Гусева вся его литературно-богословская дѣятельность распадается на три періода въ порядкѣ нисходящаго достоинства. Первый періодъ наиболѣе плодотворной и блестящей научно-богословской литературной дѣятельности А. Ѳ. Гусева обнимаетъ собою время сотрудничества, главнымъ образомъ, въ приснопамятномъ *Православномъ Обозрѣніи* (70-е годы и 80-е до 1886 г.), время борьбы съ позитивизмомъ, матеріализмомъ, со „лгущею ученостью“, съ русскимъ реализмомъ и т. п. направленіями мысли на почвѣ правильнаго истолкованія фактовъ естествознанія и ихъ отношенія къ философіи и христіанской рели-

[1]) „Ученіе Церкви и богословствующій разумъ въ религіозно-христіанскомъ знаніи“ стр. 9—10.

гіи. Въ такихъ рамкахъ литературно-богословской дѣятельности не существовало повода къ проявленію указанной типической черты богословія А. Ѳ. Гусева,—бѣдности положительнаго содержанія его богословско-христіанской мысли: дѣло шло, какъ видѣли, не о положительномъ раскрытіи и выясненіи истинъ христіанства, а о соглашеніи его съ наукою. Поэтому-то за все послѣдующее время нашъ богословъ не могъ дать намъ ничего уже лучше прекрасныхъ статей этого періода, какъ: „Натуралистъ Уоллесъ и его русскіе переводчики", „Папизмъ въ наукѣ", „Фиктивный союзъ матеріализма съ естествознаніемъ" и др. под. статей.

Открытіемъ полемики съ гр. Л. Н. Толстымъ и съ толстовщиною (съ 1886 г. до половины 90-хъ годовъ) открылся вмѣстѣ съ тѣмъ новый періодъ въ литературно-богословской дѣятельности Гусева и обозначилось движеніе ея внизъ по наклонной плоскости охранительнаго пути богословствованія, пути легкаго, безопаснаго и широкаго, но идущаго обычно въ сторонѣ отъ науки и не ею проложеннаго. Слабое въ положительной своей сторонѣ въ смыслѣ религіозно-философской доктрины или опыта положительнаго изъясненія христіанства, толстовщина имѣла однако свой raison d'être въ своей критической сторонѣ, являясь безпощадною критикою ложнаго христіанства, его богословія и многихъ золъ и нестроеній въ нашей церковно-религіозной жизни. Она имѣла себѣ оправданіе въ добрыхъ стремленіяхъ къ правдѣ и свѣту, къ обновленію жизни Евангеліемъ и въ протестѣ противъ всего мнимо-христіанскаго въ жизни и знаніи. Навстрѣчу этому общественному теченію съ его жаждою истиннаго христіанскаго свѣта и христіанскаго слова проф. Гусевъ выступилъ со словомъ сплошного отрицанія и порицанія всего толстовскаго движенія, въ полномъ безсиліи понять и удовлетворить выражаемые имъ духовные запросы общества; для него было еще священно и безусловно истинно то, что для другихъ становилось мертвою схоластическою мудростью, а не свѣтомъ Христовымъ. На толстовствѣ особенно ясно сказалась одна изъ наиболѣе распространенныхъ причинъ невѣрія или такъ называемыхъ религіозныхъ недоумѣній и возраженій противъ догматовъ христіанства. Невѣріе очень часто бываетъ обратною стороною ложной вѣры и смѣшенія плохого богословія съ самимъ христіанствомъ и истинно-

христіанскимъ богословіемъ, когда возраженія противъ истинъ христіанской вѣры создаются и поддерживаются неудовлетворительнымъ изложеніемъ ихъ въ богословіи. Это случилось и съ гр. Л Толстымъ, который богословіе Макарія смѣшалъ съ богословіемъ церкви и съ самимъ православіемъ въ своей „Критикѣ догматическаго богословія“: это была критика только Макарія, а не богословія и православной догматики вообще, и здѣсь была основная роковая ошибка Л. Н. Толстого, повліявшая на его отношенія къ Церкви Въ своей критикѣ Л Толстого нашъ богословъ-апологетъ стоялъ на одной съ нимъ почвѣ отожествленія традиціоннаго и господствующаго богословія съ истиннымъ православно-христіанскимъ богословіемъ, какимъ оно должно быть. Здѣсь съ достаточною яркостью обнаружилась указанная выше основная черта богословія А Ѳ. Гусева—бѣдность положительнаго содержанія и оригинальной богословской мысли, короче сказать—его односторонній консерватизмъ. Защита христіанства поэтому не рѣдко здѣсь сливалась съ защитою богословія въ господствующемъ его теченіи.

Третій и послѣдній періодъ литературной дѣятельности А. Ѳ. Гусева былъ періодомъ рѣзкаго и полнаго выраженія односторонне консервативной тенденціи его богословія, а вмѣстѣ съ тѣмъ сплошь „темною полосою“ въ его литературно-богословской дѣятельности; онъ обнимаетъ собою полемику по старо-католическому вопросу, начавшуюся, если не ошибаюсь, статьею въ 1896 и закончившуюся „Послѣднимъ словомъ“. Старокатолическій вопросъ представлялъ самый удобный случай къ особенно яркому обнаруженію основной черты богословія Гусева предложенною старокатоликами формулою условій своего соединенія съ православною церковью на почвѣ только догматовъ древне-нераздѣленной Церкви безъ всякой примѣси къ нимъ человѣческихъ мнѣній въ видѣ школьныхъ богословскихъ ученій и такъ наз. частныхъ богословскихъ мнѣній. Самъ собою устанавливался этимъ тщательный пересмотръ всего наличнаго содержанія нашихъ православныхъ вѣрованій въ цѣляхъ отдѣленія въ нихъ догматовъ отъ школьныхъ богословскихъ мнѣній. Тутъ-то и сказалось со всею ясностью слабая сторона того богословскаго направленія, яркимъ представителемъ котораго былъ Гусевъ: смѣшеніе всего даннаго налич-

наго содержанія вѣрующаго сознанія, какъ оно выразилось въ нашемъ господствующемъ или оффиціальномъ богословіи, безъ различія догматическаго отъ недогматическаго, съ самимъ православіемъ, съ вѣроученіемъ православной церкви. Здѣсь корень всей старокатолической полемики Гусева, ея страстнаго, раздражительнаго и нетерпимаго тона: нашъ богословъ сознавалъ себя по чистой своей совѣсти защитникомъ и спасителемъ православной вѣры во всей ея цѣлостности, такъ имъ понятой, отъ опасности расхищенія и умаленія ея въ чемъ-либо уступками старокатолицизму, который естественно представлялся ему отрицаніемъ догматовъ тамъ, гдѣ дѣло шло только о привычныхъ школьно-богословскихъ мнѣніяхъ. Въ сознаніи Гусева старокатолицизмъ отождествился съ грозною опасностью для православія, а его сторонники—съ предателями православной церкви. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого явилось въ концѣ концовъ превращеніе научной спокойной полемики въ неимѣющее ничего общаго съ нею дѣло чрезмѣрной ревности о вѣрѣ, и спокойная убѣдительная рѣчь ученаго смѣнилась страстными и раздражительными рѣчами фанатической нетерпимости. Все выше и выше поднимался нетерпимый тонъ обличительныхъ рѣчей проф. А. Гусева, пока наконецъ не оборвался на самой высокой нотѣ раздирающимъ уши воплемъ крайней ревности о православіи и призывомъ къ его спасенію отъ грозящихъ ему опасностей со стороны „старокатоличества и его русскихъ апологетовъ“... Этимъ воплемъ явилось „Послѣднее слово“, эта „лебединая пѣсня“ въ литературно-богословской дѣятельности А. Гусева! Печальная пѣсня, печальный конецъ!

Литературная карьера А. Ѳ. Гусева началась статьею его о свободѣ совѣсти и слова, а закончилась воплемъ о „загражденіи устъ“! [1]) Какая печальная метаморфоза,—тѣмъ болѣе, что она не случайная и не единственная! Довольно напомнить объ Аскоченскомъ.... Гусевъ былъ только одною изъ многихъ жертвъ общихъ печальныхъ условій нашей религіозно-богословской мысли и слова. Литературный талантъ, трудолюбіе, знанія, начитанность и святой огонь стре-

[1]) См *Православное Обозрѣніе* 1876, Ш, №№ 9—10, особ. стр 271—299 („Церковно-общественные вопросы въ нашей журналистикѣ Журнальныя и газетныя разсужденія о свободѣ совѣсти“)

мленія къ правдѣ, ревность о вѣрѣ, подвижной и впечатлительный умъ, всего себя, всю свою жизнь и всю душу свою человѣкъ понесъ и отдалъ церкви и богословской наукѣ—и чѣмъ все это разрѣшилось?

„Послѣднимъ словомъ“!!

Долго и много надо было бы плакать на свѣжей могилѣ проф. А. Ѳ. Гусева, но не о томъ, совсѣмъ не о томъ плакать, о чемъ въ надгробныхъ рѣчахъ плакали его друзья и почитатели!...

Родъ печатныхъ произведеній, къ которымъ принадлежитъ „Послѣднее слово“ А. Гусева, всецѣло опредѣляется полемическими пріемами или способами „аргументаціи“ его, одобренной выше упомянутымъ редакціоннымъ примѣчаніемъ.

„Послѣднее слово Гусева о старокатоличествѣ“, принадлежащее послѣднему ультра-охранительному періоду литературной его дѣятельности, отразило на себѣ всѣ характеристическія черты охранительнаго направленія въ богословіи; какими же чертами характеризуется охранительное направленіе въ нашемъ богословіи, для отвѣта на этотъ вопросъ въ своемъ мѣстѣ хорошій матеріалъ дала мнѣ другая статья проф. Гусева, гдѣ онъ прямо рисуетъ идеалъ богословія, какъ онъ его разумѣетъ [1]). „Прокладываніе новыхъ путей въ богословствованіи“ съ точки зрѣнія нарисованнаго Гусевымъ идеала богословія является дѣломъ преступнымъ, въ отношеніи къ которому необходимо принятіе немедленныхъ мѣръ „пресѣченія зла“. Сдѣлавши весьма прозрачный намекъ на нѣкоторыхъ современныхъ богослововъ, повинныхъ въ указанномъ прокладываніи новыхъ путей, А. Гусевъ при этомъ пишетъ: „Человѣкъ, ставящій своею задачею прямо прокладываніе новыхъ путей въ богословствованіи, но недостаточно внимательный къ вышеуказанной единой его задачѣ, ... станетъ такъ богословствовать, что придется страшиться за судьбы православно-богословской науки и православной Церкви, *коль скоро подлежащая власть въ своей, обязательной особенно для нея, ревности по дѣлѣ Божіемъ не обуздаетъ практикующихъ такое богословствованіе*“ [2]). Въ этихъ

[1]) *Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія*, гл. IX, стр. 453—454.

[2]) *Миссіонерское Обозрѣніе* 1904, № 7, стр. 1055, 1056 („Странная рецензія“).

словахъ выступаетъ передъ нами одна крайне неприглядная черта односторонне - охранительнаго направленія богословія, отъ которой рѣдко уберегаются наши охранители-богословы: стремленіе въ борьбѣ за свое существованіе противъ другихъ направленій богословскихъ или по другимъ побужденіямъ ставить себя и свои писанія подъ защиту и покровительство посторонней вѣрѣ и наукѣ внѣшней силы „подлежащихъ властей"; упрощенье и облегченье себѣ литературной борьбы со своими противниками мѣрами физическаго воздѣйствія на нихъ включительно до „загражденія устъ," и связанное съ этимъ постоянное смѣшеніе въ аргументаціи своихъ взглядовъ администраціи и науки. Подтвердимъ это выдержками.

Побужденіе къ написанію статьи и ея цѣль А. Гусевъ опредѣляетъ слѣдующими словами: „Св. Синодъ издалъ особыя правила, коими предписывается академическому начальству и профессорамъ академіи обращать, при оцѣнкѣ сочиненій, представляемыхъ на соисканіе ученыхъ степеней, строгое вниманіе на то, согласны ли эти сочиненія, по своему направленію, съ духомъ и ученіемъ православной церкви не только въ цѣломъ, но и во *всѣхъ* частностяхъ. Въ духовныхъ академіяхъ и семинаріяхъ требуютъ отъ учащихся, чтобы они въ своихъ устныхъ отвѣтахъ и письменныхъ работахъ оставались во всемъ вѣрными православному вѣроученію, и за упорное отступленіе отъ православной догмы такъ или иначе карають. Для духовной же печати существуетъ цензура, обязанная не допускать къ печатанію сочиненій съ *догматическими* погрѣшностями, пока не устранены послѣднія. Но если,—пишется мнѣ,—цензоры не исполняютъ своего *долга* и пропускаютъ въ духовную печать,—къ соблазну и къ духовному вреду нашей меньшей во Христѣ братіи, а врагамъ нашей церкви на радость и торжество,—сочиненія, систематически оспаривающія православное ученіе о церкви, объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ евхаристическомъ пресуществленіи, то печатно же противодѣйствовать этому злу составляетъ *прямой нравственный долгъ* въ особенности того богослова, который уже защищалъ это ученіе въ печати, но на котораго даже въ академическомъ журналѣ обрушился новый и при томъ „титулованный" противникъ, а между тѣмъ редакція журнала

напечатала его статью безъ всякой оговорки и тѣмъ самымъ, въ мнѣніи читателей, заявила свою солидарность съ нею по крайней мѣрѣ въ главномъ и существенномъ“ (апр. 572—573). Послѣ этого что оставалось дѣлать Гусеву? Только одно: взять на себя задачу выполнить неисполненный духовною цензурою долгъ и исправить сдѣланное ею упущеніе. Такъ онъ и поступилъ въ своей статьѣ. По его заявленію, статья не предназначается имъ имѣть значеніе научнаго отвѣта мнѣ она вызвана желаніемъ противодѣйствовать „соблазну меньшей нашей братіи“, производимому моею статьею. „Дѣло въ томъ, что я (Гусевъ) убѣдился въ рѣшительной невозможности положить конецъ соблазнительной литературной пропагандѣ у насъ старокатолическихъ заблужденій какими угодно основательными опроверженіями ихъ... Только церковная власть въ состояніи прекратить, по крайней мѣрѣ въ духовной литературѣ, пропаганду у насъ старокатолическихъ заблужденій“ [1]. Такимъ образомъ въ „Послѣднемъ словѣ“ Гусева, въ такой его постановкѣ, заключается не ученая критика на мою статью, а что-то совсѣмъ иное, для чего рѣшительно никакой учености не требуется. Профессоръ и ученый здѣсь являются въ несвойственной имъ роли просто только усердныхъ ревнителей вѣры и „охранителей“, гдѣ единственная цѣль заключается только въ томъ, чтобы обратить вниманіе кого слѣдуетъ на „вредную для матери-церкви, систематическую и упорную *агитацію* въ пользу старокатолическихъ заблужденій“, на „*пропаганду* у насъ старокатолическихъ заблужденій“, которою усердно занимается „протоіерей, профессоръ и докторъ богословія Свѣтловъ“, вмѣстѣ съ „главнымъ союзникомъ его“ А. Кирѣевымъ, въ своей „*вредной* для *православной* церкви статьѣ подъ заглавіемъ: „О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ“ и въ другой „*непотребной* (?!) статьѣ подъ заглавіемъ: „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“. Дѣлается при этомъ сообщеніе о „хитро проводимой о. протоіереемъ, профессоромъ и докторомъ богословія, Свѣтловымъ тенденціи ввести въ лоно церкви даже спинозистовъ, толстовцевъ и подобныхъ имъ людей“! Для большаго воздѣйствія, на кого слѣдуетъ,

---

[1] *Правосл. Собесѣдникъ* 1904, апрѣль, стр 572—573, 573, 574

обсужденіе старокатолическаго вопроса въ противномъ гусевскому направленіи называется „страшными“ именами *агитаціи* и *пропаганды* [1]). По мѣстамъ, въ разсчетахъ на подобный же эффектъ, „почтенный богословъ-полемистъ“ начинаетъ бить тревогу и дѣлать особенно много шуму въ такихъ, напр., обращеніяхъ своихъ къ читателямъ: „не очевидно ли для читателей, что о. протоіерей, профессоръ и докторъ богословія Свѣтловъ, лишь изъ-за угожденія старокатоликамъ и ихъ русскимъ покровителямъ, дерзнулъ назвать *парадоксомъ* ученіе вселенскаго собора и церковнаго преданія о вселенской нераздѣльной церкви? Небывалый въ духовной печати и крайне соблазнительный фактъ! Послѣ этого странно было бы осуждать Л. Толстого и разныхъ отечественныхъ сектантовъ за ихъ глумленіе надъ ученіемъ церкви, хотя они и заслуживаютъ осужденія Вѣдь они въ правѣ ссылаться въ свое оправданіе на о. *протоіерея, профессора и доктора богословія* Свѣтлова и на давшій его статьѣ мѣсто *академическій* журналъ. Въ виду неразборчивости послѣдняго въ гостепріимствѣ“... Далѣе ревность и заботливость „богослова - полемиста“ уже изливаются за предѣлы моихъ статей и старокатолической „пропаганды“ вообще, простираясь на „нѣкоторые духовные журналы и ихъ вождей или дѣятелей“, угрожающихъ „миру дорогой православной церкви“, по поводу чего начинается его сѣтованіе и изліяніе скорбныхъ чувствъ, съ привлеченіемъ сочувственной ему литературы по части наблюденія за періодическою духовною печатью, и дѣлается ссылка на „одно письмо“ и на одну статью „въ 3 книжкѣ *Русскаго Вѣстника*“ за 1904 годъ [2]).

---

[1]) *Прав Собес.* 1904, апр 572, 574, 568. май 719

[2]) Статья эта, носящая заглавіе: „Нѣчто о нынѣшней духовной литературѣ“, сѣтуетъ на упадокъ современной духовной литературы Конечно, не можетъ быть рѣчи о паденіи того, что всегда лежало и лежитъ, и сѣтованіе нашихъ охранителей вызываютъ, наоборотъ, признаки какъ будто слабаго стремленія здѣсь изъ лежачаго положенія придавленныхъ рутиною и разными независящими обстоятельствами приподняться и принять сколько-нибудь сносное положеніе. Поборниковъ рутины и лежачаго положенія безпокоитъ вѣяніе чего-то какъ будто новаго въ богословіи, неумѣщаемаго на томъ „прямомъ пути, которымъ *искони шла* духовная литература“, и они начинаютъ приходить „въ изумленіе предъ содержаніемъ, тономъ и изложеніемъ“ нѣкоторыхъ статей духовныхъ

Смѣшеніе научной сферы съ административною даетъ Гусеву возможность располагать такими сильными аргументами, передъ которыми наукѣ совсѣмъ дѣлать нечего.

Что только восточная Греко-Россійская церковь въ настоящее время есть церковь вселенская, это краеугольное въ полемикѣ А. Гусева воззрѣніе его положительнымъ образомъ доказывается настойчивыми ссылками его на отвѣтное посланіе св. синода Вселенской патріархіи отъ 25 февр. 1903 года, при чемъ присовокупляется къ сему многозна-

---

журналовъ, ихъ отличіемъ отъ статей „*прежнихъ* писателей“ „Придавленнѣйшее изъ всего сущаго на землѣ“, наше духовенство въ достаточной мѣрѣ отличается пришибленностью и даромъ безмолвія, особенно въ печати. Но охранителямъ мало и этой пришибленности, и они вопіютъ о репрессіяхъ, какъ если бы мы пользовались какою-либо американской свободой слова! А Гусевъ не сдѣлалъ бы ошибки, присоединивъ къ указанной имъ статьѣ еще нелѣпую „Замѣтку скромнаго наблюдателя современныхъ нравовъ“ *Л.* (въ *Тр Кіев дух ак* 1904, № 4). Этотъ „наблюдатель“ смѣшиваетъ метафизическо-схоластическія мудрованія П. Линицкаго, одного изъ адептовъ спекулятивнаго богословія, съ самимъ христіанствомъ (примѣч. стр 605, ср *Богосл. Вѣстн.* 1904, № 3, примѣч. стр. 429), а литературныхъ противниковъ г. Линицкаго съ „продолжателями и завершителями дѣла Л Толстого“ и даже съ противниками христіанства, задающимися разрушеніемъ историческаго христіанства и „созданіемъ новаго христіанства“ взамѣнъ истиннаго Все это и другое (напр отрицаніе церкви) найдено „наблюдателемъ“ въ сочиненіи „*Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія*“ „профессора богословія въ Кіевскомъ Университетѣ протоіерея Свѣтлова“, который „замѣчателенъ въ особенности тѣмъ, что представляетъ собою яркій и поучительный образчикъ современныхъ нравовъ“, увѣдомляетъ незнакомый со мною *Л.* Сообщивши вслѣдъ за симъ о моей „превосходящей всякую мѣру самоувѣренности“ и самолюбіи, для чего благородному наблюдателю нравовъ недостаточный матеріалъ, представляемый книгою, пришлось замѣнить слухами, далѣе онъ называетъ меня въ одно и то же время завершителемъ дѣла Л. Толстого и продолжателямъ Репетилова въ его „почтенномъ занятіи“ дѣлать шумъ („шумимъ, братецъ, шумимъ!.. “), хотя не „протоіерей Свѣтловъ шуму много дѣлаетъ“, а тѣ, которые вмѣстѣ съ наблюдателемъ сами о немъ шумятъ! Неудовольствовавшись и этимъ сообщеніемъ, почтенный мой наблюдатель и еще увѣдомляетъ, что я пишу въ духѣ Ницше и Толстого, столь противоположныхъ по духу величинъ! „Замѣтка скромнаго наблюдателя“ самымъ своимъ появленіемъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ только о существованіи нѣкоего „почтеннаго занятія“ по части любительскаго наблюденія за авторами статей въ духовныхъ журналахъ и въ этомъ смыслѣ даетъ собою „образчикъ современныхъ нравовъ“ въ россійско-духовно-періодической печати. „Жестокіе, сударь, здѣсь нравы“!.

чительное увѣдомленіе о моемъ противленіи голосу православной церкви, выраженному посланіемъ (апр. 559—561 и 605)!.. Это же значеніе свидѣтельства моей непокорности и преслушанія церкви имѣетъ сообщеніе „почтеннаго богослова-полемиста“ о недостаточномъ моемъ уваженіи къ „научнымъ системамъ православнаго догматическаго богословія, *рекомендуемымъ церковной властью* въ качествѣ руководствъ при изученіи богословія“, хотя въ преступленіе мнѣ вмѣняется тутъ даже и то, что цитуя „изслѣдованіе по вопросу о церкви, принадлежащее экстр. проф. Е. П. Аквилонову, я „игнорирую сказанное имъ о наличной вселенской церкви“! (Апр. 603—604). По этому поводу считаю долгомъ сказать слѣдующее. Наши догматики одобряются „церковной властью“, вѣроятно, въ качествѣ только ученыхъ и учебныхъ руководствъ, а не точныхъ образцовъ вѣры наравнѣ съ церковными символами. Этимъ за православными богословами оставляется право научно-критическаго отношенія къ нашимъ научно-догматическимъ системамъ. Ссылаться на нихъ дѣйствительно не всегда можно: иногда догматики наши лишены опредѣленныхъ отвѣтовъ на тѣ или иные вопросы (напр. даже о первородномъ грѣхѣ и искупленіи), а иногда съ опредѣленными отвѣтами не соединяютъ желательной точности или правильности (чѣмъ особенно выдѣляется догматика м. Макарія)... Этому же желанію укрѣпиться со своими взглядами, въ ихъ аргументаціи, на позиціяхъ, неприступныхъ для науки, служитъ ссылка на „одного изъ *оффиціальныхъ* рецензентовъ „Курса апологетическаго богословія“, который „опротестовалъ возведеніе о. Свѣтловымъ старокатоликовъ въ православныхъ и въ частности отмѣтилъ самопротиворѣчіе о. Свѣтлова во взглядѣ на терминъ „пресуществленіе“ (стр. 138 и 139 въ *протоколахъ* Совѣта Моск. академіи, *Богосл. Вѣстн.* 1903 г., май)“ [1]). Дѣйствительно, рецензентъ пишетъ по этому вопросу такъ: „На стр. 25 авторъ называетъ старокатоликовъ православными христіанами. Но православнымъ христіаниномъ можетъ быть названъ лишь тотъ, кого таковымъ признаетъ православная церковь. Старокатоликовъ, *вышедшихъ изъ церкви* не православной, а римско-католической, право-

[1]) Апр. 563, 562.

славная церковь не провозглашала таковыми. Пока не произнесено это опредѣленіе церкви, мы можемъ говорить только о возможности и желательности такового опредѣленія, но не можемъ дать сами его". Рецензентъ съ Гусевымъ впадаютъ здѣсь въ одну общую ошибку смѣшенія *юридически-дозволеннаго* съ *истиннымъ*. Вопросъ въ наукѣ долженъ идти не о томъ, дозволено ли то или иное мнѣніе, а о томъ лишь, правильно ли оно? Но и съ церковно-юридической точки зрѣнія, занятой моими оппонентами, я не совершилъ проступка, назвавъ старокатоликовъ православными христіанами. „Православная церковь не провозглашала старокатоликовъ" православными, но она не провозглашала ихъ также и неправославными, насколько извѣстно, и „пока не произнесено опредѣленіе церкви" ни въ какую сторону, до тѣхъ поръ частнымъ членамъ открывается полный просторъ въ обсужденіи вопроса. Напротивъ, опредѣленіемъ церкви полагается конецъ праву свободнаго обсужденія вопроса частными лицами. Да и какъ, при правильномъ понятіи о церкви, было бы возможно „опредѣленіе церкви" безъ права предварительнаго мнѣнія членовъ церкви? То ли рецензентъ разумѣетъ подъ церковью, что слѣдуетъ разумѣть? Вообще, выставленный рецензентомъ принципъ безмолвія по нерѣшеннымъ церковью вопросамъ ставитъ въ затруднительное положеніе богословскую науку и расходится въ данномъ случаѣ даже съ образомъ мыслей господствующаго оффиціальнаго богословія, открывающаго для богословія мѣсто въ границахъ только нерѣшеннаго опредѣленіями церкви.

Отмѣчаетъ рецензентъ дѣйствительно также и „самопротиворѣчіе" у меня во взглядѣ на терминъ пресуществленіе и мое непониманіе предмета, но, по моему мнѣнію, такъ же неудачно, какъ и въ предшествующемъ случаѣ. „Пріобщая старокатоликовъ къ православію, о. Свѣтловъ", пишетъ рецензентъ, „попутно высказываетъ неодобреніе термину *пресуществленіе*. Одинъ изъ рецензентовъ книги его замѣтилъ ему (см. *Вѣра и Церковь* 1902, № 1), что здѣсь дѣло собственно не въ словѣ, а въ пониманіи слова, и старокатолики отказываются, конечно, не отъ слова (филологически, понятно, термины не могутъ быть точными), а отъ католическаго пониманія слова". Мои „рецензенты" говорятъ здѣсь

истину, высказанную мною въ болѣе точной формѣ гораздо раньше ихъ, шесть лѣтъ тому назадъ, въ журн. *Странникъ* 1898 г., май, стр. 62, гдѣ я говорю:... „въ Катихизисѣ со ссылкою на *Посланіе восточн. патр.* и св. *Іоанна Дамаскина* излагается положеніе о невозможности и непозволительности проникновенія въ самое существо тайнодѣйствія или объясненія самаго образа преложенія; по-моему, уже въ самомъ словѣ „пресуществленіе“ дается вопреки сему нѣкоторое объясненіе самаго образа преложенія Даровъ и такъ какъ ради именно этого мнимаго объясненія слово сіе удерживается нѣкіими нашими богословами, то ясно, что какъ средство къ объясненію тайны Евхаристіи, слово „пресуществленіе“ запрещаетъ нашъ Катихизисъ для богослововъ, злоупотребляющихъ словомъ“ ..

„Рецензентъ“ (изъ *Вѣры и Церкви*) при этомъ отмѣтилъ“, продолжаетъ другой, оффиціальный, рецензентъ, „что въ другой книгѣ о. Свѣтловъ самъ усвояетъ термину пресуществленіе православно-догматическій смыслъ (Опытъ апологетическаго изложенія правосл.-христіанск. вѣроученія, ч. 2, 1898, стр. 15)“. Этому моему „самопротиворѣчію“, какъ увидимъ далѣе, придано неожиданно-большое значеніе проф. А. Гусевымъ, и потому свидѣтельство трехъ уже оппонентовъ о колебаніяхъ моихъ по вопросу о пресуществленіи, или о словѣ „пресуществленіе“, должно быть разсмотрѣно мною.

Въ вышеуказанной своей книгѣ я возстаю противъ дурной манеры духовной критики придиркою къ отдѣльнымъ „словамъ и выраженіямъ“ устанавливать неправославность сочиненій и запрещать ни съ того ни съ сего иные термины, хотя бы они не имѣли спеціально-догматическаго смысла (въ родѣ—*единосущный, пресуществленіе* и др.), ни отрицательнаго или еретическаго (въ родѣ — *подобосущный, соприсутствіе* etc). Выраженія, не получившія конфессіонально-догматическаго смысла, не могутъ имѣть отношенія къ православной догматикѣ“ и проч. (стр. 14—15). Приведенными словами я признаю несомнѣнно то, что въ нашемъ богословіи слово „пресуществленіе“ имѣетъ, получило, спеціально-догматическій смыслъ“ и при томъ—„положительный, православно-догматическій“ или „конфессіонально-догматическій смыслъ“, на ряду даже съ терминомъ „единосущный“ и т. п. Но въ этихъ словахъ не содержится ни-

малѣйшаго указанія, даже намека, на то, чтобы я считалъ правильнымъ усвоеніе такого православно-догматическаго смысла слова „пресуществленіе“. Несомнѣнно, „оффиціальный рецензентъ“ введенъ былъ въ заблужденіе другимъ „рецензентомъ“, неоффиціальнымъ,—*напраснымъ* довѣріемъ къ его недобросовѣстной и ненаучной замѣткѣ, опровергнутой мною въ отд. моей брошюрѣ подъ заглавіемъ: „Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ въ журналѣ *Вѣра и Церковь*. Кіевъ 1902, 1—10 стр.

„Не трудно догадаться“, заканчиваетъ здѣсь свою рѣчь оффиціальный рецензентъ, „какія статьи 1898 — 1899 г.г. *привели* о. Свѣтлова къ *новому взгляду* на дѣло. *Но окончательный ли это его взглядъ*? Можетъ-быть, чтеніе такихъ произведеній, какъ Лерея — La constitution de l'Univers et le Dogme de l'Eucharistia, Каменна—Le Mystere eucharistique— *снова бы измѣнили его возврѣнія*?“ Не знаю, почему о. Свѣтловъ здѣсь представленъ какимъ-то флюгеромъ, приводимымъ въ движеніе всякимъ вѣтромъ статей и книгъ, какой на него подуетъ,—наподобіе тѣхъ, о которыхъ поэтъ пишетъ:

Что ему книга послѣдняя скажетъ,
То на душѣ его сверху и ляжетъ:
Вѣрить, не вѣрить—ему все равно,
Лишь бы написано было умно.

Но не всѣ слѣдуютъ этому пути въ образованіи своихъ взглядовъ, кажется bona fide, рекомендуемому оффиціальнымъ рецензентомъ. Мнѣ совершенно, по крайней мѣрѣ, „трудно догадаться“, о какихъ статьяхъ онъ говоритъ, и еще труднѣе понять неодолимую силу статей надо мною, а также книгъ Лерея и Каменна, отъ чаръ которыхъ по рецензенту я спасенъ только тѣмъ, что не читалъ ихъ.

Все, выше сказанное, не позволяетъ признать удачною попытку проф. А. Гусева укрыться подъ надежною сѣнью оффиціальной рецензіи и протоколовъ. Недостаточная подготовленность упомянутаго рецензента къ компетентному рѣшенію старокатолическаго вопроса доказывается не только сказаннымъ и, въ частности, объ отношеніи старокатоликовъ къ церкви римско-католической (въ чемъ онъ стоитъ на одной точкѣ зрѣнія съ о. игуменомъ Сергіемъ), но и явными ошибками въ случайныхъ его другихъ экскурсіяхъ въ область старокатолическаго вопроса. Укажу, напр., хоть на

то, что рецензентъ приписываетъ неизвѣстное старокатоликамъ ученіе о Евхаристіи, по которому хлѣбъ и вино въ таинствѣ Евхаристіи не дѣлаются дѣйствительнымъ тѣломъ и кровію Господа І. Христа и допускается, слѣдов., одно только духовное присутствіе Христа въ Евхаристіи *(Богосл. Вѣстникъ* 1904, № 12, стр. 1857. ст. *С. С. Глаголева.* „Блезъ Паскаль“).

Какъ видѣли, попытка Гусева доказать мое „самопротиворѣчіе“ по вопросу о пресуществленіи даже въ союзѣ съ двумя „рецензентами“ оказалась совершенно неудачною. Тѣмъ не менѣе на этомъ мнимомъ „самопротиворѣчіи“ моемъ въ воззрѣніи на терминъ „пресуществленіе“, а вмѣстѣ съ тѣмъ еще—воззрѣніяхъ на „наличную вселенскую церковь и на инославныя христіанско-религіозныя общества“ и на ученіе о Filioque, А. Гусевымъ построенъ цѣлый рядъ обвиненій въ „обманываніи, лицедѣйствѣ, театральничаньи“, даже въ „гнусной измѣнѣ православной церкви“ и еще тамъ въ чемъ-то (стр. 580—586,—шесть страницъ обвинительнаго текста!). Гусевымъ совершено слѣдующее открытіе, сообщаемое имъ читателямъ, „въ душѣ коихъ теплится любовь къ истинѣ и добру“, съ цѣлью вызвать у нихъ „удивленіе и негодованіе“. Оказывается о. Свѣтловъ раздѣляетъ одинаковыя съ А. Гусевымъ воззрѣнія по вопросу о церкви, Filioque и пресуществленіи „въ глубинѣ души своей“ (вотъ куда проникаютъ наши „скромные наблюдатели“!), а наружно, изъ своекорыстныхъ расчетовъ, „ради угожденія старокатоликамъ и ихъ русскимъ покровителямъ“, выступаетъ въ статьяхъ своихъ его противникомъ и потому „оказывается замѣчательнымъ лицедѣемъ, актеромъ, надѣвшимъ маску, человѣкомъ величайшей неискренности“! (стр. 584). „Прежнія“ убѣжденія о. Свѣтлова, которыхъ онъ и нынѣ держится „въ глубинѣ души своей“, столь открытой для любительскихъ наблюденій, высказаны имъ въ „Опытѣ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ т. І — ІІ. Единомысліе о. Свѣтлова съ А. Гусевымъ по вопросу о церкви и Filioque „со всею ясностью и рѣшительностью“, а въ дѣйствительности съ ясными только натяжками и не безъ передержекъ, подтверждается слѣдующею выпискою его изъ т. І, изд. 1-го 1896, стр. 70: „гдѣ сама *истинная вселенская* церковь?“ (Далѣе въ выпискѣ опускается непосредственно слѣдующее за симъ

вопросомъ: „Этотъ вопросъ вызванъ *раздѣленіемъ единой* Вселенской Церкви въ 1051 году, которое послужило началомъ для дальнѣйшаго дѣленія ея въ западной Римско-Католической Церкви на католицизмъ и протестантство. Такимъ образомъ предъ нами“ etc. Гусеву эти слова не подходили и онъ выбросилъ ихъ, снабдивъ далѣе выписку собственными курсивами безъ всякихъ оговорокъ...) „Предъ нами православіе, католицизмъ и протестантство: въ какомъ же изъ этихъ трехъ вѣроисповѣданій *слѣдуетъ* видѣть *истинную хранительницу Божественнаго Откровенія*, т.-е. *Церковь*? Несомнѣнно— въ томъ, которое остается вѣрно преданію и духу древней вселенской *нераздѣльной* церкви, въ истинности которой не могло возникнуть и не возникало сомнѣнія. Но съ точки зрѣнія вѣрности древне-вселенской *нераздѣльной* церкви можетъ быть названа истинною *одна только* восточная православная церковь, во *всемъ* оставшаяся вѣрною древней *нераздѣльной* вселенской церкви, тогда какъ западная римско-католическая церковь допустила у себя многочисленныя отступленія отъ преданій древней *нераздѣльной* церкви, признавъ догматы, ей совершенно неизвѣстные, напр непорочнаго зачатія Св. Дѣвы Маріи, догматъ непогрѣшимости папы, установленный только въ 1869 — 1870 годахъ на Ватиканскомъ соборѣ папою Піемъ IX, а протестантство къ нѣкоторымъ *заблужденіямъ* Римской церкви (напр. къ *Filioque*, — ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына) прибавило еще новыя многочисленныя заблужденія, отвергнувъ преданіе, *церковь*, священство (въ смыслѣ таинства), пять таинствъ, добрыя дѣла въ смыслѣ условія спасенія со стороны человѣка, почитаніе святыхъ, иконъ, мощей, молитвы за умершихъ и многіе благочестивые обычаи и учрежденія вселенской церкви, каковы: посты, монашество, соблюденіе праздниковъ и т. п.“ Единомысліе мое съ собою по вопросамъ о церкви и Filioque проф. Гусевъ выжимаетъ изъ даннаго мѣста, неимѣющаго необходимой для сего опредѣленности и точности выраженій, путемъ искусственнымъ и непозволительнымъ: выпускомъ прежде всего заключенныхъ въ скобки словъ о *раздѣленіи единой Вселенской Церкви въ 1051 г.* и дальнѣйшемъ ея дѣленіи въ западной церкви. Этими словами наличная вселенская церковь представляется, очевидно, раздѣленною на двѣ половины: восточную и запад-

ную церкви, а симъ предполагается западная церковь принадлежащею къ составу вселенской церкви. Ни косвенно, ни прямо не утверждается приведенною цитатою, *даже въ урѣзанномъ видѣ*, будто „не только протестантскія религіозныя общества, но и римско-католическое исключены о. Свѣтловымъ изъ состава вселенской церкви“ (апр. 583), въ полномъ же видѣ, неискаженномъ рукою мнимаго правдолюба, цитатою это утвержденіе послѣдняго совершенно ясно отрицается. Отрицается „со всею ясностью и рѣшительностью“ также смѣлое завѣреніе Гусева о моемъ единомысліи съ нимъ здѣсь въ понятіи о нераздѣлимости церкви, основанное только на пропускѣ моихъ словъ о „раздѣленіи единой Вселенской церкви“. „Слово: *нераздѣльная*, комментируетъ Гусевъ, настойчиво прилагаемое о. Свѣтловымъ къ слову: *церковь*, ясно показываетъ, что нелѣпо было бы говорить о *какомъ-то раздѣленіи* церкви на двѣ или на три части, а можно говорить лишь объ отпаденіяхъ отъ нея“... Однако эта нелѣпость, съ точки зрѣнія Гусева, была все-таки сказана мною въ 1896 году и повторена была 2-мъ изд. 1-го тома въ 1899 г., стр. 72. Проф. А. Гусевъ, слѣдовательно, намѣренно и сознательно изъ полемическихъ видовъ скрылъ столь рѣзкое разногласіе мое съ нимъ въ томъ самомъ мѣстѣ „Опыта“, на которое онъ ссылается въ доказательство моей солидарности съ нимъ, и сказалъ намѣренно ему нужную ложь. Ограничиваюсь голымъ констатированіемъ факта, превращающаго всѣ патетическія воззванія Гусева къ нравственному чувству читателей противъ „лицедѣйства“ и „лжесвидѣтельства“ о. Свѣтлова въ непозволительныя риторическія фигуры. Дабавлю къ этому еще одну лишь подробность. Гусевъ цитуетъ приведенное мѣсто по 1-му, а не по 2-му изданію, своими шестью послѣдними строками, однородными съ пропущенными, также неблагопріятными для цѣлей Гусева (стр. 73). Вообще, по совѣсти говоря, приведенное Гусевымъ мѣсто при своей краткости и общей неопредѣленности выраженій не заключаетъ въ себѣ совершенно яснаго и опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о томъ, гдѣ сама истинная Вселенская Церковь? Далѣе этотъ широкій и большой вопросъ сводится къ меньшему: въ какомъ изъ трехъ вѣроисповѣданій слѣдуетъ искать истинную хранительницу Божественнаго Откровенія или истинную церковь? И отвѣтъ

дается въ томъ смыслѣ, что истинною и *вполнѣ* вѣрною древне нераздѣленной вселенской церкви въ своемъ вѣроученіи нынѣ остается православно-восточная церковь, но что бы она была самою вселенскою церковью, *всею* церковью, объ этомъ въ цитатѣ нѣтъ нигдѣ ни одного слова. Сообщеніе объ этомъ Гусева есть злоупотребленіе неясностью мѣста,— и только. Точно также и по Filioque ничего не даетъ приведенное мѣсто; одно только несомнѣнно изъ поясненія къ Filioque, что „заблужденіемъ“ здѣсь считалось „ученіе объ исхожденіи Св. Духа и *отъ* Сына“, а не „чрезъ“ Сына... Кромѣ того, во 2-мъ изданіи выброшено и это мое поясненіе „заблужденія“ въ Filioque, по моему мнѣнію, въ сущности заключавшагося въ прибавкѣ новыхъ словъ къ никейскому символу вѣры Къ сказанному необходимо еще присоединить, что сообщеніе о моемъ прежнемъ единомысліи съ Гусевымъ въ вопросѣ о „пресуществленіи“ ранѣе точно также не подтвердилось ссылкою его и его единомышленниковъ на тотъ же „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ т. II, Кіевъ 1898, стр. 15.

Для окончательнаго выясненія ложности увѣренія моихъ противниковъ о какихъ-то рѣзкихъ противорѣчіяхъ моихъ взглядовъ по вопросамъ старокатолической полемики я долженъ указать на тотъ фактъ, что одновременно съ „Опытомъ“ т. II въ 1898 году я, хотя и кратко, но съ совершенною ясностью и опредѣленностью высказался по обсуждавшимся въ то время полемикою вопросамъ о словѣ пресуществленіе и Filioque въ ж. *Странникъ* 1898, май, стр. 61—62, въ ст. „Защита вѣры противъ невѣрія въ трудахъ русскаго богослова-апологета“. Статья эта съ яснымъ выраженіемъ моихъ взглядовъ по Filioque и „пресуществленію“ была извѣстна А. Гусеву, стр. 61—62 этой статьи имъ были замѣчены, а авторъ обруганъ, какъ слѣдуетъ (въ ст. *А. Гусева* „Фальшивящее упрямство“ etc. — *Вѣра и Разумъ* 1900), изъ чего вытекаетъ, что и прежде, въ 1898 году, я не былъ единомышленникомъ проф. А. Гусева (который, кстати сказать, и самъ не сумѣлъ все-таки скрыть моего разногласія съ нимъ по старокатолическому вопросу въ 1900 году: см. стр. 562—563).

Съ формально-логической стороны также не можетъ быть одобренъ употребленный Гусевымъ полемическій пріемъ:

даже если бы и дѣйствительно было противорѣчіе между прежнимъ моимъ сочиненіемъ и позднѣйшими статьями по старокатолическому вопросу, то и тогда существованіемъ его не доказывалась бы моя неискренность или „лицедѣйство“. Противорѣчія вызываются разными причинами, ничего общаго не имѣющими съ обманомъ, напр.: недостаточною выясненностью понятій, слабостью памяти, отсутствіемъ твердо выработанныхъ взглядовъ и т п. Примѣрами „лицедѣйства“ полно „Послѣднее слово“, и я приведу два-три изъ нихъ по вопросамъ существеннымъ въ нашей старокатолической полемикѣ.

Желая опровергнуть, обычное о. Свѣтлову, „лжесвидѣтельство, будто, по словамъ Гусева, инославные находятся вообще внѣ всякаго спасенія и жестокосердно обрекаются на вѣчную погибель и осужденіе“, А. Гусевъ увѣряетъ, что онъ „ничего такого не только не говорилъ, но и не могъ сказать... Я не допускаю“, говоритъ онъ, „вѣчныхъ осужденія и гибели даже для язычниковъ... Тѣмъ болѣе долженъ я сказать это относительно инославныхъ христіанъ“, въ случаѣ „если ихъ заблужденія происходятъ не изъ равнодушія къ истинѣ, а по причинѣ невозможности для нихъ познать ее“ (май, стр. 693—694). Все это похвально, но чрезъ нѣсколько страницъ А. Гусевъ говоритъ въ самомъ категорическомъ тонѣ о „*вѣчной погибели иновѣрующихъ, будутъ-ли то христіане или не христіане, несмотря на то, что они даже не слышали призыва со стороны истинной церкви Христовой*“... (Май 708)! „Лицедѣйствуетъ“ ли здѣсь А. Гусевъ? Конечно, нѣтъ: весь грѣхъ его въ томъ, что онъ не имѣетъ опредѣленнаго убѣжденія даже по столь важному въ богословіи вопросу, какъ вопросъ объ участи „внѣцерковнаго человѣчества“, и легко вслѣдствіе этого забываетъ ранѣе имъ написанное. Еще одинъ подобный примѣръ. „Развѣ можно при нѣкоторой, хотя бы самой малѣйшей освоенности съ богословіемъ отождествлять съ церковью“ хотя-бы „цѣлую толпу разныхъ Стояновыхъ“ и т. п. богослововъ, читаетъ мнѣ (безъ повода къ тому) мораль А. Гусевъ? Словомъ, Гусевъ здѣсь не одобряетъ ошибки богослововъ „въ доказательство церковности своихъ взглядовъ всегда сбиваться на голоса отдѣльныхъ богослововъ“; но уже съ той же самой страницы, черезъ двадцать три строки послѣ приведен-

ныхъ словъ, А. Гусевъ въ доказательствѣ вселенскаго самосознанія православно-восточной церкви „сбивается на голоса отдѣльныхъ богословъ“, не только „рекомендованныхъ церковной властью“ (какъ архп. Филаретъ, митр. Макарій), но и не рекомендованныхъ пока ею (о. Е. П. Аквилонова,—ибо „единой наличной вселенской церковью Христовой и этотъ богословъ-догматистъ признаетъ восточную православную церковь“)! И не только самъ сбивается, но и меня бранитъ за то, что я не сбился и „игнорировалъ сказанное“ рекомендованными богословами и богословомъ еще не рекомендованнымъ по вопросу о церкви (апр 603, ср. 603—605). Все это говоритъ только объ одномъ, какъ трудно отставать отъ привычекъ и въ томъ числѣ отъ дурной привычки „отождествлять съ самой Церковью“ ея богослововъ!

Впрочемъ, если бы „скромными наблюдателями“ даже было установлено, что я „лицедѣй“, то и въ этомъ случаѣ ниоткуда не слѣдовало бы, что подлинное выраженіе моихъ взглядовъ слѣдуетъ искать въ прежнемъ сочиненіи,—въ „опытѣ“, а не въ позднѣйшихъ статьяхъ: можетъ быть, я „лицедѣйствовалъ“ именно въ *Опытѣ*? А могло быть и такъ что—и въ „Опытѣ“, и въ позднѣйшихъ статьяхъ?.. Могъ бы я также отвѣтить Гусеву и такимъ образомъ: тогда я ошибался, а теперь исправилъ свою ошибку И противъ этого ничего нельзя сказать, ибо сознаніе ошибокъ и совершенствованіе заслуживаютъ только одобренія, а не порицанія. Еще могъ бы напомнить Гусеву о существованіи у насъ учрежденія, которое не только „съ мыслей автора краски стираетъ“ по выраженію поэта, но сплошь и рядомъ стираетъ безъ остатка и мысли наши, а посему развѣ не могло быть такъ, что какъ разъ напечатанное въ „Опытѣ“ по независящимъ отъ автора обстоятельствамъ не отвѣчало рукописному авторскому подлиннику? Обстоятельство это всегда надо имѣть въ виду нашимъ критикамъ и читателямъ для правильной оцѣнки нашихъ трудовъ... При этомъ пользуюсь случаемъ лично о себѣ сдѣлать слѣдующее заявленіе въ виду указанной цѣли. Если бы различія въ моихъ сочиненіяхъ или даже противорѣчія по тѣмъ или инымъ вопросамъ захотѣли относить къ недостаточному соотвѣтствію у насъ, особенно въ духовной печати, рукописныхъ авторскихъ подлинниковъ съ печатью и къ нѣкотораго рода, если угодно,

совершенствованію автора,—къ большей полнотѣ и ясности выраженія его взглядовъ скорѣе въ позднѣйшихъ, чѣмъ въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ, и болѣе въ послѣдующихъ, чѣмъ въ предыдущихъ изданіяхъ его сочиненій; то во всемъ этомъ не погрѣшили бы противъ истины.

Центральнымъ вопросомъ статьи А. Гусева или существенною ея частью служитъ, по крайней мѣрѣ должно было бы служить, разсмотрѣніе моего или старокатолическаго взгляда по спорному вопросу о церкви и обоснованіе ему противоположнаго взгляда автора.

Вселенская Церковь Христова а) не подлежитъ никакому раздѣленію на двѣ половины—восточную и западную въ силу своего единства (чл. IX симв. вѣры); то же, что здѣсь называютъ раздѣленіемъ, было лишь выдѣленіемъ изъ состава Вселенской Церкви, подобно тому, какъ изъ тѣла выдѣляются ему ненужныя и мертвыя частицы; б) слѣдовательно, теперь Вселенская Церковь во всей своей цѣлости остается только на Востокѣ въ Греко-Россійской церкви и в) „къ ней *рѣшительно* не принадлежатъ *какія бы то ни было* инославныя религіозныя общины“ (май 722). Вотъ „рѣшительное“ мнѣніе А. Гусева, выдаваемое за воззрѣніе православно-восточной церкви! Какъ видимъ, въ общемъ спорномъ вопросѣ о Церкви Гусевымъ выдѣляются три частныхъ пункта или вопроса: „было ли нѣкогда раздѣленіе единой Церкви Христовой на двѣ половины: восточную и западную? б) Какую наличную церковь должно признать теперь единственной на землѣ истинной вселенской церковью? в) Какъ относятся къ ней остальныя религіозно-христіанскія общины?“ „Изложеніе мыслей у о. Свѣтлова“, пишетъ А. Гусевъ, „совершенно чуждо логической стройности и послѣдовательности, а потому не легко группировать ихъ желаннымъ образомъ и подвергать систематическому разбору“ (апр. 586). Съ цѣлью придать недостающую мнѣ стройность изложенія и придумано именно раздѣленіе вопроса на три рубрики, котораго я все-таки не могу одобрить даже при всей своей неспособности къ связному логическому мышленію. Ничего, кромѣ путаницы, этою тройственною схемою не вносится въ изложеніе А. Гусева, вслѣдствіе ея логической неправильности: очевидно, послѣдній пунктъ содержится и подразумѣвается въ первыхъ двухъ, а первый предполагается по-

слѣднимъ пунктомъ; поэтому раздѣлять ихъ нельзя, и держаться предложенной А. Гусевымъ схемы я не буду.

Скажу даже больше. При всей важности центральной части статьи, относящейся къ спорному вопросу о церкви, тѣмъ не менѣе я долго останавливаться на ней не буду. И вина въ этомъ не моя, а ея автора, который главное свое вниманіе удѣлилъ моей личности, а не моимъ взглядамъ или вопросу о церкви. На дѣлѣ эта важнѣйшая часть существенной роли въ статьѣ А. Гусева не играетъ и не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а служитъ лишь средствомъ къ обличенію *зловредности* моихъ *непотребныхъ* статей по старокатолическому вопросу и даже научно-литературной дѣятельности моей вообще. Этой цѣли А. Гусева, вмѣстѣ съ другими „наблюдателями", служитъ между прочимъ одинаково съ упомянутыми статьями не разъ упоминаемое имъ также мое послѣднее сочиненіе о значеніи идеи царства Божія въ христіанской жизни и знаніи, напечатанное мною для „угожденія новопутейцамъ" [1])!

Удивительно ли, если въ такой постановкѣ статья А. Гусева отличается крайнею скудостью содержанія? И дѣйствительно, двѣ-три строки дѣла здѣсь постоянно тонутъ въ цѣлыхъ страницахъ ругательнаго краснорѣчія А. Гусева или „празднословія" и „бранословія" (слова заимствов. изъ полемическаго лексикона А. Гусева)!

Что разсужденія нашего „богослова полемиста" и критика моего взгляда по церковному вопросу не имѣютъ никакого научнаго значенія, это легко сразу показать разсмотрѣніемъ методологической стороны существенной части „Послѣдняго слова", относящейся къ церковному вопросу,— спеціально въ ней наблюдаемыхъ полемическихъ пріемовъ и

---

[1]) *Правосл Собес.* 1904, апр 568, май 719 (ср. *Тр Кіев дух. ак* 1904, № 3, стр 453) Въ значительной части своей сочиненіе мое о царствѣ Божіемъ еще въ 1897—1899 гг разсматривалось въ „подлежащихъ учрежденіяхъ" и было написано, значитъ, ранѣе появленія *„Новаго Пути"* и какихъ бы то ни было „новопутейцевъ" Все говоритъ мнѣ (—не отрицаю этого), что изслѣдованіе мое идетъ навстрѣчу вызванному неурядицами сѣрой русской жизни исканію новыхъ путей жизни и знанія, обновленія и улучшенія послѣднихъ. Что же удивительнаго, если оно встрѣчается злобнымъ ворчаніемъ и шумною бранью среди тѣхъ, которые безнадежно завязли въ болотныхъ трясинахъ схоластики и рутины? Такъ и должно быть.

ошибокъ въ ученіи о церкви чисто-методологическаго характера.

Для облегченія опроверженія моихъ взглядовъ по церковному вопросу авторъ „Послѣдняго слова“ прибѣгаетъ къ помощи непозволительныхъ пріемовъ: 1) умалчиваетъ объ аргументахъ моихъ взглядовъ, иногда прямо заявляя, что ихъ у меня нѣтъ; 2) повторяетъ въ своихъ разсужденіяхъ по вопросу о церкви въ полемикѣ со мной разобранные мною аргументы,—какъ бы ихъ вовсе не существовало, предварительно не разобравши ихъ; 3) неточно передаетъ мои мысли и въ нѣкоторыхъ случаяхъ прямо навязываетъ мнѣ такія мысли, которыхъ я нигдѣ никогда не высказывалъ и высказывать не могъ. Будемъ кратки и прямо перейдемъ къ иллюстраціямъ.

1. По старокатолическому воззрѣнію наличную вселенскую церковь составляетъ совокупность всѣхъ истинно вѣрующихъ, разсѣянныхъ по частнымъ церквамъ и не имѣющихъ, но ожидающихъ, по обѣтованію Господа (Іо. X, 16), единой внѣшней церковной организаціи. Такимъ воззрѣніемъ предполагается нѣкоторая возможность, въ исключительныхъ случаяхъ, существованія церкви (невидимой) безъ внѣшней видимой организаціи. Наоборотъ, понятіемъ А. Гусева о церкви, въ которомъ бытіе церкви пріурочивается къ ея внѣшней организаціи, къ видимой сторонѣ, абсолютно отрицается возможность существованія церкви безъ видимой организаціи. Было бы непростительнымъ упущеніемъ съ моей стороны не представить никакихъ доказательствъ возможности бытія невидимой церкви въ отдѣльности отъ видимой и оставить безъ всякихъ возраженій взглядъ А. Гусева по этому предмету, а потому все это и было сдѣлано мною въ статьѣ „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ (*Богосл. Вѣстн.* 1904, № 2, стр. 298—305, особ. 300—303; ср. брош. стр. 18—25, особ. 20—23). Не стѣсняясь этимъ, А. Гусевъ сообщаетъ, что я не представилъ ни одного „хотя бы слабаго возраженія противъ (его) взгляда“ и ограничился только одною „выходкою“,—заявленіемъ, что въ настоящее время земная вселенская церковь не имѣетъ внѣшней организаціи, никакого органа для выраженія совокупной вѣры и воли церкви, каковымъ былъ и можетъ быть только вселенскій соборъ; что ничего нѣтъ похожаго на

организацію даже среди единовѣрныхъ церквей востока, лишенныхъ взаимнаго общенія и живущихъ особнякомъ, если не считать общеніемъ случайный и рѣдкій обмѣнъ письмами представителей церквей [1]). Этотъ фактъ названъ „выходкою“ и далѣе во всей аргументаціи моего воззрѣнія на церковь А. Гусевъ останавливаетъ свое вниманіе только на „выходкѣ“, т.-е. на одномъ аргументѣ, оставляя безъ вниманія всѣ другіе въ вышеуказанныхъ мѣстахъ статьи [2])!

---

[1]) *Правосл Собес.* 1904, № 5, стр 722—723.

[2]) Здѣсь всѣ усилія „богослова - полемиста“ направляются къ тому, чтобы разными соображеніями сдѣлать то, что сдѣлать невозможно: уничтожить очевидный фактъ отсутствія организованнаго общенія церквей востока, которое сознается теперь и представителями ихъ; такъ, въ отвѣтѣ церкви іерусалимской на окружное посланіе патріарха константинопольскаго Іоакима III такое общеніе мыслится пока только какъ pium desiderium, но не какъ фактъ (*Церковный Вѣстникъ* 1904, № 35, стр 1113—1115). Соображенія А. Гусева здѣсь могутъ быть только упомянуты, какъ доказательство вреда отъ безцеремоннаго обращенія съ истиною и съ законами логики. Средствомъ для выраженія совокупной *воли* и *вѣры* церквей востока, или *всей* вселенской Церкви (по Гусеву) въ ея *настоящемъ* состояніи являются памятники ея *прошлой* вѣроучительной дѣятельности, именно *Православное исповѣданіе и Посланіе восточн патріарховъ!*—Для вселенской церкви, какъ живого союза, необходима внѣшняя организація; „а *необходимо* долженствующее быть развѣ можетъ когда либо вовсе не существовать?“ вопрошаетъ А. Гусевъ. Слѣд, оно есть! Справки съ фактами исторіи и дѣйствительности замѣнены великолѣпнымъ силлогизмомъ съ заключеніемъ отъ необходимаго или желательнаго къ дѣйствительному! Повиновеніе законамъ логическаго мышленія необходимо „долженствуетъ быть“ во всѣхъ произведеніяхъ человѣческаго слова, но „Послѣднее слово“ А. Гусева не позволяетъ заключать здѣсь отъ необходимаго къ дѣйствительному — Смѣшеніе желательнаго и возможнаго въ мышленіи А. Гусева съ дѣйствительнымъ выступаетъ еще яснѣе изъ дальнѣйшихъ его разсужденій. Органъ для выраженія совокупной воли и вѣры всей церкви есть и теперь: и теперь есть вселенскій соборъ (?!). Возможность и желательность вселенскаго собора признаны и патр константинопольскимъ въ посланіи къ св. Синоду, и отвѣтнымъ посланіемъ св. Синода „А тотъ прискорбный фактъ, что со времени послѣдняго вселенскаго собора, бывшаго въ Никеѣ, доселѣ не собиралось новаго собора, вѣдь зависѣлъ и зависитъ отъ особыхъ внѣшнихъ причинъ, лежавшихъ и лежащихъ внѣ воли вождей наличной вселенской церкви“. (См. *Прав. Соб* 1904, май, 724—725) Другими словами, вселенскій соборъ есть и теперь, потому что онъ желателенъ и возможенъ, но все таки его нѣтъ, и при всемъ желаніи „вождей (?) вселенской церкви“ вселенскій соборъ доселѣ ни разу не могъ собраться!!! „Отъ всякаго труда есть прибыль, а отъ

„Обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что о. Свѣтловъ ссылается на сочиненіе митроп. Филарета: *Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ*, но совершенно уклонился отъ *всякихъ* справокъ съ ученіемъ его *Катихизиса* о церкви, изложенномъ при изъясненіи IX-го члена Символа вѣры“ (апр. 605). Да, этотъ „фактъ“ обращаетъ на себя вниманіе: въ обѣихъ статьяхъ своихъ я всюду ссылаюсь на этотъ *Катихизисъ* для разъясненія православнаго ученія о церкви,—и въ статьѣ „О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ“ (*Богосл. Вѣст.* 1903. май, 142 и брош. 9), й въ другой статьѣ: „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ (*Богосл. Вѣстн.* 1904, февр., 288, 303, 304 и др.; ср. брош. 8, 23, 24)

2. Повтореніе разобранныхъ или опровергнутыхъ мною аргументовъ у А. Гусева наблюдается на протяженіи всей его статьи, но я приведу нѣсколько примѣровъ. Нельзя доказывать „средневѣкового воззрѣнія“, что вся вселенская церковь заключена въ церкви восточной, каѳолическимъ самосознаніемъ восточной церкви, выражающимся въ ея богослуженіи, ибо „оно вѣдь почти все (какъ это г. Гусевъ упустилъ изъ виду?!) относится по своему происхожденію ко времени нераздѣленной церкви!“ („О новомъ мнимомъ препятствіи“ etc. стр. 11 и *Богосл. Вѣстн.* 1903, май, 144). Несмотря на это, именно такимъ способомъ А. Гусевъ продолжаетъ доказывать свой взглядъ на наличную вселенскую церковь, не сдѣлавши нигдѣ и попытки разсмотрѣть мое возраженіе: оно замолчано и остается неустраненнымъ (См. *Прав. Собес.* 1904, стр. 598, 593 и др).

Молитвою о соединеніи церквей (въ великой ектеніи) предполагается фактъ нѣкогда происшедшаго и нынѣ продолжающагося раздѣленія церкви на восточную и западную, ибо молитвы о соединеніи церквей не имѣли бы смысла безъ существованія раздѣленія церквей и безъ бытія самой церкви на западѣ. Попытка истолковать молитву церкви въ смыслѣ „средневѣкового воззрѣнія“ была тщательно мною разсмотрѣна и опровергнута во второй статьѣ: „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ (брош. стр. 13—

пустословія только ущербъ“ (Притч. XIV, 23)—вотъ единственная истина, наглядно подтвержденная и доказанная всѣми разсужденіями А Гусева по поводу „выходки“!

14 и *Богосл. Вѣстн.* 1904, февр., 293—294),—Гусеву и слѣдовало бы, кажется, считаться съ моими возраженіями здѣсь. Но, что же онъ дѣлаетъ? Предпочитаетъ воспроизвести разобранное мною объясненіе прошенія ектеніи и присоединить къ нему еще и свои комментаріи безъ предварительнаго разсмотрѣнія моихъ возраженій! Читателямъ статьи А. Гусева ни единымъ словомъ не дается знать о существованіи такихъ возраженій и препятствій для пространныхъ разсужденій А. Гусева по поводу ектеніи. Оставляю потому и я ихъ безъ вниманія (*Прав. Собес.* 1904, апр., 592—594) [1].

3. Желаніе А. Гусева приписать мнѣ недостатки, которыми онъ самъ такъ явно страдалъ, мѣшало ему правильно передавать мои мысли. Оказывается, я „отожествляю съ самой церковью Стоянова", „отожествляю съ голосомъ церкви превратно (мною) истолковываемыя слова нѣкоторыхъ богослововъ", находя общую точную формулу воззрѣнія восточной церкви на западную церковь въ ея отношеніи къ церкви вселенской у І. Л. Янышева и т. д. (апр. 602—603, 588). Наравнѣ съ А. Гусевымъ точно также и единомышленникъ его проф. В. Керенскій счелъ возможнымъ придать такое значеніе моей выпискѣ изъ статьи Т. Стоянова (въ *Вѣрѣ и Раз.* 1885, т. I, стр. 180—191), какого она не имѣетъ,—будто „кіевскій профессоръ (т.-е. я) надѣется защитить авторитетомъ г. Стоянова" старокатолическое ученіе о вселенской церкви, въ частности ту мысль, что восточная церковь не представляетъ собою всей вселенской церкви, а потому далѣе на четырехъ страницахъ г. Керенскій занимается сведеніемъ къ нулю богословскаго авторитета Стоянова, чтобы подорвать сказанное мною по вопросу (*Прав. Собес.* 1904, мартъ, 446—450). Въ опроверженіе этого ложнаго сообщенія о „словахъ" Стоянова, какъ о чемъ-то въ родѣ основанія моего воззрѣнія по вопросу о церкви и объ усвоеніи ему значенія какого-то „авторитета" въ вопросѣ приходится отослать читателей къ подлиннику, т.-е. къ ст. моей „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ" (*Богосл. Вѣстн.*

[1]) Обычное пониманіе ектеніи въ смыслѣ моленія о соединеніи раздѣленныхъ церквей востока и запада встрѣчается, между прочимъ, и у *моск. митр. Филарета:* „Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской церкви". Москва 1833, изд 2-е, стр. 135—136.

1904, февр., стр. 308—310 и 28—30). Выдержка изъ статьи Т. Стоянова предназначалась никакъ не для обоснованія какого-либо положительнаго рѣшенія вопроса о томъ, гдѣ вселенская церковь, а лишь для иллюстраціи *факта* „отсутствія вселенскаго самосознанія“ въ восточной и въ частности русской церкви или, другими словами, для опроверженія пресловутаго довода въ пользу отождествленія восточной церкви со вселенскою церковью отъ существованія будто бы „вселенскаго самосознанія“ въ восточной церкви. Я отмѣтилъ фактическую неправильность этого довода, т.-е. примѣрами разногласія по этому вопросу въ восточной грекороссійской церкви я показалъ, что въ дѣйствительности такого самосознанія нѣтъ. Если и существуетъ, говорилъ я, „въ настоящее время среди русскихъ богослововъ такъ сказать вселенское самосознаніе“ и мнѣніе о тождествѣ восточной церкви со вселенскою нынѣ провозглашается истиною святою, то совершенно иначе обстояло дѣло восьмнадцать лѣтъ тому назадъ, и иное настроеніе тогда господствовало въ той же самой духовной печати; а въ доказательство этого я сослался на статью Стоянова въ журналѣ *Вѣра и Разумъ* 1885. Очевидно, ни имя автора, ни вопросъ о его богословскомъ авторитетѣ, ни тѣмъ болѣе надобность въ подкрѣпленіи моего взгляда статьями *Вѣры и Разума* въ данномъ случаѣ не играли рѣшительно никакой роли. Выдержку изъ журнала я заключаю общимъ выводомъ, изъ котораго ясно видно, для чего она была сдѣлана [1]).

„Напрасно новый о. докторъ богословія“, пишетъ А. Гусевъ, воображаетъ, будто для нравственной жизни безразлично имѣть правую или не правую вѣру“, и на цѣлыхъ страницахъ далѣе занимается посильнымъ опроверженіемъ навязаннаго мнѣ нелѣпаго мнѣнія; для чего онъ не мало страницъ могъ бы найти въ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ мнѣ приходилось отстаивать нравственное значеніе христіанскихъ догматовъ противъ адогматизма. Никакихъ слѣдовъ чего-либо подобнаго этому мнѣнію нѣтъ и въ статьяхъ по

[1]) Что касается протопр І Л Янышева, то, какъ это видно изъ *Богосл. Вѣстника* 1903, май, 139, 140, я его „отожествляю“ не съ церковью, а съ лучшими богословами русской церкви, въ „словахъ“ которыхъ ученіе и вѣра православной церкви находятъ лучшее выраженіе, чѣмъ въ статьяхъ А. Гусева, В Керенскаго и др

старокатолическому вопросу. Сообщеніе Гусева относится къ области фантастическаго, хотя и не красиваго, вымысла (См. *Правосл. Собес.* 1904, май, 717—719).

Такимъ же вымысломъ я долженъ назвать сообщеніе А. Гусева, коимъ мнѣ приписывается „чисто еретическая“ (а въ сущности прямо—нелѣпая) мысль о раздѣленіи единой Вселенской церкви на двѣ отдѣльныя и противоположныя половины и „глумленіе надъ ученіемъ церкви“, „вселенскаго собора и церковнаго преданія о нераздѣлимости вселенской церкви“, которое именно я назвалъ будто бы „парадоксомъ“ (апр. 591, 596). Ложное свое сообщеніе объ отрицаніи мною *единства* церкви, одного изъ существенныхъ свойствъ ея по ученію церковному (чл. IX симв. вѣры), А. Гусевъ въ настоящемъ случаѣ сопровождаетъ выраженіемъ своего негодованія по адресу даже и журнала, давшаго мѣсто моей статьѣ. Оно ложно, потому что приписаннаго мнѣ дѣленія вселенской церкви на двѣ церкви нигдѣ нѣтъ въ моихъ статьяхъ, и рѣчь въ нихъ идетъ лишь о видимомъ раздѣленіи *видимой* земной вселенской церкви при существованіи внутренней и невидимой связи церквей востока и запада въ основномъ и существенномъ, въ „единой основѣ, связующей ихъ въ единый христіанскій міръ“. Такое представленіе раздѣленія въ церкви поясняется у меня и наглядно сравненіемъ, такъ что ни къ какимъ недоразумѣніямъ не было дана мною повода какою-либо недоговоренностью и неясностью мысли („О новомъ мнимомъ препятствіи“ etc брош. 11—12 и *Богосл. Вѣстн.* 1903, май, 144—145). Парадоксомъ я называлъ не ученіе церкви или отцевъ церкви, а странное во всѣхъ отношеніяхъ и изобрѣтенное А. Гусевымъ воззрѣніе, коимъ отрицается фактъ раздѣленія церкви и возможность всякаго *въ* ней раздѣленія, даже въ смыслѣ, указанномъ мною (*неполнаго* раздѣленія при нѣкоторомъ, вѣдомомъ Богу, единствѣ). Называя свой парадоксъ ученіемъ отцевъ церкви Кипріана, Евсевія, Иларія, Іеронима и др., А. Гусевъ упустилъ изъ виду одно обстоятельство: его мнѣніе о нераздѣльности церкви не есть „передача смысла IX члена символа вѣры и разсужденій о церкви св. Кипріана“ и др. и не могло принадлежать отцамъ церкви по той простой причинѣ, что до раздѣленія церкви они не могли рѣшать конкретнаго вопроса

о взаимномъ отношеніи восточной и западной церквей, а могли заниматься рѣшеніемъ лишь принципіальнаго вопроса и установкою общаго понятія о единствѣ церкви, нашедшаго себѣ мѣсто въ символѣ вѣры.

Впрочемъ, ложное сообщеніе А Гусева, коимъ мнѣ приписывается нелѣпая мысль о раздвоеніи всегда единой въ себѣ вселенской церкви на двѣ отдѣльныя половины, отчасти, можетъ-быть, слѣдуетъ объяснить недомысліемъ нѣкотораго рода и неспособностью А. Гусева стать на слишкомъ чуждую ему точку зрѣнія противника въ вопросѣ о церкви и понять его.

4. Это заставляетъ меня обратиться къ указанію ошибокъ А. Гусева въ ученіи о церкви, оказавшихъ печальное вліяніе на его разсужденія по вопросу о церкви и даже на передачу мыслей его противниковъ.

Главная ошибка А. Гусева это слишкомъ одностороннее сосредоточеніе его сознанія на одной видимой только сторонѣ церкви и вслѣдствіе этого понятіе о церкви преимущественно какъ о внѣшне-правовомъ видимомъ учрежденіи. Всюду даетъ себя знать на дѣлѣ забвеніе А. Гусева о невидимой сторонѣ церкви упорное и всецѣлое, забвеніе новозавѣтнаго ученія о церкви, какъ о благодатномъ и живомъ Тѣлѣ Христовомъ, хотя на словахъ А Гусевъ увѣряетъ, что держится этого библейскаго воззрѣнія на церковь (май 721). Воззрѣніе это во всякомъ случаѣ не оказало никакого дѣйствительнаго вліянія на развитіе мыслей А Гусева о церкви, опредѣлявшееся односторонне-юридическимъ и матеріально-чувственнымъ понятіемъ о церкви, какъ только объ учрежденіи. Всюду невидимая сторона церкви на дѣлѣ забывается А. Гусевымъ, а отсюда возникаютъ различнаго рода возраженія его противъ старокатолическаго воззрѣнія на церковь, и неспособность къ правильной его передачѣ и пониманію. Отсюда слѣдуетъ несомнѣнно вышеразсмотрѣнное сообщеніе о „еретической“ мысли моей—о возможности нѣкотораго единства (невидимаго) при видимомъ раздѣленіи церквей запада и востока: мысль эта не можетъ вмѣщаться въ той головѣ, въ которую не нашла доступа идея о церкви, какъ о живомъ духовно-благодатномъ организмѣ Тѣлѣ Христовомъ, и также съ этимъ—и мысль о невидимой сторонѣ церкви.

На почвѣ указаннаго отождествленія церкви съ ея видимою стороною или латинскаго грубо-матеріальнаго представленія о церкви возникаютъ нѣкоторые и другія возраженія А. Гусева и строятся положительные доводы въ пользу латинскаго же рѣшенія вопроса о наличной вселенской церкви. Одна ошибка, какъ всегда, влечетъ за собою другія.

Исключеніемъ изъ состава вселенской церкви А. Гусевымъ всѣхъ западныхъ церквей предполагается непосильное для людей, но оказавшееся возможнымъ для А. Гусева, достовѣрное знаніе того, что „лишь одна православная церковь въ своемъ вѣроученіи и основныхъ установленіяхъ осталась вѣрною древней вселенской церкви Христовой". Однако даже и А. Гусевъ признаетъ за собой возможность ошибки въ данномъ случаѣ и дѣлаетъ поэтому къ своему приговору слѣдующее ограниченіе или уступку: „Пусть *возможна* чистая вѣра и среди западныхъ христіанъ. Но это предположеніе, *если бы оно подтвердилось даже безспорными фактами, развѣ сколько-нибудь мѣшаетъ признанію только восточной православной церкви за единственную теперь на землѣ истинно-вселенскую церковь Христову?* Кто изъ западныхъ христіанъ проникся всѣми вѣрованіями ея, тотъ долженъ *формально* пріобщиться къ этой церкви и сдѣлаться ея членомъ. А пока онъ не совершитъ этого, до той поры стоитъ онъ *внѣ* ея. Вѣдь это—азбучная истина. Непостижимо, почему она невѣдома лицу подписывающемуся подъ своими статьями протоіереемъ, профессоромъ и докторомъ богословія" (апр. 599, 600). Мудренаго туть однако ничего нѣтъ: азбуки Гусевской я не признаю, но мнѣ извѣстно, что ею допускается главнымъ образомъ только *формальный* способъ пріобщенія или принадлежности къ церкви, выражаемый въ видимыхъ и внѣшнихъ формахъ путемъ внѣшняго исповѣданія вѣры, участія въ богослуженіяхъ и проч. Такое представленіе способа принадлежности къ церкви неизбѣжно вызывается чувственнымъ представленіемъ о церкви, какъ только внѣшнемъ учрежденіи, полнымъ забвеніемъ невидимой стороны ея и иного способа пребыванія въ церкви, кромѣ внѣшне-формальнаго. Не всѣ „азбучныя истины" на дѣлѣ оказываются настоящими истинами, такова же и „азбучная истина" А. Гусева

Основаніемъ, въ частности, къ исключенію латинской

церкви изъ состава вселенской церкви А. Гусеву служитъ превращеніе въ ней церкви въ земное внѣшнее общество вслѣдствіе „матеріализаціи духовной христіанской религіи“, такъ-что, по выраженію А. Гусева, латинская церковь дѣлается „пародіею на истинную церковь“ (апр. 584). Конечно, и тутъ „почтенный богословъ-догматистъ“ упускаетъ изъ виду. что за этой видимостью или внѣшнею стороною латинской, какъ и всякой помѣстной, церкви скрывается невидимая сторона, обнимающая собою истинно-вѣрующихъ, и что церковь не покрывается одною видимою очамъ внѣшнею стороною и больше ея.

Камнемъ преткновенія „средневѣкового“ воззрѣнія (отождествленія современной восточной церкви со всею наличною вселенскою церковью) служитъ ясно выражаемое нашею православною церковью воззрѣніе на инославныхъ христіанъ практикою принятія ихъ въ свое лоно: въ русской церкви протестанты возсоединяются чрезъ миропомазаніе, безъ перекрещиванья, а надъ католиками не повторяется миропомазаніе. „Прелюбопытный аргументъ новаго о. доктора богословія!“ начинаетъ шумѣть А. Гусевъ, и далѣе показываетъ, какъ „этимъ аргументомъ новый докторъ опровергаетъ самого себя“! Въ самомъ же дѣлѣ А. Гусевъ показываетъ и тутъ только недомысліе въ вопросѣ, когда пишетъ про этого „новаго (?!) доктора“, что „онъ ради своихъ партійныхъ цѣлей только скрылъ отъ читателей слѣдующее: священнослужитель, присоединяющій протестанта къ ней, вопрошаетъ его: желаетъ ли онъ „соединитися святѣй, православнѣй, восточнѣй, каѳоличестѣй церкви“, а къ присоединяемому римско-католику обращается съ вопросомъ: „хощеши ли пріити въ соединеніе вѣры православно-каѳолическія“. Изъ этихъ вопросовъ ясно, что по воззрѣнію православной церкви, инославные стоятъ *внѣ* вселенской церкви, какою признаетъ себя она (май 695).

Изъ этихъ словъ церемоніи или обряда присоединенія (дѣла весьма измѣнчиваго и преходящаго) ясно только одно, что возсоединяемые съ церковью инославные христіане не находятся съ нею въ „соединеніи вѣры“ или что они отдѣлены отъ нея въ своемъ вѣроисповѣданіи, но ни откуда не видно, чтобы церемоніею присоединенія инославные считались отдѣленными отъ самой церкви и пребы-

вающими *внѣ* ея. Раньше мною достаточно было разъяснено, что отдѣленіе въ вѣрѣ или догматическое заблужденіе само по себѣ еще не есть отдѣленіе отъ самой церкви, что не всякое заблужденіе и не всегда влечетъ за собою отдѣленіе отъ церкви; что кромѣ видимаго единства въ вѣрѣ, выражаемаго одинаковымъ внѣшнимъ исповѣданіемъ, возможно въ церкви еще невидимое, неполное единство съ ея лишь внутренней, невидимой стороной. Единство невидимое въ видимо раздѣленной церкви можетъ поддерживаться и осуществляться единствомъ вѣры истинной и въ западныхъ христіанахъ, отчасти видимымъ (какъ въ старокатолическихъ церквахъ и у нѣкоторыхъ богослововъ англиканскаго и лютеранскаго исповѣданій), отчасти—невидимымъ участіемъ въ благодатной жизни Христовой, обусловливаемымъ абсолютно не внѣшнимъ исповѣданіемъ вѣры (оно нужно для „формальной“ принадлежности къ церкви или къ ея внѣшней видимой сторонѣ), а живою спасительною вѣрою во Христа, возможности и дѣйствительности которой на западѣ не отрицаетъ даже А. Гусевъ (апр. 600, ср. май 712). Такимъ образомъ, и въ комментаріи своемъ чина присоединенія А. Гусевъ забываетъ о существованіи въ церкви, кромѣ видимой, еще невидимой стороны. Этимъ забвеніемъ невидимой стороны церкви объясняется также желаніе А. Гусева подтвердить свое средневѣковое воззрѣніе цитатою изъ „Разговора“ *моск. митр. Филарета* (для той же цѣли напрасно приводитъ ее и В. Керенскій въ *Прав. Собес.* 1904, № 3, стр. 451—452): „римская церковь отдѣлилась въ вѣроисповѣданіи своемъ отъ древней вселенской церкви“. „Не ясно ли“, восклицаетъ А. Гусевъ, что по взгляду митр. Филарета, римская церковь стоитъ *внѣ* вселенской церкви?“ (апр. 606—607). Ясно и здѣсь одно только недомысліе А. Гусева въ его разсужденіяхъ по вопросу о церкви.

Отмѣчу также неосновательность вниманія А. Гусева въ вопросѣ о церковной практикѣ возсоединенія инославныхъ только къ *словамъ* чина принятія, постоянно измѣнявшагося и подлежащаго измѣненіямъ: главное здѣсь вѣдь не въ словахъ церемоніи присоединенія, а въ томъ фактѣ, что наша православная церковь принятіемъ лютеранъ безъ перекрещиванья и признаніемъ дѣйствительности благодати всѣхъ таинствъ римскихъ католиковъ несомнѣнно признаетъ

наличность пребыванія инославныхъ въ состояніи благодати, каковое невозможно внѣ церкви.

Внѣ церкви нѣтъ спасенія. Спасеніе совершается благодатью. Внѣ церкви нѣтъ благодати, нѣтъ таинствъ. Все это вѣдь принадлежитъ къ числу „азбучныхъ истинъ“ даже и гусевскаго богословія; потому во вѣки вѣковъ, сознаюсь, не понять мнѣ сочетанія въ головахъ адептовъ средневѣкового воззрѣнія мысли о непринадлежности инославныхъ къ церкви съ признаніемъ дѣйствительности благодати ихъ таинствъ! Должно быть и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ какою-нибудь „тайною вѣры, превосходящею разумѣніе ограниченнаго человѣческаго разума“. Лично же для моего разума здѣсь одинъ лишь изъ яркихъ образчиковъ рѣзкаго разногласія и несогласованности церковной практики и богословской теоріи и психологической возможности мирнаго сожительства взаимноисключающихъ представленій въ иныхъ головахъ [1]).

Нечего много распространяться, что А. Гусевъ вмѣстѣ съ В. Керенскимъ и др. единомышленниками раздѣляетъ общій имъ недостатокъ отчетливости и точности въ понятіи о церкви вообще неправильнымъ употребленіемъ слова *церковь*.

---

[1]) А. Гусевъ, какъ и всѣ его единомышленники, съ особенною легкостью раздѣлывается съ лютеранскою церковью, не считая возможною даже мысль о ея принадлежности къ Церкви. Кромѣ многихъ другихъ препятствій къ столь легкому рѣшенію вопроса объ отношеніи протестантства къ церкви, препятствіемъ здѣсь представляется уже присоединеніе протестантовъ къ православію безъ перекрещиванья (у насъ). Если таинство крещенія въ протестантствѣ дѣйствительно, то протестантство имѣетъ право называться церковью и принадлежитъ къ Церкви вселенской (horribile dictu!). По *Тертуллиану* гдѣ есть вѣра во Св. Троицу, тамъ есть и церковь, а крещеніе совершается у протестантовъ правильно,—во имя Отца, и Сына, и Св Духа (*De bapt. c 6*). По *св. Игнатію* „гдѣ Христосъ, тамъ и церковь“ (*Ad Smyrn* 8, 2); но въ таинствѣ крещенія протестанты, какъ и православные, соединяются со Христомъ и Христосъ—съ протестантами. Если же церковь считается невозможною и несуществующей безъ епископа, безъ іерархіи, то здѣсь имѣется въ виду церковь съ ея видимой стороны въ смыслѣ внѣшней организаціи Въ этомъ смыслѣ церквь протестантская, хотя и остается церковью, но не совершенно организованною (зачатковъ внѣшней іерархической организаціи не лишена и она). Здѣсь вступаетъ въ полную силу правильное всестороннее понятіе о церкви, какъ о жизни, живомъ организмѣ. Какъ жизнь органическая имѣетъ безконечныя различія въ степени совершенства организаціи, такъ безконечно различны могутъ быть и формы церковной жизни по степени ихъ совершенства.

Это самое слабое и больное мѣсто нашихъ противниковъ. Оно особенно сказывается тамъ, гдѣ наши противники выступаютъ передъ нами отъ имени церкви съ „ученіемъ церкви“, „голосомъ православной церкви“, но за ученіе и за голосъ церкви, да еще вселенской Церкви, выдаютъ, что ни попало. А. Гусевъ и ему под. ухитряются голосъ церкви находить: въ рѣшеніяхъ мѣстнаго центральнаго органа церковной администраціи (апр. 593, 560—561, 605; май 697), въ „рекомендованныхъ церковною властію“ книгахъ, т.-е. въ опредѣленіяхъ учебнаго комитета въ сущности (апр. 603), въ сочиненіяхъ тѣхъ или иныхъ нерекомендованныхъ богослововъ, скромныя имена коихъ неизвѣстно почему и прямо ни съ того ни съ сего выскакиваютъ изъ подъ пера А. Гусева (апр. 604, 596; май 698—699). Болѣе и хуже того, здѣсь доходятъ до смѣшенія своего маленькаго „я“ съ церковью и со своими личными сомнительными воззрѣніями смѣло выступаютъ и говорятъ отъ имени и „во имя вселенской церкви“ А. Гусевъ открыто заявляетъ о такой непомѣрной претензіи своей въ апр. 587. Само собою разумѣется, что никакая церковь никогда не возлагала на Гусева обязанности и полномочія „говорить отъ имени церкви“ и говорить за нее (ср. толкованіе А. Гусева на молитву великой ектеніи о соединеніи церквей, наглядно показывающее смѣшеніе у него своихъ умствованій съ разумѣніемъ церковнымъ: апр. 592—594).

Въ интересахъ отождествленія своего „средневѣкового воззрѣнія“ съ ученіемъ церкви, А. Гусевъ, В. Керенскій и прочіе естественно стараются изо всѣхъ силъ представить его господствующимъ или общепризнаннымъ въ богословіи (при своей наклонности особенно опредѣлять истину спискомъ именъ богослововъ...). Но какъ быть съ противоположнымъ имъ воззрѣніемъ, къ раскрытію котораго въ нашемъ богословіи далъ случай старокатолическій вопросъ? Естественно, здѣсь принимаютъ всѣ мѣры существованіе такого воззрѣнія представить дѣломъ случайности, исключенія въ богословіи, и связать его съ именемъ только „старокатоличества и его русскихъ апологетовъ“ (двухъ), въ крайнемъ случаѣ съ именами не „авторитетныхъ“ богослововъ, въ родѣ „какого-нибудь Стоянова“... Поэтому среди нашихъ противниковъ произвело немалый переполохъ и тревогу мое

сообщеніе о томъ, что противоположное имъ воззрѣніе на отношеніе западныхъ христіанскихъ церквей къ Церкви вселенской „усвоено и проводится лучшими богословами православной церкви, ея подвижниками, іерархами, ея несомнѣнно преданными и вѣрующими сынами, каковы: кіев. митр. Платонъ, моск. митр. Филаретъ, еписк. Θеофанъ (Говоровъ), преп. Серафимъ Саровскій, проф.—прот. Сергіевскій, извѣстный ревнитель православія А. Муравьевъ, А. Хомяковъ и многіе другіе“ (*О новомъ мнимомъ препятствіи къ соединенію старокатоликовъ и православныхъ*). Надо было во что бы то ни стало замять непріятность. И начали заминать!...

Первымъ застрѣльщикомъ въ этомъ дѣлѣ явился В. Керенскій, думавшій воспользоваться для устраненія непріятныхъ моихъ ссылокъ на упомянутыхъ богослововъ тѣмъ, что они не были процитованы мною въ вышеуказанной статьѣ: г. Керенскій ограничился по отношенію къ нимъ голословнымъ отрицаніемъ, уклонившись отъ разсмотрѣнія и даже провѣрки ихъ, и грубыми замѣчаніями, ни съ того ни съ сего, по моему адресу (*Христ Чтеніе* 1903, дек., ст. „Кто виноватъ?“). А когда я оправдалъ свои цитаты указаніемъ на провѣренное мною собраніе ихъ въ соч. священ-*Ст. Остроумова*, ради экономіи времени и мѣста („Письма о православномъ благочестіи“. Москва. 1896, стр. 204—209), г. Керенскій снова уклонился отъ разсмотрѣнія ихъ въ своемъ отвѣтѣ мнѣ въ *Прав. Собес.* 1904, № 3, хотя уже на этотъ разъ не существовало никакого предлога для подобной уклончивости и всѣ капризныя требованія г. Керенскаго были удовлетворены мною. Г. Керенскій смолчалъ и поступилъ благоразумно: онъ, по Писанію, *молчитъ, потому что не имѣетъ, что отвѣчать* (Сир. XX, 6) [1])... Неблагодарную задачу сражаться съ очевидною истиною и ни передъ чѣмъ

[1]) Что извѣстное „средневѣковое воззрѣніе“ не занимаетъ въ русскомъ богословіи положенія общепризнанной и научно-установленной истины и *нынѣ смѣлое* появленіе его въ духовной печати объясняется лишь благопріятными для него, но не прочными и измѣнчивыми, вѣяніями и настроеніемъ времени, это я *наглядно подтвердилъ* выдержкою изъ статьи Т. Стоянова въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, и тѣмъ самымъ также обезпокоилъ А. Гусева и В Керенскаго Къ какому маневру прибѣгнули они здѣсь въ видахъ самосохраненія, объ этомъ рѣчь была уже нѣсколько выше.

не молчать могъ взять на себя только А. Гусевъ, ранѣе заявившій себя выдающимся мужествомъ въ этихъ случаяхъ. Неисполненную проф. Керенскимъ работу по части фальсификаціи приведенныхъ мною цитатъ ненужнымъ для читателей ихъ толкованіемъ (при ихъ ясности) взялъ на себя всецѣло проф. А. Гусевъ (май 696—709) Работа эта настолько недобросовѣстна и топорна, что сама по себѣ не заслуживала бы моего вниманія, но на ней приходится нѣсколько остановиться въ виду приданной ей чрезмѣрной важности.

Произведенное А. Гусевымъ разслѣдованіе показало ему не только непригодность указанныхъ мною цитатъ, но и то, что онѣ „сполна ниспровергаютъ“ мое собственное... лжеученіе о церкви“ („лжеученіе“, а не мнѣніе!), защищаемое мною путемъ лжесвидѣтельствъ“. Цитаты эти я привелъ „лишь въ обличеніе самого себя“, „прямо обличилъ себя въ печатномъ преднамѣренномъ пропагандированіи лжи“ (май 700, 705, 708)!! Словомъ, сообщеніе А. Гусева о столь необычайныхъ успѣхахъ его разслѣдованія можетъ поспорить развѣ съ японскими донесеніями о побѣдахъ. Но донесенія А. Гусева не сходятся съ самымъ дѣломъ. Покажу это, возможно короче, хотя я вынужденъ для этого приводить и цитаты, и комментаріи къ нимъ А. Гусева.

Проф.—прот. Сергіевскій въ отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи къ церкви вселенской западныхъ христіанскихъ церквей пишетъ: „Глава Церкви и Его Духъ знаютъ это всесовершенно. Мы знаемъ одно, что истина у насъ и знаемъ это внутреннимъ знаніемъ, поколику св. истина живетъ въ насъ, или—что то же—поколику мы чувствуемъ себя живыми членами Церкви. Но сама же Церковь постоянно молится о соединеніи церквей; итакъ мы не погрѣшимъ, если будемъ видѣть въ прочихъ общинахъ христіанскихъ какъ бы храмины, отпадшія и отдалившіяся въ разной мѣрѣ отъ видимаго на землѣ единаго дома Божія. Поколику въ нихъ еще жива вѣра въ единосущную Троицу, вѣра въ Искупителя, вѣра въ необходимость церкви, постольку и въ нихъ идетъ еще Божіе созиданье, хотя мы не можемъ сказать, какъ оно относится къ созиданью Церкви Христа. Довольно того, что Церковь имѣетъ ихъ постоянно въ виду: и сіе, конечно, не безъ внушенія Духа Божія. Можетъ быть, и тамъ въ отчуж-

деніи, какъ бы внѣ святой земли, обтесываются живые камни, приготовляются негніющія древа, чтобы тѣмъ и другимъ, рано или поздно, благочестно быть положенными въ истинное созиданіе Божіе. Можетъ быть, тамъ вдали совершается необходимое, хотя суровое и мятущееся, подготовленье, — дабы близъ самаго святилища по возможности не былъ слышенъ нестройный шумъ работы и чтобы около дома Божія не было грудъ мусора человѣческихъ страстей. Вѣруемъ, что будетъ едино стадо, какъ единъ Пастырь; вѣруемъ, что Ему дороги овцы заблудшія, что Онъ съ любовью взыскиваетъ даже едину изъ нихъ; итакъ вѣруемъ, что придетъ время и нынѣ есть, когда доброе готовое, гдѣ бы оно ни скрывалось, будетъ или видимо еще на землѣ воспріемлено во Христово зданіе, или же невидимо на небесныхъ будетъ къ Нему пріобщаемо, — какъ угодно Его любви и какъ вѣдомо Его премудрости". По А. Гусеву здѣсь западныя христіанскія общины представляются „отпадшими и разнообразно *удалившимися* отъ единой церкви Христовой". Вотъ и готова фальсификація: въ подлинникѣ западныя христіанскія церкви названы „*отдалившимися* въ разной мѣрѣ отъ *видимаго* на землѣ единаго дома Божія". Онѣ „*какъ бы* внѣ" его; а у Гусева это превращается въ онѣ „находятся въ отчужденіи, вдали отъ нея (церкви), не принадлежатъ къ единому стаду Единаго Пастыря и только еще могутъ" когда-либо потомъ войти въ него путемъ раскаянія и отреченія отъ своихъ заблужденій, словомъ—онѣ „*внѣ* церкви" (704—705). Но какъ согласить съ этимъ, что въ западныхъ церквахъ „идетъ еще Божіе созиданіе" единаго стада, „подготовленье" къ нему, что оно уже даже „и нынѣ есть", въ видѣ чего-то „добраго готоваго" въ нихъ, хотя въ скрытомъ отъ насъ видѣ? Только небрежнымъ отношеніемъ А. Гусева къ подлинному тексту цитаты и исчезновеніемъ изъ его сознанія идеи о невидимой сторонѣ Церкви Христовой можно объяснить полное извращеніе цитаты, въ которой на самомъ-то дѣлѣ проводится вышеизложенное воззрѣніе (гл. II) митр. Филарета на взаимныя отношенія церквей востока и запада другъ къ другу и къ Церкви вселенской по его „Разговору между испытующимъ и увѣреннымъ", хотя въ нѣсколько витіеватой формѣ. Этимъ воззрѣніемъ, напомню, признается при видимомъ раздѣленіи невидимое единство восточной и

западной церквей въ вѣрѣ во Христа—Искупителя и въ благодатной связи съ Духомъ Его по вѣрѣ во Христа, при чемъ самое раздѣленіе представляется все болѣе и болѣе преодолѣваемымъ дѣйствіемъ Божественнаго Провидѣнія, пока не исполнится Господнее обѣтованіе о единомъ стадѣ и Единомъ Пастырѣ. И на этотъ разъ А. Гусевъ обнаружилъ не что иное, какъ только полную свою неспособность къ пониманію самой ясной рѣчи о церкви въ направленіи противоположномъ ему, со своимъ однобокимъ матеріальнымъ воззрѣніемъ на церковь.

Митр. кіевск. *Платонъ* называлъ христіанскія вѣроисповѣданія родными сестрами, впавшими въ жестокую распрю, и сравнивалъ ихъ съ перегородками въ храмѣ единаго Бога, далеко не достигающими высоты самаго храма. „Но когда именно и гдѣ сказано это митр. Платономъ“, этого не указываютъ, возражаетъ А. Гусевъ. Однако исторія хранитъ хорошія слова хорошихъ людей, хотя бы эти слова и не были записаны и отъ этихъ лицъ не осталось литературныхъ трудовъ. Доброе христіанское слово преп. Серафима сохранило намъ житійное сказаніе о немъ, а память о свѣтлой личности митр. кіевск. Платона жива здѣсь еще доселѣ, — и о словахъ, и о дѣлахъ его. Съ другой стороны, какъ многое осуждено на вѣчное забвеніе изъ напечатаннаго, въ родѣ полемической литературы хоть бы самого А. Гусева!

Слова эти, говорится далѣе, передаются различно, а потому приписанное іерарху мнѣніе неподлинно. Это — аргументъ, съ которымъ въ миѳъ превращаетъ все евангеліе отрицательная критика и который, конечно, въ другихъ случаяхъ не одобрялъ самъ А. Гусевъ!

А вотъ и „внутренніе признаки недостовѣрности или неподлинности“ цитаты: „быть не можетъ, чтобы приснопамятный іерархъ говорилъ такую *нелѣпость*, будто вѣроисповѣдныя „перегородки“ не доходятъ до неба. Развѣ для неба безразлично, какъ относятся люди къ ученію... Сына Божія?“ etc.

Если бы А. Гусевъ былъ чѣмъ-либо въ родѣ гегелевской Абсолютной Идеи, то тогда ходъ вещей въ мірѣ опредѣлялся бы его соображеніями, и мышленіе гусевское совпадало бы съ бытіемъ, и конечно тогда не было бы ужъ ни хорошихъ словъ митр. Платона, ни даже самого митр. Платона. Къ

счастію, дѣло обстоитъ иначе, и великіе люди имѣютъ всегда привычку не сообразоваться въ своихъ словахъ и дѣлахъ съ желаніями и мнѣніями маленькихъ людей, пишущихъ законы для реальной дѣйствительности. Но послѣднее дѣлается ими лишь вслѣдствіе забвенія правила логики, которая запрещаетъ заключенія отъ невозможнаго (субъективно) къ недѣйствительному.

Наконецъ, наименованіе западной и восточной церквей родными сестрами „нималѣйше“ не мѣшаетъ А. Гусеву считать „единственною на землѣ вселенскою церковью“ нашу православную церковь, потому что „вѣдь Каинъ былъ братомъ Авеля и по убіеніи послѣдняго, а между тѣмъ предъ очами Бога и въ мнѣніи людей между ними лежитъ цѣлая пропасть“, которую могло бы закрыть только раскаяніе Каина. „Такимъ образомъ, о. Свѣтловъ сослался на митр. Платона лишь въ обличеніе себя самого“.

Совершенно вѣрно, въ исторіи священной дѣйствительно сказано, что Богъ Авеля благословилъ, а Каина проклялъ, но тамъ нѣтъ ни одного намека на то, что отъ этого обстоятельства Каинъ и Авель по плоти перестали быть братьями и дѣтьми одного и того же Адама, такъ что если западная и восточная церкви родныя сестры, то, значитъ вселенская церковь есть общая ихъ мать; нигдѣ, главное, тамъ западная церковь не называется Каиномъ, а восточная—Авелемъ. Кромѣ того, въ увлеченіи логомахіей А. Гусевъ совсѣмъ забылъ о самомъ митр. Платонѣ, который конечно не соединялъ гусевскаго смысла со своими словами.

„Преосвящ. Ѳеофанъ (Говоровъ), говоритъ о. Остроумовъ, дѣйствіе Св. Духа въ мірѣ сравнивалъ съ нашимъ дыханіемъ. „Легкія, въ которыхъ это (дыханіе) совершается, есть святая Церковь; каналы въ легкихъ—это божественныя таинства ея и другія освятительныя дѣйствія; колебаніе груди—это годовое движеніе всѣхъ священнодѣйствій Церкви. Чтобы божественный Духъ оказывалъ полное свое дѣйствіе, необходимо, чтобы органы, имъ самимъ учрежденные для сообщенія Себя, были цѣлы, т.-е. чтобы всѣ божественныя таинства и священнодѣйствія сохранялись въ томъ видѣ, какъ они установлены св. апостолами по внушенію Св. Духа. Гдѣ учрежденія эти повреждены, тамъ дыханіе божественнымъ Духомъ не полно, и, слѣдовательно, не имѣетъ пол-

наго дѣйствія Такъ у папистовъ всѣ таинства повреждены и многія спасительныя священнодѣйствія искажены; папство—это гноящееся легкое. У лютеранъ большая часть таинствъ отвергнута, оставшаяся искажена и въ смыслѣ, и въ словѣ. Лютеране похожи на тѣхъ, у которыхъ три четверти легкихъ сгнило, а остальная дотлѣваетъ". Очевидно въ этомъ довольно суровомъ отзывѣ епископа Θеофана о западныхъ церквахъ говорится лишь о *неполнотѣ Божественнаго въ нихъ дѣйствія* или *дыханія Божественнаго Духа*, а не о полномъ *прекращеніи* ихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отпаденіи самихъ западныхъ церквей отъ Церкви вселенской. Поэтому совершенно справедливо и о. Остроумовъ сопровождаетъ выписку свою замѣчаніемъ, что „въ своемъ строгомъ по формѣ сужденіи епископъ-аскетъ не отрицаетъ въ католицизмѣ и протестантизмѣ оправдывающей и освящающей благодати Духа. А это — главное въ христіанскихъ общинахъ. „Гдѣ Церковь, тамъ и Духъ Божій, и гдѣ Духъ Божій, тамъ—и церковь и всякая благодать" (*св. Ириней* „Противъ ересей", III, 24)." Насколько неблагопріятна А. Гусеву приведенная цитата изъ еписк. Θеофана, это видно изъ того, что онъ счелъ нужнымъ перевести съ нея вниманіе читателей къ другимъ цитатамъ изъ того же богослова, скрылъ непришедшееся ему по вкусу заключительное замѣчаніе о. Остроумова и даже оборвалъ самую цитату еписк. Θеофана, не приведя ея конца: „*Близки къ нимъ* (лютеранамъ), *но еще поврежденнѣе наши раскольники*, хлыстовцы, молокане, воздыханцы и прочіе". (май, стр. 701—702). Сдѣлано это А. Гусевымъ намѣренно для облегченія дальнѣйшей его операціи надъ цитатою изъ преп. Серафима Саровскаго: мнѣніе преосв. Θеофана о раскольникахъ (слову его А. Гусевъ даетъ большой вѣсъ въ нашемъ вопросѣ) мѣшало бы успѣху этой операціи.

„Ходите, увѣщавалъ старецъ старообрядцевъ, въ церковь греко-россійскую: она во всей славѣ и силѣ Божіей! Какъ корабль, имѣющій многія снасти, паруса и великое кормило, она управляется Святымъ Духомъ. А ваша часовня подобна маленькой лодкѣ, не имѣющей кормилъ и веселъ; она причалена вервіемъ къ кораблю нашей церкви, плыветъ за нею заливаемая волнами, и непремѣнно потонула бы, если бы не была привязана къ кораблю". А. Гусевъ пишетъ: „Старо-

обрядцы же вѣдь не еретики, подобные римско-католикамъ и протестантамъ, а раскольникамъ (Неужели бѣглопоповцы „не еретики“ и лучше лютеранъ?..). Однако и они лишь ненадежнымъ вервіемъ привязаны къ единому спасительному кораблю“ нашей православной церкви. Тѣмъ болѣе „еретики, упорно воюющіе съ нею., не привязаны и вервіемъ къ кораблю, а находятся *внѣ* его“ и т. д. (703). Изъ этого ясно, что чувство самосохраненія побудило А. Гусева къ нѣкоторой, на этотъ разъ спасительной, краткости въ передачѣ цитаты изъ еписк. Θеофана и въ разсужденіяхъ по поводу ея...

Но за то нашъ „почтенный авторъ-полемистъ“ излишне многорѣчивъ и смѣлъ въ своихъ разсужденіяхъ о тождествѣ воззрѣнія *моск. митр. Филарета* на наличную церковь съ „средневѣковымъ“ воззрѣніемъ. Это А. Гусевъ тщетно усиливается доказать не только *Катихизисомъ*, но и „Разговоромъ“ его (по 1 и 2-му изданіямъ!!), т е сочиненіемъ, которое, какъ видѣли въ гл. II, и въ цѣломъ, и въ частяхъ своихъ, и въ цѣломъ даже болѣе, чѣмъ въ частяхъ, совершенно отрицаетъ что-либо подобное гусевскимъ взглядамъ. (апр 600—607). Упрекнувъ насъ въ „отрывочной“ цитаціи изъ „Разговора“ и въ замалчиваніи неблагопріятныхъ намъ мѣстъ, нашъ оппонентъ однако ничего не нашелъ лучшаго сдѣлать въ подтвержденіе единомыслія съ нимъ митр. Филарета, какъ привести изъ „Разговора“ *всего только одну фразу*, и при томъ, какъ это было показано здѣсь немного раньше, неудачно („Римская церковь отдѣлилась въ вѣроисповѣданіи своемъ отъ древней вселенской церкви“), если не считать другой затѣмъ, ужъ совершенно непригодной, цитаты, гдѣ говорится только, что Богъ не оставилъ, но благословилъ восточную церковь и т д. (апр. 607). Думаю, столь неосновательное сужденіе А. Гусева о воззрѣніи митр. Филарета, проведенномъ въ „Разговорѣ“, объясняется тѣмъ, что онъ не былъ знакомъ съ этимъ сочиненіемъ путемъ собственнаго чтенія и знаетъ о немъ изъ вторыхъ рукъ отъ В. Соловьева, хотя и увѣряетъ, что въ Каз. акад. библ. имѣются 1 и 2-е изданія „Разговора“; иначе онъ не повторилъ бы за Влад. Соловьевымъ, какъ попугай, его несправедливыхъ словъ объ отсутствіи въ упомянутомъ сочиненіи отвѣта на вопросъ о сущности церкви и не приписалъ бы съ его словъ

митр. Филарету мнѣнія „о множественности истинныхъ церквей“, которое невозможно найти именно въ первыхъ изданіяхъ святителя (ср. апр. 601, 606).

Отъ Вл. Соловьева А. Гусевъ узналъ, что въ первыхъ изданіяхъ „Разговоръ“ менѣе благопріятенъ ему, чѣмъ въ двухъ послѣднихъ (апр. 601 ср. 605—606), гдѣ мнѣніе о невозможности вселенскаго собора послѣ раздѣленія церкви опущено. А. Гусевъ воспользовался этимъ свѣдѣніемъ для своихъ цѣлей, приглашая подлинное мнѣніе м Филарета видѣть не въ первыхъ, а въ послѣднихъ изданіяхъ „Разговора“ и указаніемъ на „противорѣчіе“ между изданіями стараясь понизить значеніе въ вопросѣ „Разговора“ (601, 605—606). Вмѣстѣ съ тѣмъ отъ „Разговора“, столь явно неблагопріятнаго средневѣковому воззрѣнію, А. Гусевъ всячески старается отвести вниманіе читателей къ *Катихизису* и всѣми неправдами возвысить его насчетъ „Разговора“ Въ этомъ послѣднемъ А. Гусевъ однако жестоко ошибается: и *Катихизисъ* наравнѣ съ „Разговоромъ“ одинаково неблагопріятенъ ему, какъ это было показано мною („Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ брош. 8, 23, 24 и *Богосл. Вѣстн.* 1904, февр. 288, 303, 304 и др.).

Само собою понятно, что свою операцію по части фальсификаціи подлиннаго воззрѣнія на церковь Митр. Филарета А. Гусевъ совершаетъ подъ видомъ разслѣдованія истины, затемненной его противниками при ихъ „удивительной способности къ самопротиворѣчіямъ“ и „наклонности къ лжесвидѣтельствованію“. Желая отмѣтить послѣднее у меня, А. Гусевъ пишетъ: „Митр. Филаретъ ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій не сказалъ, будто только на вселенскомъ соборѣ могъ бы быть рѣшенъ (указанный) вопросъ“ о томъ, принадлежатъ ли къ вселенской церкви западныя церкви (и въ частности— римская) и можно ли считать восточную церковь единственною вселенскою церковью на землѣ (апр. 600) На этотъ разъ А. Гусевъ *бьетъ по своимъ:* такое „лжесвидѣтельство“ о митр. Филаретѣ находимъ и у его „союзника“ проф. В Керенскаго (*Прав. Собес.* 1904, мартъ, стр. 452). Это еще разъ подтверждаетъ мое предположеніе, что ополчившійся на „лжесвидѣтелей“ за искаженіе воззрѣній м. Филарета, высказанныхъ въ „Разговорѣ“, самъ даже и не читалъ этого сочиненія. А отсюда и изъ всего ранѣе ска-

заннаго о полемическихъ пріемахъ А. Гусева вытекаетъ также и еще болѣе важный общій выводъ, который необходимо для общей пользы отмѣтить.

На примѣрѣ А. Гусева съ его воплями о лживости противниковъ и своемъ исключительномъ правдолюбіи мы еще разъ наглядно убѣждаемся въ томъ, что фанатизмъ несовмѣстимъ съ уваженіемъ не только къ личности, но и къ истинѣ [1]).

---

[1]) Неблагопріятную для себя мою ссылку на А Муравьева (см о *Остроумова* „Письма о благочестіи“, стр. 207) А. Гусевъ предпочелъ совсѣмъ обойти молчаніемъ, но вмѣсто того свирѣпо обрушился на меня за то, что къ числу противниковъ „средневѣковаго воззрѣнія“ я присоединилъ А С. Хомякова, у котораго А. Гусевъ правильно отмѣтилъ ему благопріятныя мѣста Существованіе такихъ мѣстъ я зналъ и нисколько не отрицаю, что видно уже изъ сказаннаго мною въ I гл о богословіи Хомякова, но у этого же богослова есть рядъ другихъ совершенно противоположныхъ и несогласованныхъ съ этими мѣстъ, въ силу коихъ А С Хомяковъ никакъ не могъ быть отнесенъ мною къ гусевской группѣ и былъ упомянутъ мною въ числѣ сторонниковъ православно-русскаго и противникомъ латинскаго способа рѣшенія церковнаго вопроса, предлагаемаго нынѣ А Гусевымъ, В, Керенскимъ и др. (См *Хомякова*, Сочиненій т II, стр 13. 228—230 71, 72, 4 и др). Въ особенности *смѣшенію А. С Хомякова съ Гусевыми препятствуетъ его мнѣніе о невозможности вселенскаго собора впредь до устраненія раздѣленія церквей*. Впрочемъ, если угодно, можемъ имъ уступить А. Хомякова безъ всякаго ущерба Есть кромѣ Хомякова и всѣхъ, выше упомянутыхъ, „и многіе другіе“, хотя А. Гусевъ поспѣшилъ объявить мое сообщеніе объ этомъ „преднамѣренной неправдою“ (май 708, 697) имя А Хомякова съ избыткомъ покрывается именемъ Вл. Соловьева. а если этого мало—назовемъ Нещлюева, Кошелева, Востокова; точно также извѣстнымъ воззрѣніемъ по старокатолическому вопросу и сочувствіемъ старокатоличеству Болотова, Осинина, Васильева, І. Л. Янышева предполагается ихъ далеко не тождественное съ „средневѣковымъ“ рѣшеніе церковнаго вопроса. Не слишкомъ самъ вѣря въ мою „преднамѣренную неправду“, А. Гусевъ на всякій случай оставляетъ себѣ лазейку для отступленія, когда пишетъ: „Впрочемъ, если бы и дѣйствительно оказалось, что кто-нибудь изъ нихъ (и изъ другихъ) высказывалъ *неблагопріятный моему взглядъ* на отношеніе инославныхъ исповѣданій ко вселенской церкви, это доказывало бы только то, что данное лицо—малосвѣдущій и вообще незрѣлый богословъ, ибо расходится *со взглядомъ самой церкви* православной, который изложенъ и защищался мною“ (май 698) Этимъ заявленіемъ доказывается только наклонность иныхъ „зрѣлыхъ богослововъ“ смѣшивать себя съ церковью, но нисколько не устраняется препятствіе для „средневѣковаго воззрѣнія“ въ видѣ существованія „и еще другихъ“ противниковъ его. Но я не знаю, почему бы въ числѣ этихъ „и другихъ“ не дать мѣсто

Въ заключеніе всего А. Гусевъ переходитъ къ разсмотрѣнію моихъ положительныхъ доводовъ въ пользу единства христіанскихъ церквей при видимомъ ихъ раздѣленіи или существованія единаго христіанскаго міра, высказанныхъ мною въ статьѣ „О новомъ мнимомъ препятствіи къ соединенію старокатоликовъ и православныхъ“ (*Богосл. Вѣстн.* 1903, май, 144—148 и брош. 11—15, ср. *А. Гусева* „Послѣднее слово“—*Прав. Собес.* 1904, май, 709—722). Сказанное здѣсь А. Гусевымъ послужило уже мнѣ выше (гл. I) матеріаломъ для характеристики того ультраконфессіональнаго направленія въ нашемъ богословіи, которое извѣстно полною утратою идеи единства христіанскаго міра и способности воспріятія ея, и еще можетъ послужить матеріаломъ для общаго сужденія о проф А. Гусевѣ не столько какъ о „богословѣ-полемистѣ“, сколько какъ о „богословѣ-догматистѣ“, какимъ онъ является въ критикѣ идеи единства христіанскаго міра и въ аргументаціи собственнаго взгляда. Не имѣя возможности останавливаться на всѣхъ дефектахъ богословскихъ размышленій А. Гусева въ данномъ случаѣ, остановимся лишь на томъ, что болѣе отвѣчаетъ поставленной цѣли,—что лучше и нагляднѣе характеризуетъ А. Гусева, какъ „богослова-догматиста“.

Основное положеніе всѣхъ разсужденій А. Гусева, клонящихся къ отождествленію со всею наличною вселенскою Церковью только Греко-Россійской церкви съ исключеніемъ изъ ея состава западныхъ церквей, не сохранившихъ во всей

хотя бы и „какому-нибудь Стоянову“, который отнюдь ничѣмъ не хуже А Гусева, В Керенскаго и др Въ числѣ „и другихъ“ позволю себѣ оставаться и я Съ какою бы безшабашною развязностью ни третировали меня наши Гусевы и т. п „зрѣлые богословы“, хотя бы цѣлое полчище ихъ, во всякомъ случаѣ несомнѣннымъ остается слѣдующее· оглушительной брани и потоковъ грязи, направленныхъ на меня, все-таки слишкомъ недостаточно для превращенія въ ничто моего убѣжденнаго, хотя, можетъ быть, и одинокаго нынѣ голоса въ богословіи, который пока остается еще никѣмъ и ничѣмъ не опровергнутъ. Въ этомъ отношеніи г. Керенскій не имѣетъ рѣшительно никакого преимущества надъ А Гусевымъ, какъ это съ достаточною наглядностью выяснилось, думаю, уже во II—III гл предлагаемаго обозрѣнія, но еще болѣе, если угодно выяснится въ гл. IV-й, посвящаемой разсмотрѣнію спеціально мнѣ предназначеннаго высокомѣрнаго отвѣта В Керенскаго въ *Правосл. Собес.* 1904, № 3.

чистотѣ догматовъ вѣры, формулируется слѣдующимъ образомъ: истинная „церковь сама собою предполагаетъ въ своихъ членахъ *полное во всемъ* и ненарушимое *догматическое единомыслiе*. Тутъ далеко еще недостаточно сохранять вѣру только во Св. Троицу и во Христа Искупителя, а требуется исповѣдывать *всю* совокупность Богооткровенныхъ догматическихъ истинъ. *Между этими истинами нельзя, правильно говоря, различать болѣе существенныя и менѣе существенныя, болѣе важныя и менѣе важныя.* Догматическія истины, самимъ Богомъ возвѣщенныя намъ ради нашего спасенія, *одинаково существенны и важны*: божественное вѣдь нельзя оцѣнивать, какъ имѣющее *различныя* степени достоинства. Если, по словамъ Свящ. Писанія, нарушающій одну изъ заповѣдей Божіихъ попираетъ тѣмъ и остальныя (Посл. Іак. 2, 10), то и отрицающій одну изъ догматическихъ истинъ тѣмъ самымъ заноситъ дерзкую руку и на прочія". Въ приведенныхъ словахъ съ неудачною ссылкою на Іак. II, 10, гдѣ рѣчь идетъ не о догматахъ, а о единствѣ нравственнаго закона, видимъ попытку А. Гусева обосновать идею внѣшняго механическаго единства церкви, какъ „полнаго во *всемъ* догматическаго единомыслія" (вмѣсто живого единства въ разнообразіи), текстами Св. Писанія. Всѣ другія попытки въ этомъ родѣ такъ же плохи, какъ и эта; такъ, напр., ссылку на Гал. I, 8 („Если бы даже мы или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѳема"),—эту ссылку надо признать злоупотребленіемъ Св. Писанiемъ, когда ею хотятъ доказывать, что въ христіанскомъ догматическомъ ученіи все имѣетъ одинаковую важность безъ различія существеннаго отъ несущественнаго: Ап. Павелъ говоритъ здѣсь о самыхъ основаніяхъ христіанства, какъ возвѣщеннаго имъ въ Галатіи Евангелія духа и свободы, а инымъ благовѣстіемъ называетъ совершенное искаженіе Евангелія проповѣданіемъ его въ духѣ подзаконнаго іудейскаго рабства. „Полное во всемъ догматическое единомыслiе", столь механически понимаемое, какъ однообразіе, А. Гусевымъ выводится изъ понятія о церкви, какъ о Тѣлѣ Христовомъ, и о Христѣ, какъ Главѣ этого тѣла: „коль скоро церковь есть тѣло Христа, а Онъ—Глава ея, то развѣ допустимо, чтобы христіане, какъ члены тѣла Христова, противорѣчили вѣро-

ученію Главы своего? Вѣдь это было бы *величайшимъ* изъ абсурдовъ". Новое злоупотребленіе Свящ. Писаніемъ: извѣстно, что въ посланіяхъ ап. Павла ученіе о церкви, какъ о Тѣлѣ Христовомъ, какъ разъ наоборотъ, всюду служитъ средствомъ къ наглядному раскрытію истины внутренняго органическаго единства церкви,—единства въ разнообразіи! [1]).

Аргументы отъ Св. Писанія въ пользу механическаго пониманія единства церкви въ вѣрѣ чередуются у нашего „почтеннаго богослова-догматиста" съ аргументами „отъ разума". Самомалѣйшее нарушеніе догматовъ вѣры при связи ихъ съ нравственностью, разсуждаетъ А. Гусевъ, можетъ вредно отразиться на христіанской нравственности и „трудно допустить глубокую любовь ко Христу (хотя раньше строкою такая любовь допускается ..) при отреченіи отъ того или другого ученія Его" (май 712). Я не адогматистъ, но защищать такими аргументами догматы христіанства значило бы становиться на весьма скользкій путь въ апологетикѣ. А Гусеву могутъ возразить: неужели у христіанъ не было любви ко Христу до никейскаго символа вѣры? Какое отношеніе между любовью ко Христу и Filioque? и т. д. безъ конца...

Наиболѣе характеризующими А Гусева, какъ „богослова-догматиста", являются здѣсь тѣ страницы, на которыхъ онъ ополчается на ученіе о любви, какъ важнѣйшемъ и существеннѣйшемъ въ содержаніи христіанства, думая тѣмъ „службу приносити Богу" .. Догматическое правовѣріе выше любви и живой вѣры во Христа по А. Гусеву: „Несомнѣнно же", пишетъ онъ, „что и между инославными было и есть не мало людей, горячо вѣрующихъ и, повидимому, глубоко любящихъ какъ Христа, такъ и тѣхъ, кого Онъ заповѣдалъ любить Но развѣ же изъ этого слѣдуетъ, что они,

---

[1]) Само собою понятно, что отрицаніе различія между догматами по ихъ важности и дѣленія ихъ на существенные и несущественные, какое видимъ у А. Гусева, не имѣетъ за себя достаточныхъ основаній, въ доказательство чего сошлюсь на архп. *Филарета* „Православное догматическое Богословіе". Черниговъ 1864, ч 1, стр. 9—10, а подр см моего сочиненія „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія" т. II, стр 32—40 (Здѣсь разобранъ и аргументъ А. Гусева, заимствованный имъ у митр Макарія).

упорно держась своихъ заблужденій, принадлежатъ ко вселенской церкви Христовой, *обязанной* (курс. Г-ва) считать ихъ еретиками и отрицаться отъ нихъ“ (712). Болѣе рѣзкаго выраженія сущности мертваго *самодовлѣющаго догматизма* я не встрѣчалъ въ литературѣ! Въ такомъ выраженіи самодовлѣющій догматизмъ приводится къ явному абсурду.

Ученіе о любви, какъ основѣ христіанства, у А. Гусева называется.. „спинозизмомъ и толстовствомъ“! Вотъ это замѣчательное по своей крайней откровенности признаніе нашего „богослова-догматиста“, ясно показывающее намъ, съ какимъ „богословіемъ“ мы имѣемъ здѣсь дѣло: „Знакомымъ съ философіею Спинозы и съ ученіемъ Л. Толстого вѣдомо, что эти послѣдніе всю суть религіозно-нравственной жизни человѣка поставляютъ въ любви къ Богу и къ людямъ. Но мы уже видѣли, что, по ясному и категорическому заявленію о Свѣтлова, требуемому-де *его* совѣстью, любовь есть *истина истинъ христіанства* и *самое важнѣйшее* въ законѣ. А развѣ это не есть спинозизмъ и толстовство?“

Основаніе для отрицанія любви, какъ важнѣйшаго въ христіанствѣ, какъ истины истинъ его, далѣе А. Гусевъ думаетъ найти у меня же самого въ моемъ „Курсѣ апологетическаго Богословія“, гдѣ самое главное въ христіанствѣ, его сущность, я указываю не въ этомъ, а въ фактѣ явленія Бога во плоти для спасенія міра и связанныхъ съ нимъ фактахъ или, кратко говоря, въ проповѣди о Крестѣ, о Распятомъ Христѣ по Апостолу Павлу. „Этими словами новый о докторъ богословія основательно опровергъ собственную свою мысль о томъ, будто любовь къ Богу и людямъ вообще составляетъ „важнѣйшее“ въ христіанствѣ и есть истина его истинъ, а потому мнѣ нѣтъ печальной необходимости удлинять размѣры этой моей работы опроверженіемъ теперешняго взгляда о. Свѣтлова на этотъ предметъ“. И хорошо сдѣлалъ, ибо недомыслія обнаружено имъ достаточно и въ этихъ немногихъ строкахъ!

Конечно, христіанство есть благовѣстіе о явленіи Бога во плоти для спасенія міра и о всѣхъ другихъ евангельскихъ фактахъ, съ нимъ связанныхъ, а не доктрина или ученіе; но поэтому-то оно и есть религія любви, ибо во всѣхъ этихъ фактахъ дается міру совершеннѣйшее откровеніе Бога, какъ любви, и любовь Божія скрывается за всѣми

спасительными фактами евангельской исторіи или явленія Бога во плоти: *тикъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную*“ (Іоан. III, 16 ср. 1 Іо. III, 16; IV, 8—11; Рм. V, 8 и др.). Всего этого грѣхъ не понимать христіанину, тѣмъ болѣе христіанскому богослову!

Замѣчательно однако продолженіе приведеннаго мѣста изъ „Послѣдняго слова“, предназначеннаго зачеркнуть въ христіанствѣ самое главное въ немъ и устранить изъ Писанія дивный христіанскій гимнъ любви, сложенный вдохновеннымъ апостоломъ языковъ (гл. XIII-ю въ перв. посл. къ Коринѳ.). „Утрачиваетъ послѣ этого всякое значеніе и ссылка о. Свѣтлова даже на слова ап. Павла: „теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда, любовь, но любовь изъ нихъ больше“ (1 Кор. 13, 13). Вѣдь Апостолъ не могъ же противорѣчить этими словами собственному взгляду на существеннѣйшее, на важнѣйшее въ христіанствѣ“. (Выяснилось однако, что не „утрачиваетъ“...) „Значитъ“, заключаетъ нашъ богословъ-экзегетъ, „когда онъ (апостолъ) указалъ на наибольшее значеніе любви по сравненію съ вѣрою, то имѣлъ въ виду вѣру одностороннюю, холодную, не захватывающую всей души человѣка, въ особенности его сердца, не включающую въ себѣ любви къ Распятому за насъ и возлюбленнымъ Его чадамъ, исчерпывающуюся признаніемъ бытія Бога, Богочеловѣка и проч., равно какъ своекорыстными упованіями на Нихъ *(?кого?)*. Любовь больше такой лишь вѣры *(своекорыстной, холодной, ею же и бѣси вѣруютъ по Писанію)*, но христіанская вѣра уже предполагаетъ любовь, а слѣдов, не можетъ быть и рѣчи о преимуществѣ послѣдней предъ истинной вѣрою“ (стр. 720—721). Оставалось бы удивляться послѣ этого, зачѣмъ же и говорить апостолу о преимуществѣ любви надъ ложною вѣрою, но апостолъ, конечно, говоритъ не объ этомъ и не о такой вѣрѣ,—не о бѣсовской вѣрѣ, когда ставитъ ее въ одномъ ряду съ любовью и надеждою словами: „А теперь пребываютъ сіи три: вѣра (бѣсовская, добавляетъ А. Гусевъ!..), надежда, любовь; но любовь изъ нихъ больше“ (конечно, апостолъ говоритъ здѣсь о вѣрѣ, какъ органѣ христіанскаго знанія, о вѣрѣ—увѣренности Евр. XI, 1)...

Но довольно! Удивляться, разумѣется, мы ничему не бу-

демъ въ экзегетикѣ и догматикѣ А. Гусева, если сведемъ къ одному цѣлому всѣ свои впечатлѣнія отъ его богословствованія и кратко отвѣтимъ на вопросъ, что же такое представляетъ собою А. Гусевъ, какъ богословъ-догматистъ и богословъ вообще?

Проф. А. Гусевъ является представителемъ того направленія въ богословіи, которое, въ крайнюю противоположность рационализму, готово свести все христіанство къ догмѣ, какъ главному и самому существенному въ немъ, съ умаленіемъ и даже забвеніемъ христіанской любви, одушевляющей христіанскую догму и неотдѣлимой отъ послѣдней. Это—то чуждое духу евангелія направленіе въ богословіи, гдѣ спасеніе ставятъ въ зависимость не отъ живой вѣры во Христа, *дѣйствующей любовью*, какъ о томъ учитъ Евангеліе, а отъ буквы вѣры безъ ея животворящаго духа или отъ исповѣданія опредѣленнаго списка истинъ (иногда даже холодными устами и лживымъ сердцемъ), въ зависимость отъ знанія, полнаго знанія „всѣхъ тайнъ“ вѣры (1 Кор. XIII, 2) [1]..

Проф. А. Гусевъ возмнилъ о себѣ, какъ именно о „богословѣ-догматистѣ“, чѣмъ онъ не былъ и не могъ быть,—и это имѣло роковое значеніе для старокатолической полемики его. Занятія Гусева собственно догматическимъ богословіемъ не пошли далѣе введенія въ догматическое богословіе и опредѣленія догмата, остановились на порогѣ науки, и дальнѣйшему успѣху ихъ препятствовало выше указанное обстоятельство: полная зависимость проф. Гусева отъ готовыхъ образцовъ богословія, его несамостоятельность въ этой области. Приговоръ себѣ, какъ православному богослову-догматисту, проф. Гусевъ, самъ не замѣчая того, произноситъ тамъ, гдѣ доказываетъ свое право „на одно изъ первыхъ мѣстъ (здѣсь) въ ряду русскихъ богослововъ“ похвальными отзывами о его статьяхъ по старокатолическому вопросу въ.. *іезуитской* печати,—въ *Bessarione* 1902 и *Civilta Cattolica* 1903! Такъ угодилъ іезуитамъ нашъ мнимый богословъ-догматистъ „ниспро-

[1]) Нѣтъ надобности здѣсь въ болѣе подробной характеристикѣ этого богословскаго направленія. вниманія ему не мало удѣлялось на страницахъ моихъ сочиненій. (См напр „Идея Царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія. Богословско апологетическое изслѣдованіе“, стр. 253—262, 282—284, 368—375, 434—435, особ. 371—373; „Курсъ апологетич. богословія“ 273).

верженіемъ возраженій противъ православнаго (?) ученіе объ Евхаристіи, дѣлаемыхъ съ естественно-научной и философской точекъ зрѣнія“ (апрѣль 566—567)! Поистинѣ ничего не можетъ быть болѣе компрометирующаго репутацію православнаго богослова-догматиста такой похвалы усердію въ защитѣ транссубстанціаціи! Вмѣстѣ съ тѣмъ эта похвала въ истинномъ свѣтѣ рисуетъ намъ „строгую православность“ нашихъ охранителей, которую они считаютъ своимъ особымъ преимуществомъ и чуть ли не монополіею.

Упаси насъ Боже отъ іезуитскихъ похвалъ и рекомендацій!

Отрицательное рѣшеніе старокатолическаго вопроса мы встрѣчаемъ на страницахъ другого академическаго органа, *Трудовъ Кіевской Духовной Академіи*, и потому сказанное здѣсь, хотя бы плохо и мимоходомъ, мы должны разсмотрѣть „въ уваженіи къ мѣсту“, при которомъ легко за голосъ науки сходитъ и то, что ничего общаго не имѣетъ съ наукою.

На послѣднихъ страницахъ небольшой полемической замѣтки *Z.* „Вынужденное слово“ (*Труды Кіев. дух. акад. № 3*), обращаетъ на себя вниманіе заявленіе *Z.* о томъ, что какіе то „наши видные авторитетные богословы (и при томъ— „всѣ“), разъяснили, что ученіе старокатоликовъ о церкви заключаетъ „серьезныя неправильности“, не есть православное ученіе, а о. Свѣтловъ, вопреки имъ (какая, подумаешь, дерзость!), всячески усиливается доказать, что это ученіе не заключаетъ въ себѣ ничего неправославнаго“. Характерно для самодовольно почивающихъ на рутинѣ обнаруженное здѣсь у *Z.* стремленіе отдѣлываться отъ живыхъ вопросовъ, вызываемыхъ жизнью и еще не нашедшихъ пока своего разрѣшенія, какъ старокатолическій вопросъ, путемъ скорѣйшей сдачи ихъ въ архивъ, какъ дѣлъ рѣшенныхъ, чтобы обезпечить себѣ идиллію безмятежнаго почиванія на рутинѣ. Далѣе не находимъ у *Z.* ничего интереснаго даже и въ этомъ родѣ, кромѣ развѣ сообщенія разныхъ ужасовъ объ о. Свѣтловѣ, повергающемъ букву *Z.* въ изумленіе и негодованіе и своимъ обсужденіемъ старокатолическаго вопроса „вопреки всѣмъ (?) нашимъ виднымъ авторитетнымъ (?) богословамъ“ (слѣдовало бы удивиться и мнѣ...), и частными своими взглядами при этомъ. Сообщается: „Какой грубый реалистъ о. Свѣтловъ!“—„Это уже верхъ протестантскаго глубокомыслія!“

Эти и подобныя сообщенія дѣлаются вслѣдъ за выписками изъ моей статьи „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“, хотя они не вытекаютъ изъ выписокъ и совершенно остается непонятно въ томъ или иномъ случаѣ, чѣмъ собственно напуганъ г. *Z.*, такъ напр., совершенно неизвѣстно, въ чемъ собственно усмотрѣнъ имъ у меня „верхъ протестантскаго глубокомыслія“, или что же такое здѣсь именно его „это“?! Повидимому, испугомъ здѣсь парализованъ даръ членораздѣльной рѣчи и потому спокойное разъясненіе дѣла замѣнено невразумительными восклицаніями и крикомъ. Лихой наѣздъ господина *Z.* въ область старокатолическаго вопроса сопровождается, конечно, попутнымъ, впопыхахъ, искаженіемъ тамъ и сямъ моихъ мыслей, о чемъ для читавшихъ мою статью и говорить не стоитъ, и завершается сообщеніемъ о необыкновенной слабости моихъ возраженій еписк. Ямб. Сергію и объ „усиленіи“ ихъ „внушительной ссылкой на свое докторство“. Это сообщеніе не сопровождается уже никакою выпискою изъ моей статьи, чего г. *Z.* не могъ сдѣлать, вѣроятно, вслѣдствіе необычайно фантастическаго характера своего сообщенія (мартъ, стр. 457).

Впрочемъ, въ замѣткѣ *Z.* старокатолическій вопросъ не самъ по себѣ послужилъ предметомъ неблагосклоннаго его вниманія (какое ему дѣло до старокатоличества?), а лишь какъ поводъ показать, какъ „отражаются указанныя нами раньше (въ этой замѣткѣ) черты богословствованія о. Свѣтлова“. Но и къ моему „богословствованію“ вниманіе *Z.* слѣдуетъ назвать также случайнымъ: „Слово“ *Z.*, носящее замѣтно редакціонный характеръ, попросту говоря, вынуждено лишь желаніемъ „продернуть“ о. П. Свѣтлова за то, что, какъ оказалось, „о. П. Свѣтловъ не принадлежитъ не только къ почитателямъ, но и къ читателямъ нашего академическаго органа“ (454), и тѣмъ опровергнуть его „дурное“, но вѣрное мнѣніе о журналѣ, мимоходомъ высказанное имъ, что „журналъ этотъ извѣстенъ большинству духовныхъ читателей только мѣстомъ своего изданія и выдающеюся мертвенностью среди другихъ, сродныхъ ему, духовныхъ журналовъ“ (*Богосл. Вѣстн.* 1904, янв., стр. 35—36). При этомъ, не желая обидѣть возможныхъ „почитателей“ даже такого журнала, я не назвалъ его, и все-таки вызвалъ негодующую брань... виноватъ—„слово“! Чувствительность редакціи Тру-

довъ К Д. Ак. къ нѣсколькимъ правдивымъ моимъ словамъ о нихъ тѣмъ болѣе неожиданна и непонятна, что въ нихъ я высказалъ сложившійся объ этомъ журналѣ взглядъ въ духовной средѣ, слѣдящей за печатью, и этотъ взглядъ нашелъ себѣ выраженіе въ самой духовной печати и, слѣдов.. сказанное мною не было ни для кого секретомъ и новостью для самого журнала. Могу подтвердить это ссылкою на отзывъ о журналѣ, помѣщенный въ годичномъ „Обзорѣ журналовъ“ въ *Странникѣ* 1899, декабрь, стр. 758—759, гдѣ сказано. пожалуй, немного побольше, чѣмъ у меня. Здѣсь мы читаемъ, между прочимъ: „Намъ остается разсмотрѣть содержаніе еще двухъ академич. журналовъ: „Трудовъ Кіев. Дух. Акад“ и „Прав. Собес.“ Что касается перваго изъ этихъ журналовъ, то онъ, безспорно, за настоящій годъ побилъ рекордъ скуки и мертвенности между всѣми духовными журналами. Вотъ статьи, напечатанныя въ немъ“,—и далѣе обозрѣватель свой списокъ статей съ именами, большею частію, постоянныхъ и главныхъ сотрудниковъ журнала (П. Линицкаго, Д. Богдашевскаго, П. Пѣвницкаго, свящ. Н. Стеллецкаго, свящ. Ѳ. Титова и др.) заканчиваетъ: „во всякомъ случаѣ, трудно представить, чтобы такой подборъ статей могъ кого-нибудь изъ обыкновенныхъ смертныхъ заставить интересоваться журналомъ“. Такъ „неприлично писали“ объ этомъ журналѣ другіе и при томъ раньше еще меня, и потому, мнѣ кажется, „Вынужденное слово“ *Z.* ничѣмъ не вынуждено, кромѣ излишняго самомнѣнія и непонятной чувствительности почему-то именно къ моему слову, совсѣмъ не одинокому даже въ печати [1]).

---

[1]) Такъ какъ я лишь въ слабой формѣ выразилъ всѣмъ извѣстное мнѣніе о журналѣ, то всѣ дальнѣйшія мѣропріятія здѣсь къ возстановленію репутаціи журнала, напр наименованіе моего мнѣнія лишь „дурною инсинуаціей“, „вылазкою“ съ моей стороны, нельзя признать достигающими цѣли Поэтому не достигаетъ цѣли также двоякое объясненіе „инсинуаціи, неприличной вообще, тѣмъ болѣе о. П. Свѣтлову“, даваемое въ слѣдующихъ строкахъ, предназначенныхъ служить образцомъ „приличія“ и кстати правдивости. „Не тѣмъ ли вызвана инсинуація, что наше академическое братство не проситъ и не желаетъ участія въ своемъ органѣ мѣстнаго своеобразнаго богослова, считающаго себя едва ли не выше другихъ русскихъ богослововъ, пріобрѣтшихъ заслуженный авторитетъ, и такъ пренебрежительно въ своихъ статьяхъ относящагося къ нимъ?“ По происшедшему въ 1898 году г. *Z* хорошо знаетъ, однако, что

Болѣе мотивировано отрицательное рѣшеніе старокатолическаго вопроса въ другой статьѣ *Трудовъ Кіевской Духовной*

дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ именно относительно редакціи „нежелающей участія“ въ своемъ органѣ „мѣстнаго богослова“, и относительно этого послѣдняго, мечтающаго, значитъ, объ участіи въ немъ (относительно „братства“ мы не освѣдомлены), а потому, сознавая, что даетъ объясненіе не совсѣмъ складное, добавляетъ къ этому еще другое и отрицаетъ его этимъ другимъ объясненіемъ, по которому „инсинуація мѣстнаго богослова“ вызвана тѣмъ, что „ему несимпатично строго-православное направленіе, котораго всегда держался и держится нашъ журналъ, при которомъ въ немъ не могли бы найти мѣста статьи, подобныя напечатанной въ декабрьской книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за прошлый годъ и январской за нынѣшній годъ подъ заглавіемъ: „Идея царства Божія въ русскомъ богословіи“, болѣе годной для *Новаго Пути*, чѣмъ для академическаго органа“ (453) Оказывается, такимъ образомъ, что мѣстный своеобразный богословъ мечтаетъ о высокой чести и счастіи сотрудничать въ органѣ, который ему не нравится! Очевидно, *Z* зарапортовался Кстати сказать, что не нравится мнѣ въ журналѣ, это вѣдь ясно выражено въ моемъ отзывѣ о немъ, и потому не зачѣмъ было пускаться въ догадки Кромѣ того, не только мнѣ, но и никому не можетъ нравиться также притязаніе журнала подвергать сомнѣнію православіе лицъ, не состоящихъ подписчиками и усердными читателями его (ср стр. 454); не нравится стремленіе журнала оградить себя отъ критики чѣмъ-то въ родѣ отождествленія себя съ самимъ православіемъ.— Забывая, что мнѣнія читателей о журналахъ создаются не словесными рекламами, а дѣломъ, *Z* (или что то же „журналъ“) хочетъ поправить дѣло самовосхваленіемъ (стр. 453—454).—указаніемъ на пріобрѣтенную журналомъ „почетную ученую извѣстность“, на „превосходное достоинство работъ“ въ немъ и т п, а немертвенность и, должно быть, также православность журнала думаетъ доказать отсутствіемъ въ немъ рѣчей объ о Петровѣ (слѣдовало бы еще прибавить—и о Вл Соловьевѣ, даже по смерти его, когда самые каменные и полумертвые заговорили о немъ), молчаніемъ „о строгости современной духовной цензуры“, „о необходимости, съ точки зрѣнія идеи царства Божія, учредить при университетахъ богословскіе факультеты!“ Спрашивается, какое отношеніе имѣютъ къ православію эти вещи и что же собственно такое здѣсь разумѣютъ подъ именемъ православія?! То ли, что слѣдуетъ разумѣть?. Старокатолическое ученіе о Церкви здѣсь назвали неправославнымъ (стр 455), но послѣ сказаннаго видно, чего стоитъ этотъ приговоръ. Видно, слѣдов, еще и то, что моя маленькая остановка на „Вынужденномъ словѣ“ *Z* не была въ концѣ концовъ простымъ отступленіемъ въ статьѣ, посвященной старокатолическому вопросу. надо было познакомиться съ тѣми, которые поспѣшили сдать въ архивъ старокатолическій вопросъ, какъ дѣло рѣшенное и при томъ—не въ пользу старокатолицизма. А выгода отъ этого та, что насъ, можетъ быть, не осудятъ, если мы не будемъ когда-нибудь въ другой разъ заниматься ихъ мнѣніями Не стоитъ.

Академіи 1904, № 2, стр. 167 — 196: *проф. Д. И. Богдашевскаго*. „О церкви. (По поводу современныхъ религіозныхъ запросовъ). Чтеніе, предложенное въ публичномъ собраніи Кіевскаго религіозно-просвѣтительнаго Общества, 19 декабря 1903 г. Разъясненіемъ сложнаго „вопроса о Церкви“ съ самыхъ главныхъ и существенныхъ его сторонъ авторъ имѣетъ цѣлью удовлетворить „преимущественно современные нужды и запросы“, хотя самое внимательное чтеніе статьи все-таки не открыло мнѣ, какіе запросы имѣются въ виду статьею г. Богдашевскаго „О церкви“ и какимъ вообще образомъ эта статья могла бы идти навстрѣчу „современнымъ нуждамъ и запросамъ“.

Статья проф. Д. Богдашевскаго распадается на четыре главы. Въ главѣ I-й (167—175) устанавливается понятіе о Церкви и указываются вытекающія изъ него существенныя свойства Церкви, при содѣйствіи особенно А. С. Хомякова и О. Е. Аквилонова. Гл. II-я (176 — 186), центральная въ статьѣ, рѣшаетъ главный вопросъ статьи, гдѣ же теперь Церковь, понятіе о которой дано въ 1-й главѣ? На поставленный вопросъ дается ясный отвѣтъ: „Православная Греко-Россійская Церковь есть въ настоящее время единственная носительница и выразительница церкви вселенской“, католичество же и протестантство находятся внѣ церкви (183). Такое рѣшеніе вопроса главнымъ образомъ утверждается на „прекрасныхъ словахъ нашего замѣчательнаго свѣтскаго богослова А. С. Хомякова“, съ благоговѣніемъ приводимыхъ статьею (176—177), какъ приводятся слова Св. Писанія, безъ малѣйшаго намека на критическое къ нимъ отношеніе. Вообще поставленный вопросъ о наличной вселенской церкви и отношеніи къ ней западныхъ христіанскихъ обществъ рѣшается главнымъ образомъ при помощи А. С. Хомякова, подъ всецѣлымъ его вліяніемъ, съ полнымъ и беззавѣтнымъ усвоеніемъ его далекихъ отъ совершенства воззрѣній по вопросу о взаимномъ отношеніи западныхъ и восточныхъ церквей другъ къ другу и къ Церкви вселенской, о причинахъ раздѣленія церквей и т. д. (177, 179 и др.). „Элементы истины въ католичествѣ, конечно, есть“, пишетъ авторъ о католицизмѣ, „существуетъ и благодать таинствъ, но полною истиною оно не владѣетъ. Если католичество можно назвать Церковью, то во всякомъ случаѣ не въ раскрытомъ

нами Апостольскомъ значеніи этого слова, гдѣ Церковь *есть столпъ и утвержденіе истины* (1 Т. III, 15. Т. 3. 15)". Изъ приведенныхъ словъ проф. Д. Богдашевскаго видно, что его отрицательный приговоръ надъ католичествомъ, какъ незаслуживающимъ наименованія церкви въ собственномъ смыслѣ (177 ср. 185), основанъ, какъ и у проф. В. Керенскаго, на недозволительномъ смѣшеніи разныхъ понятій: понятія о церкви вселенской и понятія о частной помѣстной церкви, къ которой не можетъ имѣть полнаго примѣненія сказанное въ 1-й главѣ статьи г. Богдашевскаго, гдѣ раскрывается понятіе именно о вселенской церкви. Только вселенская церковь, конечно, а не помѣстная можетъ быть *столпомъ и утвержденіемъ истины*, и потому приговоръ статьи надъ католичествомъ теряетъ всякое значеніе. „Что протестантство не есть церковь, а только христіанское исповѣданіе, это, думаетъ г Богдашевскій, не требуетъ и доказательствъ" (въ чемъ, какъ мы видѣли, онъ ошибается), но все-таки доказательство приводитъ, хотя и плохое,—упомянутую уже и разсмотрѣнную нами въ своемъ мѣстѣ ссылку на Вл. Соловьева, тремя строками примѣчанія (179)! Впрочемъ, добавляетъ къ этому еще кое-что и изъ А. С. Хомякова (178—179).

Доказательствомъ вселенскости Греко-Россійской Восточной церкви служитъ по автору не только то, что въ ней есть (вѣрность догматическому ученію древней Церкви), но также и то, чего въ ней нѣтъ, что по крайней мѣрѣ не наблюдается въ наличной церковной дѣйствительности и представляется только *идеаломъ*, когда г. Богдашевскій за Хомяковымъ повторяетъ, что Восточная церковь есть единство въ разнообразіи, что она „сохраняетъ въ себѣ начало соборности", что въ ней нѣтъ „бездушнаго формализма" и т. п. (181—182). Истинность Восточной церкви доказывается далѣе признаніемъ чистоты ея ученія самими западными христіанами, напр. епископомъ Графтономъ (180, 186 — 187) и старокатоликами (182). Однако признаніе „правды и истины православія" западными христіанами никакъ еще не можетъ служить доказательствомъ или опорою средневѣковаго воззрѣнія, усвоеннаго статьею г. Богдашевскаго, чего онъ совсѣмъ не замѣчаетъ. Въ противномъ случаѣ, старокатолики, еписк. Графтонъ и др. западные христіане не замедлили бы

присоединиться къ преосв. Сергію, проф. Д. Богдашевскому, А. Гусеву, В. Керенскому и др. и сказать: „да, всѣ мы, западные, внѣ церкви, потому что церковь только увасъ однихъ".

Гл. III статьи „О церкви" (186—193) обосновываетъ главное положеніе статьи о тождествѣ Греко-Россійской церкви со вселенскою путемъ отрицательнымъ, разборомъ различныхъ обычныхъ возраженій или обвиненій противъ „нашей церкви" (четырехъ именно),—что 1) церковь находится у насъ въ полной зависимости отъ государства, 2) живетъ только загробнымъ идеаломъ и не оказываетъ воздѣйствія на общественную жизнь, 3) стѣсняетъ свободу научнаго изслѣдованія и 4) погрузилась въ обрядъ или обрядовую сторону (187—193). Всѣ эти обвиненія устраняются голосомъ Графтона (?!), особенно же Хомякова (по пункту 1-му), розовымъ цвѣтомъ очковъ автора, созерцающаго чрезъ нихъ вселенную, или же, для большаго спокойствія, „совершеннымъ закрытіемъ глазъ" передъ печальной дѣйствительностью (189),—и подъ его перомъ принимаютъ видъ простыхъ нареканій на церковь ей враждебныхъ людей, сущимъ вздоромъ. Все у насъ оказывается благополучно, и что, напр., у насъ „не стѣсняютъ свободы изслѣдованія въ чисто научной области, это (г. Богдашевскій) считаетъ излишнимъ и доказывать". (Конечно, это было бы напраснымъ трудомъ!...) Оказывается, у насъ благословляется „всякое такое изслѣдованіе, *но только бы оно не* плодило невѣрія"... *Но только бы!..* Чудесныя очки носитъ г. Богдашевскій, все окрашивающія въ розовый цвѣтъ, которымъ никакое *но* и *только бы* нипочемъ!

Въ концѣ концовъ, я долженъ признать III-ю главу самою интересною во всей статьѣ проф. Д. Богдашевскаго: кто знаетъ, можетъ быть онъ именно здѣсь идетъ навстрѣчу „современнымъ нуждамъ и запросамъ" путемъ ... отрицанія ихъ?! Это если и не способно сообщить духъ жизни журналу, то по крайней мѣрѣ очень оригинально! Что касается IV-ой главы (193—195), то она, можетъ быть, присоединена къ статьѣ, какъ дополненіе къ гл. III, и указаніемъ двухъ сторонъ въ церкви — объективной, Божественной, и субъективной или человѣческой, назначена объяснить возможность несовершенствъ или условныхъ свойствъ въ церкви. Впрочемъ, не знаю...

Упоминаніе о старокатоликахъ даетъ автору случай высказать или, лучше, воспроизвести полностью взглядъ, высказанный другими по старокатолическому вопросу (преосв. Сергіемъ, проф. В. Керенскимъ, А. Гусевымъ), съ повтореніемъ здѣсь ихъ аргументовъ въ пользу „пріобщенія старокатоликовъ къ Церкви вселенской“ совершеніемъ надъ ними чина „присоединенія“ (182, 184), со ссылкою на моск. митр. Филарета въ подкрѣпленіе вышеизложеннаго взгляда на католичество и съ рекомендаціей статьи проф. В. А. Керенскаго „Кто виноватъ“ для опредѣленія взгляда митр. Филарета по послѣднему вопросу! (185). Но кой-гдѣ г Богдашевскимъ сказано и „свое слово“ (на этотъ разъ также ничѣмъ не „вынужденное“...),—тамъ, гдѣ онъ, не называя меня, бросаетъ камешки въ мой огородъ, по поводу моей статьи „О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ“. Разсужденія въ ней о невидимомъ единствѣ Церкви или существованіи единаго христіанскаго міра при видимомъ раздѣленіи частныхъ церквей Запада и Востока, „полагаемъ, весьма не основательны“, заключаетъ ихъ краткое изложеніе г. Богдашевскій (183). Давая далѣе образецъ намъ основательности сужденій, г. Богдашевскій ограничивается только тѣмъ, что противопоставляетъ мнѣ нѣсколько голыхъ положеній, взятыхъ напрокатъ у другихъ (у А. Гусева и еписк. Сергія: см. стр. 184), и изрекаетъ надъ моимъ взглядомъ и надо мною слѣдующій приговоръ: „Это своего рода *уступка времени*, *стремленіе поддѣлаться подъ разные вкусы*“... Какимъ образомъ „это“ можетъ быть „уступкою времени“, когда высказываемый мною взглядъ раздѣлялся ранѣе людьми не нашего времени, какъ митр. моск. Филаретъ, кіевск. митр. Платонъ, препод. Серафимъ Саровскій, и прочими, которыми мы не мало занимались выше? Какому времени видитъ здѣсь уступку г. Богдашевскій въ воззрѣніи, искони присущемъ православной русской церкви? Какимъ образомъ взглядъ мой, весьма опредѣленно высказанный мною, даже въ рѣзкой противоположности другимъ взглядамъ, можетъ говорить о моемъ „стремленіи поддѣлываться подъ *разные* вкусы“?! Хорошо-ли ни съ того ни съ сего, безъ всякихъ основаній, третировать тѣ или иные взгляды, какъ „поддѣлку подъ разные вкусы“ и „уступку времени“, когда естественнѣе принимать ихъ за выраженіе

личныхъ убѣжденій авторовъ? Почему непремѣнно „уступка“ и „поддѣлка“?! Развѣ г. Богдашевскій совсѣмъ не знаетъ потребности быть въ согласіи лишь съ истиною и согласіе съ нею предпочитать вкусамъ и всѣмъ выгодамъ? Но г Богдашевскій не удовольствовался еще всѣмъ сказаннымъ и продолжаетъ: „это какой-то религіозный *индифферентизмъ*, или *релятивизмъ*, подобный такъ распространенному теперь философскому релятивизму“ (184). Все это страшныя, должно быть, вещи, особенно какой-то этотъ „философскій релятивизмъ“ (?!), съ которымъ проф. Д. Богдашевскій несомнѣнно связываетъ бранный смыслъ, какой усвоенъ другимъ разнымъ измамъ, въ родѣ фанатизма, бурсацизма, обскурантизма!.. Очевидно, „релятивизмъ“ бранное слово и г. Богдашевскій ругается.

Есть однако здѣсь вещь, достойная обратить на себя вниманіе. Г. Богдашевскій, слишкомъ легкомысленно обращающійся съ обвиненіемъ авторовъ въ „стремленіи поддѣлываться подъ вкусы“ и дѣлать „уступки времени“, имѣетъ себѣ нѣкоторое оправданіе въ укоренившемся обычаѣ злоупотреблять однимъ текстомъ изъ Св. Писанія: „не сообразуйтеся вѣку сему“. Этимъ текстомъ любятъ оправдывать иные богословы внѣвременное и неподвижное стояніе богословія на одномъ мѣстѣ. Словомъ Божіимъ однако запрещается только суетная погоня за вѣкомъ, за новизною, но не вниманіе къ знаменіямъ времени, съ которыми необходимо сообразоваться всѣмъ христіанамъ и богословамъ въ частности. Нельзя ограниченному временемъ пренебрегать временемъ. Во времени и Богъ совершаетъ дѣло Свое, во времени осуществляются предвѣчныя предначертанія и планы Божественнаго Провидѣнія и надъ *вѣкомъ симъ* невидимо рѣетъ *вѣкъ будущій*. Въ этомъ смыслѣ возможно и обязательно внимательное отношеніе и къ *вѣку сему*, къ *своему времени*, въ противномъ случаѣ, мы навлечемъ на себя нареканіе, о которомъ говоритъ намъ слово Божіе: Лк. XII, 56 и Мѳ. XVI, 3; Лук. XIX, 44 ср. прор. Іерем. VIII, 7 и Еккл. VIII, 5.

Нѣкоторые долгими размышленіями и наблюденіями надъ знаменіями времени, и въ ихъ числѣ и я, приведены нынѣ къ убѣжденію, что есть нѣчто хорошее и въ нашемъ времени, съ чѣмъ не грѣхъ сообразоваться намъ. На ряду съ

упадкомъ христіанской вѣры внимательному наблюденію нынѣ даетъ себя знать все усиливающійся ростъ христіанской совѣсти и ума въ ширину и глубину; все серьезнѣе и глубже становятся нравственные и религіозные запросы, глубже и всестороннѣе пониманіе христіанства. Наблюдается явное желаніе снова видѣть въ христіанствѣ живую нравственную силу, а не мертвую доктрину, а въ церкви, носительницѣ христіанства, не музей церковныхъ древностей, а живую и дѣйственную силу свѣта и добра во всемъ мірѣ, въ обществахъ и народахъ такъ же, какъ внутри душъ отдѣльныхъ лицъ. Наше время справедливо поэтому уже не удовлетворяется немощнымъ порожденіемъ школьно-богословской мысли, выдаваемымъ за христіанство, ибо въ этомъ хиломъ порожденіи схоластическаго богословія истинное христіанство, Божія сила и Божія премудрость, замѣняется его противоположностью, гдѣ христіанство является во всей немощи и безсиліи человѣческаго слова и мысли, заморенной въ пустыняхъ метафизики, мышленія безъ мыслей, и искалѣченной упражненіями въ пустомъ извитіи словесъ. Хорошее нашего времени есть движеніе отъ ложнаго христіанства къ истинному христіанству, къ Евангелію, къ Самому Христу, движеніе безсознательное, но глубокое въ массѣ, сознательное въ мыслящихъ людяхъ и въ богословіи, съ гиперболическою и патологическою формою его здѣсь по временамъ и по мѣстамъ (раціонализмъ, ричліанизмъ). Отрицаніе *догматовъ* христіанства—лѣвая крайняя этого движенія, а отрицаніе *догматизма*—правая. Послѣднее именно и есть то самое хорошее нашего времени, чему „уступка“ была бы повиновеніемъ слову Божію, требующему вниманія къ знаменіямъ времени въ особенности отъ претендующихъ на роль руководителей въ христіанской жизни и вѣрѣ. Особенно не простительно было-бы проглядѣть истинные „запросы и нужды времени“ тѣмъ, которые, какъ г. Богдашевскій, думаютъ идти навстрѣчу имъ и увѣряютъ, что ихъ имѣютъ въ виду. Изъ вышесказаннаго вытекаетъ: г. Богдашевскій ошибается въ этомъ. Какъ оказалось, о „современныхъ нуждахъ и запросахъ“ нашего общества проф. Богдашевскій знаетъ не больше обитателей Марса.

Вотъ все то, что я счелъ долгомъ сказать по поводу общаго приговора г. Богдашевскаго надъ моимъ взглядомъ по

церковному вопросу и надо мною самимъ, какъ писателемъ. Остается сказать нѣсколько словъ о неблагосклонномъ вниманіи его къ отдѣльнымъ мѣстамъ моей статьи („О новомъ мнимомъ препятствіи къ единенію старокатоликовъ и православныхъ"). Такихъ мѣстъ оказалось два.

Незаявившій себя, какъ видѣли, особою основательностію сужденій по старокатолическому и церковному вопросамъ, г. Богдашевскій тѣмъ не менѣе поражается „неосновательностію" тѣхъ, которые говорятъ, что хананеянка, евангельскій сотникъ и разбойникъ оправданы, хотя не могли принести Христу полнаго исповѣданія „догматовъ христіанскихъ [1]). Какая неосновательность въ разсужденіяхъ!.. Стоя на такой точкѣ зрѣнія нужно послѣдовательно вывести заключеніе, что членомъ церкви Христовой можно содѣлаться и безъ крещенія, ибо ни хананеянка, ни разбойникъ, ни евангельскій сотникъ крещенія не принимали" (184—185). Я думаю, что такое именно заключеніе о возможности сдѣлаться членомъ церкви безъ крещенія какъ разъ обязательно для способнаго къ элементарному логическому мышленію: такая возможность прямо слѣдуетъ изъ примѣра особенно „благоразумнаго разбойника", вошедшаго въ царствіе Божіе безъ крещенія. Она извѣстна должна быть проф. Богдашевскому и изъ уроковъ по церковной исторіи (напомнимъ мученическое „крещеніе кровью"...). Неосновательность тутъ была-бы лишь въ томъ случаѣ, если бы приведенными примѣрами я хотѣлъ доказать ненужность крещенія, или же полнаго исповѣданія вѣры. Изъ приведеннаго примѣра слѣдуетъ однако только то, что 1) въ тѣхъ случаяхъ, когда тѣ или иные *не могли-бы* принять св. крещенія, или же принести полнаго исповѣданія догматовъ христіанства, но повергнули бы къ ногамъ Христа всю свою душу, путемъ живой вѣры въ Него, спасеніе возможно было бы и безъ крещенія, и безъ внѣшняго исповѣданія всѣхъ истинъ вѣры и что 2), слѣдовательно, живая спасительная вѣра, требованіе которой для

---

[1]) Въ подлинникѣ говорятъ: „Христосъ спасаетъ или даетъ жизнь разбойнику на крестѣ, отпускаетъ со словами мира и оправданія хананеянку, сотника, грѣшницу и многихъ другихъ, о которыхъ повѣствуютъ намъ евангелія,—всѣхъ тѣхъ, которые не могли принести Христу полнаго исповѣданія догматовъ христіанства, но повергнули къ ногамъ Его всю свою душу". *(О новомъ мнимомъ препятствіи*, стр. 14).

всѣхъ ищущихъ спасенія ясно поставлено въ Новомъ Завѣтѣ, выше того и другого и безусловно всегда необходима.

„Нельзя переносить на Церковь то, что относится къ отдѣльнымъ ея членамъ. Есть христіане болѣе совершенные и менѣе совершенные, болѣе здоровые и менѣе здоровые, но нѣтъ церкви здоровой и нездоровой, болѣе совершенной и менѣе совершенной. Сказать: „церковь заблуждающаяся", значитъ высказать явно противорѣчивое сужденіе, ибо Церковь, по словамъ Апостола, есть *столпъ и утвержденіе истины*. Можно заблуждаться *въ церкви*, т. е. члены ея могутъ впадать въ заблужденіе, но церкви заблуждающейся нѣтъ, какъ не существуетъ и церкви грѣшной" (184). Приведенными словами мнѣ запрещается сдѣланное мною примѣненіе сравненія ап. Павла вѣрующихъ съ членами тѣла, а церкви съ тѣломъ (въ 1 Кор. X, 14—21) къ частнымъ церквамъ Востока и Запада для уясненія ихъ взаимнаго отношенія и положенія въ церкви вселенской и, вѣроятно, относится къ стр. 12-ой цитов. брошюры: „Въ восточной половинѣ церковь, милостію Божіею, сохранилась болѣе вѣрною Христу и Его ученію, а въ западной—менѣе. Посему восточная церковь въ великомъ Тѣлѣ Вселенской Церкви является членомъ или частью сильнѣйшею, благороднѣйшею, благообразнѣйшею, здоровою (1 Кор. X, 22—26), а западная церковь слабою, менѣе благородною и менѣе здоровою частью вселенской Церкви. Пусть восточная половина будетъ глазомъ, а западная ухомъ въ цѣломъ Тѣлѣ Христовомъ; но неужели ухо уже не будетъ принадлежать къ тѣлу, потому что оно не глазъ, и нога—потому, что она не рука (1 Кор. X, 14—21)"?! Откуда слѣдуетъ запрещеніе г. Богдашевскаго апостольское сравненіе примѣнять къ помѣстнымъ церквамъ, этимъ частямъ вселенской церкви? Оно объясняется прежде всего общимъ у г. Богдашевскаго съ В. Керенскимъ смѣшеніемъ помѣстной церкви со вселенской Церковью, о недозволительности котораго не мало говорилось раньше въ предлагаемомъ трудѣ; съ другой стороны, запрещеніе это объясняется незнакомствомъ г. Багдашевскаго съ подлежащею богословскою литературою, гдѣ мы видимъ примѣры примѣненія апостольскаго сравненія къ церквамъ и выраженія, съ нашей точки зрѣнія, не заключающія самопротиворѣчія, какъ: „заблуждающаяся церковь", „не вполнѣ истинная церковь"

(въ „Разговорѣ“ моск. митр. Филарета). II въ *Катихизисѣ* помѣстныя церкви называются „великими членами единаго тѣла Церкви Вселенской“ (чл. IX, вопр. 10), чѣмъ дозволяется примѣненіе къ нимъ апостольскаго сравненія. Смѣшеніе Вселенской церкви съ помѣстными церквами Катихизисомъ, слѣдов., безусловно воспрещается (ср. вопр. 20). Д. Богдашевскій увѣряетъ, что онъ „вчитался въ *Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ*“ (185). Но еслибы онъ еще получше „вчитался“ въ это сочиненіе моск. святителя и при томъ безъ руководства г. Керенскаго, то, я думаю, онъ, можетъ быть, исцѣлился бы немного отъ недуга смѣшенія такихъ различныхъ понятій, какія обозначаются именами *Церкви вселенской* и *церкви помѣстной*... Въ отвѣтномъ посланіи церкви іерусалимской на окружное посланіе константинопольскаго патріарха Іоакима III восточныя помѣстныя церкви называются членами тѣла Христова и мысль объ органической связи между ними уясняется именно апостольскимъ сравненіемъ, примѣненнымъ къ этимъ церквамъ (*Церковн. Вѣстникъ* 1904, № 35, 1114).

Но довольно: я усталъ разъяснять слишкомъ элементарныя вещи и спѣшу къ точкѣ!

Въ своей статейкѣ „О церкви“ проф. Д. Богдашевскій преподноситъ читателямъ „средневѣковое воззрѣніе“ какъ непреложную истину, а отрицаніе этого воззрѣнія считаетъ достаточнымъ основаніемъ къ обвиненію въ религіозномъ индифферентизмѣ даже вѣрующихъ православныхъ богослововъ, въ числѣ которыхъ состою и я. Въ религіозномъ индифферентизмѣ я не повиненъ вообще, и онъ никакъ не слѣдуетъ изъ моего совершеннаго несогласія съ міросозерцаніемъ Д. Богдашевскаго, В. Керенскаго, А. Гусева и т. п.

Особенность разсматриваемой статейки г. Богдашевскаго заключается въ ея спеціальномъ назначеніи, въ силу котораго у него не только возможны были читатели, но были и слушатели: для борьбы и рѣзкой полемики съ православными вѣрующими богословами (въ статьяхъ своихъ я высказывалъ воззрѣнія моск. митр. Филарета, кіев. митр. Платона и др., какъ видѣли), со смѣлымъ предложеніемъ средневѣковаго воззрѣнія въ видѣ истины богословской науки и таковымъ же предложеніемъ отрицательнаго рѣшенія, нерѣшеннаго еще церковью и наукою, старокатолическаго во-

проса проф. Д. Богдашевскій выступаетъ передъ свѣтскимъ образованнымъ обществомъ отъ имени Кіевскаго Религіозно-Просвѣтительнаго Общества, въ публичномъ его собраніи. Не лучшели здѣсь было-бы беречь силы для болѣе подходящей цѣли, чѣмъ та, которая была поставлена чтеніемъ г. Богдашевскаго, подъ видомъ удовлетворенія „современныхъ нуждъ и запросовъ“?

IV.

Въ своей статьѣ „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ (*Богосл. Вѣстн* 1904 февр. 281—316 и брош. 1—36) я отмѣтилъ крупныя ошибки *проф. В. Керенскаго* по старокатолическому вопросу въ его сообщеніи или отчетѣ о „Пятомъ интернаціональномъ старокатолическомъ конгрессѣ и современномъ состояніи старокатолицизма. Харьковъ 1902“ (отд. отт. изъ ж. *Вѣра и Разумъ* 1902 г.) и тѣмъ вызвалъ негодующій отвѣтъ его въ *Православномъ Собесѣдникѣ* 1904, мартъ 405—456) подъ заглавіемъ: „Какъ пишетъ критику проф. П. Свѣтловъ? (Богосл. Вѣстн. 1904, февр.. Стр. 281—316. П. Свѣтловъ. Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ)“.

Отвѣтъ В. А. Керенскаго распадается по своему содержанію на двѣ части: оборонительную и наступательную.

1. Въ оборонительной части (406—425, 453—456) В. Керенскій усиливается всѣми неправдами отстоять свое фиктивное разграниченіе между „прежнимъ“ старокатолицизмомъ и „новѣйшимъ“ съ наклонностью послѣдняго къ протестантству, для котораго въ его Отчетѣ (буду такъ для краткости называть вышеупомянутую брошюру) не приведено никакихъ основаній; напротивъ, въ опредѣленіи вѣроученія старокатолической церкви нашего времени г. Керенскій сталъ на совершенно ложный путь, избравъ для этого, главнымъ образомъ, что касается именно ученія о церкви, неимѣющія оффиціальнаго значенія сочиненія *Ширмера* и старокатолическій календарь на 1903 годъ, да и здѣсь навязавъ этимъ сочиненіямъ тамъ и сямъ протестантскій смыслъ путемъ натяжекъ и другими непозволительными пріемами. Иначе г. Керенскій поступилъ въ своей спеціальной монографіи о старокатолицизмѣ, напечатанной имъ въ

1894, гдѣ въ вѣроучительномъ отношеніи старокатолицизмъ правильно представленъ имъ по символическимъ документамъ и своею близостью къ православной церкви вызвалъ лестное мнѣніе и одобреніе прежняго г. Керенскаго. Какихъ-либо неоспоримыхъ измѣненій въ старокатолицизмѣ въ вѣроисповѣдномъ отношеніи г. Керенскій не указалъ въ 1902 г. на основаніи надлежащихъ данныхъ, такъ что измѣненія совершились не внѣ г. Керенскаго, а въ немъ самомъ, въ его отношеніяхъ къ старокатоличеству въ 1894 и съ 1902 г.

Съ дѣленіемъ старокатолицизма на какой-то прежній и новѣйшій, писалъ я, какъ оно проводится въ *Отчетѣ*, нельзя соединить какой-либо понятный смыслъ. Вышеупомянутый календарь, напечатанный въ 1902 году, и книжка Ширмера 1900 (въ 1 изд.) г. Керенскимъ отнесены къ сочиненіямъ новѣйшаго старокатолицизма, но сочиненія даже одного и того же года съ книжкою Ширмера, какъ Die altkatholische Bewegung der Gegenwart отнесены къ „прежнему“ старокатолицизму. Съ этого пункта начинаются опроверженія г. Керенскаго и ему удается показать цитатами по Отчету (406—409 отвѣта), что послѣднее сочиненіе въ *хронологическомъ смыслѣ* имъ относится къ „*новѣйшимъ документамъ* старокатолицизма“, но по содержанію своему, я долженъ сказать, оно не можетъ быть названо документомъ „*новѣйшаго* старокатолицизма“: на 70—72 страницахъ отчета самъ г. Керенскій пользуется этимъ сочиненіемъ для доказательства, противъ о. А. Мальцева, того, что современный старокатолицизмъ никакъ нельзя смѣшивать съ протестантизмомъ... Впрочемъ, дѣленіе старокатолицизма на новѣйшій и прежній во всякомъ случаѣ остается произвольнымъ и пустымъ: другое дѣло, если бы г. Керенскій указалъ точныя хронологическія границы между „прежнимъ“ и „новѣйшимъ“ старокатолицизмомъ. Но можетъ ли г. Керенскій установить, съ какого года начинается „новѣйшій“ старокатолицизмъ и гдѣ кончается „прежній“,—1894-мъ годомъ или позднѣе?! Въ самомъ благопріятномъ для моего оппонента случаѣ изъ наблюденій надъ современной старокатолической литературою могъ бы быть сдѣланъ, пожалуй, только тотъ выводъ, что при существующей здѣсь свободѣ слова, на ряду съ сочиненіями вполнѣ ортодоксальными въ

богословской литературѣ старокатоликовъ можно замѣчать появленіе не вполнѣ отвѣчающихъ строгимъ требованіямъ православности. Но г Керенскому захотѣлось сказать гораздо больше—и онъ сдѣлалъ открытіе...

Главнымъ препятствіемъ къ признанію какого-либо значенія за дѣленіемъ старокатолицизма на „прежній“ и „новѣйшій“ служитъ, какъ видѣли, то, что оно опирается на неимѣющія оффиціальнаго значенія изданія (и тутъ всего на два). Но это мое заявленіе на 284 стр. г. Керенскій устраняетъ весьма остроумнымъ способомъ. Во-первыхъ, въ его передачѣ оно получаетъ тотъ смыслъ, что въ характеристикѣ современнаго старокатолицизма г. Керенскій „руководствуется *исключительно* неоффиціальными документами“, и передавая мое заявленіе, г. Керенскій даже не стѣсняется прямо утверждать, что *такъ сказано* на 284-й страницѣ, хотя тамъ ничего подобнаго не сказано и слово „исключительно“ прибавлено г. Керенскимъ! Во-вторыхъ, онъ „переводитъ глаза со страницы 284 на 285 того же академич. журнала и читаетъ у того же проф. Свѣтлова буквально слѣдующее: „ученіе позднѣйшаго старокатолицизма о церкви проф. Керенскій находитъ ясно выраженнымъ въ *оффиціальномъ* изданіи Nochmals zur Verstän digung .. Т.-е., по признанію проф. Свѣтлова, я въ своихъ сужденіяхъ о новѣйшемъ старокатолицизмѣ руководствуюсь не неоффиціальными только документами, но и оффиціальными“ (См. *Отвѣта* 409—411). Что же отсюда слѣдуетъ? Не надо слишкомъ спѣшить „переводить глаза“ съ одной страницы на другую и должно стараться читать обоими глазами. (Къ этому добавлю, что изъ оффиціальныхъ документовъ у г. Керенскаго было немного: всего только одинъ *Nochmals zur Verstandigung*, хотя онъ здѣсь выражается во множественномъ числѣ). И еще, конечно, слѣдуетъ другой выводъ: не надо злоупотреблять словами *только, исключительно, лишь* въ передачѣ чужихъ мыслей, наклонность къ чему мы отмѣтили у В. Керенскаго и раньше (во II-й главѣ). слово „лишь“ небольшое, а измѣняетъ дѣло сильно.

Господинъ В. Керенскій не находитъ затрудненій говорить объ „измышленіяхъ“ съ моей стороны, о „безцеремонномъ обращеніи съ авторами“ и его „положительно удивляетъ та безцеремонность, съ которою проф. П. Свѣтловъ обсуждаетъ находящійся у него подъ руками матеріалъ“ (*Отв.* 409, 422,

425). Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что такія рѣчи не къ лицу именно г. Керенскому.

Несомнѣнно, В. Керенскій сдѣлалъ явную ошибку, особенно непростительную для занимающихся въ области исторіи и разбора западныхъ исповѣданій, когда смѣшалъ пособіе по богословію для высшихъ учебныхъ заведеній пресловутаго Ширмера и старокатолическій календарь 1903 г. съ символическими документами старокатолицизма и по нимъ вздумалъ насъ знакомить съ вѣроученіемъ послѣдняго! Объ этомъ явномъ промахѣ, казалось бы, не стоило бы и говорить, но говорить приходится: проф. Керенскій усугубляетъ вину свою упорнымъ и энергическимъ отстаиваньемъ своей ошибки, въ чемъ онъ доходитъ до смѣшного въ своихъ разглагольствіяхъ на стр. 411—417 (какъ длинно!)... Къ сожалѣнію страницу—двѣ мы должны удѣлить и этой вещи въ статьѣ г. Керенскаго.

Катихизическое значеніе книжки Ширмера (кстати сказать, не имѣющей и обычной катихизисамъ вопросо-отвѣтной формы) доказывается, видите-ли, ея подзаголовкомъ: „Руководство къ старокатолическому религіозному обученію въ высшихъ школахъ“,—ея школьнымъ назначеніемъ служить „учебнымъ пособіемъ“ по Закону Божію,—ея названіемъ „учебною книгою“, которое даетъ ей „самъ Ширмеръ“, и употребленіемъ ея въ школахъ! Въ такомъ случаѣ всѣ безчисленныя пособія по Закону Божію въ гимназіяхъ и по Богословію въ высшихъ школахъ разныхъ Соколовыхъ, Покровскихъ и Смирновыхъ тоже должны были бы, по Керенскому, получить значеніе катехизическое: въ нихъ нѣтъ недостатка въ такого рода заголовкахъ и подзаголовкахъ... Въ „полную параллель съ пространнымъ старокатолическимъ катехизисомъ“ 1875, съ подобнымъ же заголовкомъ, книжка Ширмера все-таки не можетъ быть поставлена по той простой причинѣ, что „катехизическое значеніе книги получаютъ не вслѣдствіе напечатанныхъ на ихъ обложкахъ заголовковъ, а вслѣдствіе безусловно-необходимой въ этихъ случаяхъ церковной санкціи. Совершенно справедливо изволилъ сказать г. Керенскій, что „оффиціальными документами въ строгомъ смыслѣ слова въ старокатолицизмѣ признаются только изданія, одобренныя синодомъ“ (414). Если пособіе Ширмера и календарь 1903 не имѣютъ такого одо-

бренія, то для чего цѣлыя страницы тратитъ мой оппонентъ на защиту символическаго значенія этихъ изданій, если не въ явное противорѣчіе себѣ, и какое значеніе могутъ имѣть его ссылки на одобрительные отзывы о пособіи Ширмера разныхъ старокатолическихъ богослововъ, сколько бы ихъ ни было, если оно не получило *церковнаго* одобренія?! Не смѣшиваетъ ли здѣсь г. Керенскій церкви съ богословами?

Особенно странными представляются соображенія г. Керенскаго въ защиту символическаго значенія... календарей, въ которыхъ „*болѣе* (?), чѣмъ въ какомъ-либо *документѣ* (!), отражается вкратцѣ жизнь извѣстнаго общества“... Но вѣдь въ такихъ „документахъ“ можетъ также „вкратцѣ“ отразиться церковное общество и съ отрицательныхъ своихъ сторонъ и календарь можетъ „вкратцѣ“, напр., отразить въ себѣ несоотвѣтствующія символамъ церкви теченія религіозно-богословской мысли. По крайней мѣрѣ, я не рѣшился бы пользоваться напр., календарями В. Керенскаго, Д. Богдашевскаго и проч. для точнаго уясненія себѣ міросозерцанія и современнаго состоянія православной церкви (здѣсь Д. Богдашевскій современное положеніе русской церкви представилъ бы, вѣроятно, по Хомякову...).

„Въ видахъ охлажденія въ проф. Свѣтловѣ непріязненныхъ чувствъ по отношенію къ старокатолическому календарю“ г. Керенскій „представляетъ фактъ“: „въ числѣ разныхъ изданій для ознакомленія съ вѣроисповѣдной системой американской церкви“, епископомъ Графтономъ былъ присланъ Высокопреосвященнѣйшему Митр. Антонію календарь американской епископальной церкви: „The Living Church Annual. A Curch Cyclopaedia and Almanac“ 1903. Конечно, въ числѣ другихъ книгъ, присланныхъ для ознакомленія съ епископальной американской церковью и ея жизнью, извѣстное значеніе можетъ имѣть и календарь, но если онъ предложенъ былъ для ознакомленія „съ *вѣроисповѣдной системой*“ американской церкви, то еп. Графтонъ ошибся,—календаремъ его будутъ пользоваться развѣ лишь В. Керенскій или Д. Богдашевскій...

Нѣтъ, „непріязненныхъ чувствъ къ календарю“ не можетъ „охладить“ приведенный г. Керенскимъ „фактъ“ въ дисциплинированныхъ богословахъ, уважающихъ научные методы

и науку. Лично во мнѣ онъ окончательно охладилъ только надежду не умереть отъ скуки при чтеніи оборонительной части вообще ужасно длиннаго отвѣта проф. В. Керенскаго... Остановившись на 416-ой страницѣ ея, я съ ужасомъ вижу впереди еще много такихъ же страницъ напрасной борьбы съ истиной... Вотъ и теперь я долженъ еще сейчасъ же внести поправку въ сообщеніе г. Керенскаго на стр. 417, что онъ пользовался будто-бы, кромѣ книжки Ширмера и календаря, еще двумя сочиненіями „въ сужденіяхъ о новѣйшемъ старокатолицизмѣ“: въ дѣйствительности онъ ими не пользовался для опредѣленія ученія современнаго старокатолицизма о церкви, т.-е. „въ границахъ, намѣченныхъ въ отчетѣ“, ибо въ отчетѣ г. Керенскій налегъ какъ разъ именно на это ученіе, но пользуется здѣсь только вышеуказаннымъ, въ высшей степени недостаточнымъ качественно и количественно, матеріаломъ (изъ *оффиціальныхъ* изданій ему служило здѣсь только *Nochmals zur Verständigung*, а какъ — увидимъ ниже) [1])...

Держась въ границахъ вопроса о церкви, въ своей статьѣ я указывалъ на то, что дѣленіе старокатолицизма по вѣроученію на современный и прежній, измышленное г. Керенскимъ, не подтверждается фактами: ученіе „прежняго“ старокатолицизма о церкви, которымъ занимался В. Керенскій

---

[1]) Питая непозволительную слабость къ календарямъ, Ширмеру и т под. изданіямъ въ опредѣленіи вѣрованій „позднѣйшаго старокатолицизма“. г. Керенскій отрицаетъ въ этомъ случаѣ значеніе того, чего отрицать никакъ нельзя и что въ догматикѣ относится къ св преданію. одному изъ источниковъ православнаго вѣроученія: онъ не хочетъ заключать отъ данной „церковной организаціи“ старокатолической церкви (т-е. іерархическаго устройства въ ней правленія, отъ церковнаго законодательства, отъ религіозныхъ обычаевъ, церковнаго богослуженія, совершенія таинствъ и обрядовъ и проч.) къ ея вѣроученію (отв 428—430) на томъ основаніи или, лучше, недоразумѣніи, что и при существованіи „церковной организаціи, соотвѣтствующей организаціи древле-вселенской Церкви“, богословы могутъ высказывать неистинное ученіе.. Что-жъ отсюда слѣдуетъ? Во всякомъ случаѣ только одно, что въ сознаніи г. Керенскаго богословы заслоняютъ самую церковь и смѣшиваются съ нею. см. особ. стр. 430-ю. Что „церковная практика“ служитъ одною изъ формъ преданія или воплощеніемъ его, объ этомъ проф. Керенскій можетъ читать *митр Макарія* „Введеніе въ православное богословіе“, § 131, п 8, стр 355 (СПб. 1897[6]).

въ 1894 году, безъ измѣненій осталось въ новѣйшихъ старокатолическихъ документахъ, но измѣнилось лишь отношеніе къ нему самого проф. Керенскаго изъ снисходительнаго и одобрительнаго въ отрицательное или обличительное, напр въ монографіи 1894 дѣленіе церкви на видимую и невидимую признано „не заключающимъ въ себѣ ничего неправославнаго“, а въ отчетѣ подвергается строгому осужденію (монографіи 222 ср. отчета 48—51) и называется „заблужденіемъ протестантскимъ“. Выдержкою изъ отчета стр. 48-й г. Керенскій хочетъ показать, что и въ отчетѣ дѣленіе церкви на видимую и невидимую признается имъ „не заключающимъ въ себѣ ничего противорѣчащаго истинному православному ученію“, если имъ, конечно, не отрицается видимая сторона церкви (монограф. стр. 222). Но таковымъ въ отчетѣ признается опять-таки ученіе „прежняго“ старокатолицизма и при томъ на 48-й страницѣ, а на дальнѣйшихъ страницахъ *то же самое дѣленіе* церкви на видимую и невидимую, безъ отрицанія видимой стороны, въ новѣйшихъ сочиненіяхъ старокатолическихъ (*Nochmals zur Verstandigung* и Ширмера) объявляется почему-то „англиканскимъ или, что то же, протестантскимъ“ (Отчетъ 51). Объ этомъ г. Керенскій счелъ за лучшее умолчать.

Въ „прежнемъ“ старокатолицизмѣ (1894 года) проф. Керенскій отмѣтилъ отрицаніе вселенскаго собора, что соединялось, конечно, съ отрицаніемъ тождества восточной церкви со вселенскою, но въ 1894 году этому разногласію старокатолицизма съ авторомъ монографіи не было придано значеніе важнаго заблужденія, какъ въ 1902 году (мон. 226—227 и отч. 49, 54, 55, 56). Здѣсь проф. В. Керенскій опровергаетъ меня выдержкою изъ своей книги 1894, но — увы! — подчищенною и урѣзанною соотвѣтственно надобности. „Въ книгѣ моей отъ 1894 года я пишу, говоритъ г. Керенскій: „положеніе о невозможности существованія вселенскаго собора послѣ раздѣленія церквей нельзя считать *основательнымъ*, потому что и при уклоненіи извѣстнаго количества христіанъ и даже цѣлой помѣстной церкви отъ истины, вселенская церковь, въ силу Божественныхъ обѣтованій о неодолѣнности ея, должна все таки существовать и какъ таковая можетъ выражать свой непогрѣшимый голосъ на соборахъ“. Такимъ образомъ получается исключительно отрицательный приго-

воръ г. Керенскаго надъ мнѣніемъ старокатоликовъ о невозможности вселенскаго собора. Въ дѣйствительности - то таковъ приговоръ его только въ отчетѣ, а въ монографіи онъ выраженъ въ иной формѣ, что опять счелъ нужнымъ скрыть отъ насъ г. Керенскій. Здѣсь читаемъ: „Хотя это положеніе о невозможности существованія вселенскаго собора послѣ раздѣленія церквей и нельзя считать основательнымъ, потому что и при уклоненіи извѣстнаго количества христіанъ и даже цѣлой помѣстной церкви отъ истины вселенская церковь, въ силу божественныхъ обѣтованій о неодолѣнности ея, должна все таки существовать и какъ таковая можетъ выражать свой непогрѣшимый голосъ на соборахъ, при всемъ этомъ вышеуказанное положеніе имѣетъ большую важность, такъ какъ оно ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что старокатолики истинно - вселенскими соборами признаютъ только тѣ соборы, которые относятся къ первому тысячелѣтію—къ періоду существованія нераздѣльной церкви, иначе говоря, истинно вселенскими соборами признаютъ только семь принятыхъ православною церковью соборовъ. Важность подобнаго рода взгляда понятна сама собою“ и т. д. Никакихъ смягченій въ отчетѣ!...

Въ своемъ отчетѣ 1902 г. проф. Керенскій не доказалъ въ ученіи современнаго старокатолицизма о Церкви отличій его отъ ученія „прежняго“ (т.-е. 1894 г.?) старокатолицизма, хотя и теперь продолжаетъ настаивать на обратномъ (отв. 422—424). Указываются два отличительныхъ пункта: 1) въ новѣйшемъ старокатолицизмѣ „при дѣленіи церкви на видимую и невидимую отдается предпочтеніе элементу невидимому передъ видимымъ“, чего нигдѣ въ книгѣ 1894 о старомъ старокатолицизмѣ г. Керенскимъ не замѣчено; 2) старокатолицизмъ „прежняго времени“ не „ставилъ всѣ существующія христіанскія церкви на одинаковый уровень“. По отношенію къ пункту 1-му мною уже было указано, что и въ „новѣйшемъ“ старокатолицизмѣ Керенскимъ не констатировано такое предпочтеніе невидимой стороны церкви видимой ея сторонѣ, которое свидѣтельствовало бы здѣсь о „поворотѣ къ протестантству“: здѣсь совсѣмъ нѣтъ отрицанія видимой стороны церкви (ср. „Старокатолицизмъ“ 1894, стр. 222—223). Его мы не находимъ даже у „самого Ширмера“. Понятіе о Церкви, какъ „обществѣ вѣрующихъ, соединенныхъ между собою

единствомъ вѣры и любви“ вполнѣ удовлетворяло „прежняго“ Керенскаго 1894 (стр. 220 ср. отчетъ 48), и онъ называлъ его „близкимъ къ православному“. Но то же самое понятіе въ „новѣйшихъ старокатолическихъ документахъ“ перестало удовлетворять нынѣшняго Керенскаго. Судите сами: опредѣленія церкви въ документахъ „прежняго“ старокатолицизма, какъ „общества всѣхъ связанныхъ вѣрою со Христомъ“, или „общества учениковъ Іисуса Христа“, или какъ „созданнаго Христомъ общества всѣхъ тѣхъ, которые вѣруютъ во Христа и которые крещены“—всѣ эти опредѣленія не заключаютъ въ себѣ ничего неправославнаго (отчетъ 48): но то же самое опредѣленіе церкви въ *Nochmals zur Verständigung* и у Ширмера вдругъ стало неправославнымъ! Здѣсь я вынужденъ ходомъ рѣчи отмѣтить передъ читателями пріемъ, какимъ проф. Керенскій позволяетъ себѣ отстаивать свое „открытіе“. Онъ пишетъ: „Въ новѣйшемъ старокатолицизмѣ, излагаемомъ по моей брошюрѣ 1902 года, напротивъ, какъ всякій можетъ видѣть, при изложеніи ученія о церкви старокатоликами существенно выдвигается элементъ невидимый по сравненію съ элементомъ видимымъ. Доказательствомъ этого могутъ служить приводимыя мною слова изъ катихизиса Ширмера: „церковь есть общество искупленныхъ І. Христомъ или община Божія. Эта община невидима, такъ какъ включаетъ въ себѣ только оправданныхъ живыхъ членовъ Христа, которые причастны внутреннему общенію въ вѣрѣ, надеждѣ и любви“... (*Отв.* 422). Можно и въ самомъ дѣлѣ подумать, что этимъ „новѣйшимъ старокатолическимъ документомъ“ не признается видимая сторона церкви и о церкви дается понятіе не полное, но это только потому, что здѣсь цитата изъ Ширмера оборвана и приводится г. Керенскимъ въ урѣзанномъ видѣ. Въ подлинникѣ у Ширмера мы находимъ вполнѣ православное понятіе о церкви, выраженное имъ такъ: „Церковь есть общество искупленныхъ Іисусомъ Христомъ, *община Божія* (Д. Ап. 20, 28). *Это* общество невидимо; оно включаетъ въ себя лишь оправданныхъ, живыхъ членовъ церкви Христовой, которые причастны внутреннему общенію вѣры, надежды и любви: *царство Божіе внутри насъ* (Лук. 17, 21). Въ отличіе отъ сего, видимая церковь, получившая свое начало со дня Пятидесятницы, обнимаетъ собою всѣхъ членовъ Церкви, находящихся во внѣш-

немъ церковномъ общеніи, безъ различія между праведными и грѣшными"... „Чтобы распространить Свое Царство, Царство Божіе, Спаситель основалъ Церковь, т.-е. общество вѣрующихъ въ Него. Такимъ образомъ, невидимое само по себѣ, какъ находящееся только въ сердцахъ людей (Лк. 17, 20), царство Божіе въ Церкви является намъ видимо. Тѣ, которые хотятъ принадлежать къ царству Божію, соединяются другъ съ другомъ въ общество (Церковь)". Послѣдними словами устанавливается и въ „новѣйшихъ документахъ", даже у „самого Ширмера", на котораго г. Керенскій возложилъ чрезмѣрно много надеждъ, наличность прежняго ученія старокатоликовъ о необходимости принадлежать къ видимой церкви для желающихъ спасенія („Старокатолицизмъ" 1894, стр. 222—223) [1]).

Что касается второго пункта, коимъ проф. Керенскимъ приписывается современному старокатолицизму безразличное отношеніе къ существующимъ церквамъ и низведеніе ихъ „на одинаковый уровень", то оно по отношенію къ обозрѣваемой отчетомъ литературѣ, есть чистое измышленіе г. Керенскаго и выведено изъ нея путемъ неправильнаго умозаключенія. Объ этомъ достаточно было сказано въ моей статьѣ („Старокатолическій вопросъ" 288 прим.) и еще, въ виду упорства г. Керенскаго, будетъ сказано ниже, при разсмотрѣніи 2-й части его многоглаголиваго отвѣта.

„Существеннымъ основаніемъ къ дѣленію старокатолицизма на прежній и новый", наконецъ, проф. В. Керенскій объявляетъ ученіе старокатоликовъ о таинствѣ Евхаристіи, теперь носящее, какъ онъ „доказалъ", болѣе протестантскую окраску, чѣмъ въ „прежнемъ" старокатолицизмѣ. Но во II-й главѣ предлагаемой статьи мы уже достаточно видѣли, что и какъ *доказалъ* въ этомъ пунктѣ г. Керенскій при помощи „нѣкоего г. Зорга" и безъ его помощи, обнаруживъ неудовлетворительныя свѣдѣнія по части затронутаго имъ вопроса (протестантскаго ученія о таинствѣ Евхаристіи). Для обвиненія старокатоликовъ въ „поворотѣ къ протестантству" здѣсь г. Керенскій, одобрявшій „прежнее" ихъ ученіе въ

---

[1]) *Wilh Schirmer* Grundriss der katholischen Glaubenslehre und Sittenlehre. Ein Leitfaden fur den altkatholischen Religionsunterricht au hoheren Schulen. Konstanz 1900. p p 24, 22 (§§ 18, 16).

1894 г., не располагалъ рѣшительно никакими новыми данными. „Здѣсь“, какъ я писалъ, „все тѣ же Ширмеръ и календарь, календарь и Ширмеръ, какъ и вообще въ характеристикѣ современнаго старокатолицизма! Въ этомъ отношеніи прежній г. Керенскій имѣетъ несомнѣнное преимущество надъ нынѣшнимъ: первый въ своихъ сужденіяхъ о старокатолицизмѣ основывается почти всегда на достаточныхъ данныхъ (символическихъ книгахъ старокатолицизма), второй выѣзжаетъ всюду только на календарѣ и Ширмерѣ“ (*Старокатолическій вопросъ* 314). Это явно серьезное возраженіе особенно пришлось не по вкусу профессору Керенскому и онъ не нашелся ничего лучшаго какъ, вмѣсто приличнаго и спокойнаго отвѣта, разразиться слѣдующею тирадою: „Конечно, останавливаться на подобнаго рода критикѣ ученаго профессора и доктора богословія было бы пустою тратою времени. Поэтому ограничусь лишь вопросомъ о томъ, на какихъ данныхъ „выѣзжаетъ“ самъ проф. Свѣтловъ въ своей „ученой“ критикѣ? Если г. Керенскій „выѣзжаетъ“ на календарѣ и Ширмерѣ, то проф. Свѣтловъ не можетъ выѣхать даже и на такихъ данныхъ, и если „выѣзжаетъ“, то исключительно на якобы остроумныхъ выраженіяхъ совсѣмъ дурного качества“... (Отв. 432). Другими словами, В. Керенскій возраженіе мое встрѣчаетъ прямо отказомъ разобрать его и безсильною бранью—вотъ и еще малодѣйствительный способъ, коимъ могутъ защищаться открытія, подобныя сдѣланному проф. Керенскимъ! [1]).

---

[1]) Справкою изъ новой статьи В Керенскаго „Къ старокатолическому вопросу“ (въ *Христ. Чтеніи* 1904 г іюль 121—122, 124, 126—127) удостовѣряемся, что время ничуть не охладило привязанности г Керенскаго къ календарю и Ширмеру, и въ 1904 онъ попрежнему, какъ и въ 1902 г, продолжаетъ „выѣзжать на календарѣ и Ширмерѣ“! Это тѣмъ болѣе странно, замѣчу при этомъ, что В Керенскому не представляло бы никакого труда расширить свой матеріалъ по части обоснованія „открытія“ присоединеніемъ сюда другихъ „неблагонадежныхъ“ старокатолическихъ изданій въ нихъ вѣдь не можетъ быть недостатка при существующей въ старокатолической церкви свободѣ печати Быть можетъ, г. Керенскій этотъ пробѣлъ и устранитъ впослѣдствіи, но изъ сказаннаго видно, что это не имѣло бы никакого доказательнаго значенія и было бы пустою тратою времени: въ опредѣленіи церковнаго ученія надо держаться оффиціальныхъ документовъ, всякій скажетъ г. Керенскому, если у него будетъ вмѣсто одного двадцать Ширмеровъ и много календарей.

Разборъ оборонительной части отвѣта заключу, наконецъ, разсмотрѣніемъ жалобы на меня проф. В. Керенскаго, будто я „въ видахъ полнаго посрамленія г. Керенскаго“ приписалъ ему несуществующія противорѣчія (по вопросу объ условіяхъ соединенія старокатоликовъ съ православною церковью). Дѣйствительно по этому вопросу опредѣленнаго взгляда у г. Керенскаго, кажется, не существуетъ, что я и отмѣтилъ въ своей статьѣ („Старокатолическій вопросъ“ 311 и брош. 31). Въ отчетѣ его о пятомъ международномъ старокатолическомъ конгрессѣ мы читаемъ: „Для того, чтобы быть истиннымъ членомъ церкви Христовой, недостаточно только содержать въ неповрежденности ученіе Спасителя по пониманію семи вселенскихъ соборовъ“ [1]),.. Итакъ, правая вѣра не служитъ единственнымъ условіемъ принадлежности къ церкви. Это на стр. 52-й, а на слѣд. 53 мы читаемъ нѣчто совершенно иное: „Общая совокупность... условій, необходимыхъ для вступленія въ церковь, извѣстна подъ именемъ отреченія отъ ересей“... На этомъ основаніи „церковь впродолженіе первыхъ вѣковъ“ отлучаетъ отъ своего общенія еретиковъ и принимаетъ ихъ снова въ общеніе подъ указанными условіями, „безъ выполненія которыхъ мыслящій еретически, если бы онъ даже обнаружилъ готовность къ исправленію, однакожъ не могъ быть признанъ членомъ церкви“. Другими словами, *правая вѣра служитъ единственнымъ условіемъ принадлежности къ церкви...*

Противорѣчіе, конечно, явное и потому необходимо показать, что оно существуетъ лишь „въ пылкомъ воображеніи“ проф. Свѣтлова. Чтобы создать у меня противорѣчіе, г Керенскому, какъ видѣли раньше, нужно было только перевести глаза какъ-то по особенному съ одной страницы на

---

[1]) „Но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо устроять свое спасеніе согласно заповѣдямъ Спасителя и ученію древле-вселенской церкви“, непосредственно добавляетъ г. Керенскій. Этихъ словъ я не привелъ и не продолжилъ цитату до точки: такимъ сокращеніемъ, важнымъ съ точки зрѣнія экономіи мѣста и времени, нисколько не измѣняется мысль цитаты, что правая вѣра не служитъ единственнымъ условіемъ истиннаго единенія съ церковью. Но мой противникъ счелъ нужнымъ ввернуть: „проф. Свѣтловъ не постѣснился оборвать мою рѣчь даже предъ частицею *но* и . блеснулъ своимъ критическимъ талантомъ“ (456). Чѣмъ блеснулъ здѣсь г. Керенскій?. Также „блеснулъ“ онъ по поводу и другого под. случая сокращенія цитаты изъ Ширмера (стр. 425—426)

другую,—и желаемое противорѣчіе получалось! Но для уничтоженія дѣйствительнаго противорѣчія это средство было уже недостаточно и надо было выдумать какое-нибудь другое. В. Керенскій такъ и поступилъ. Оказывается, по его заявленію, онъ писалъ не о томъ, что прочелъ я и что прочтутъ всѣ читатели, а о чемъ и не думалъ писать У него здѣсь имѣлись въ виду два разные момента въ жизни вѣрующаго: вступленіе въ церковь и жизнь въ церкви! Сообразно съ этимъ, оказывается, г. Керенскій указываетъ и разныя условія единенія съ церковью: для вступленія въ церковь новаго члена достаточно лишь отреченія отъ ересей, и потому вторая цитата изъ отчета относится къ этому первому моменту: но для единенія съ церковью уже пребывающихъ въ ней требуется нѣчто большое,—кромѣ соблюденія истиннаго ученія еще и устроеніе жизни по „заповѣдямъ Спасителя и ученію древне-вселенской церкви". А „проф. Свѣтловъ отожествилъ оба эти момента и получилъ то, что ему хотѣлось получить. Не много же данныхъ требуется для проф. Свѣтлова, чтобы блистать критическимъ талантомъ", заключаетъ свои жалобы и обвиненія проф. В. Керенскій, и такимъ образомъ сразу убиваетъ двухъ зайцевъ: доказываетъ и недобросовѣстность своихъ противниковъ, и отсутствіе у нихъ талантовъ.. Однако, все дѣло въ этой исторіи въ „двухъ моментахъ въ жизни вѣрующаго", которые злонамѣренно „отождествилъ проф. Свѣтловъ" (453—456). Но проф. Свѣтловъ не имѣлъ въ подлинникѣ никакихъ данныхъ, ни малѣйшаго даже намека на какое-либо различеніе двухъ моментовъ г. Керенскимъ и потому думаетъ, что мысль о существованіи двухъ моментовъ въ жизни вѣрующаго осѣнила голову г. Керенскаго значительно позже, когда понадобилось уничтожить досадное противорѣчіе, а всѣ другія средства къ этому оказались недостаточными. Тогда явилась ему спасительная мысль о „двухъ моментахъ въ жизни вѣрующаго", но—увы!—такъ же скоро изъ нея и исчезла, какъ скоро явилась! Чрезъ полгода, по крайней мѣрѣ, никакихъ слѣдовъ ея не осталось въ мозгу г. Керенскаго, забылось и написанное имъ на разбираемыхъ нами страницахъ *Правос. Собес.* (1904, № 3, 455—456),—и въ сент. книжкѣ *Христ. Чтенія* того же года въ другой статьѣ „Къ старокатолическому вопросу" (стр. 390) нашъ богословъ-по-

лемистъ пишетъ уже совсѣмъ другое, чѣмъ совершенно отрицается его блестящая идея о двухъ моментахъ и примѣненіи ея къ рѣшенію вопроса объ условіяхъ соединенія старокатоликовъ съ православною церковью.

Конечно, сектанты и еретики—„внѣ церкви"; внѣ церкви по Керенскому и старокатолики, но условіемъ соединенія ихъ съ церковью ставится здѣсь уже не одно только отреченіе отъ ложнаго ученія, но и „устроеніе своего спасенія согласно заповѣдямъ Спасителя и ученію древне-вселенской церкви", соотвѣтствіе „практической сторонѣ церкви" или „*церковной практикѣ*", а не одной только ея „теоретической сторонѣ" (терминологія г. Керенскаго: см. отчета 52—53). Оказывается, что древне-нераздѣльная церковь „съ энергіей изолировала себя не только отъ еретическихъ сектъ, но даже и отъ простыхъ раскольническихъ обществъ, повидимому съ ненужною кропотливостью обставляла переходъ изъ этихъ сектъ и обществъ въ ея лоно"; что „церковь древне-нераздѣльная всѣхъ, болѣе или менѣе существенно уклонившихся отъ ея *ученія и практики*, считала (и теперь считаетъ въ лицѣ православно-восточной церкви, ея преемницы) не принадлежащими къ ея тѣлу". Очевидно, слѣдовательно, что и отъ вступающихъ въ церковь новыхъ членовъ, или въ первомъ моментѣ, требуется то же, что и для пребывающихъ внутри ея, или во второмъ моментѣ, т.-е. не только согласіе съ *ученіемъ* Церкви, но и съ ея *практикою*, словомъ—не одно „только отреченіе ересей" (*Прав. Собес.* 1904, № 3, стр. 456) [1]).

Пріятно, наконецъ-то, перейти къ общему заключенію всей первой оборонительной части утомительно-длиннаго отвѣта г. Керенскаго,—къ итогу.

---

[1]) Идея о „двухъ моментахъ въ жизни вѣрующаго" и о различіи въ нихъ условій единенія съ церковью понадобилась для г. Керенскаго только для выхода изъ затруднительнаго положенія, въ родѣ соломинки утопающаго, и сама по себѣ, съ богословской точки зрѣнія, не принадлежитъ къ числу открытій, способныхъ прославить ея автора. Идеею о двухъ моментахъ въ жизни вѣрующаго предполагается невозможное, въ первомъ моментѣ, раздѣленіе между вѣрой и жизнью, теоретическою и практическою сторонами церкви, между умомъ и волею, и утверждается условіе вступленія въ церковь, неизвѣстное Евангелію съ его обращеніемъ къ пребывающимъ внѣ церкви. „*покайтеся и вѣруйте*"

Господ. проф. В. Керенскій—всѣ это видѣли,—обнаружилъ избытокъ энергіи, неутомимости и изворотливости по части самозащиты и сдѣлалъ все, что могъ, для спасенія своего неудачнаго открытія или ошибки далеко не невиннаго свойства, когда безъ достаточныхъ основаній цѣлую церковь обвинилъ въ „поворотѣ къ протестантству“, въ различныхъ ересяхъ...

Сопротивленіе врагу до послѣдней крайности на войнѣ означаетъ мужество и составляетъ доблесть. Но что доблесть на войнѣ, то—порокъ на мирномъ полѣ науки и здѣсь именуется неуваженіемъ къ истинѣ. Столь энергическій способъ „отстаиванья истины“, т.-е. собственныхъ ошибокъ, принятый г. Керенскимъ, дѣлаетъ непроизводительною тратою времени полемику съ нимъ. Полемика здѣсь имѣетъ видъ пустыхъ упражненій въ словопреніи, и если полемическія упражненія г. Керенскаго по старокатолическому вопросу не измѣнятся къ лучшему въ этомъ отношеніи, то потеря времени на вниманіе къ нимъ со стороны людей, имѣющихъ основанія дорожить временемъ, *далѣе* не имѣла бы себѣ оправданія

2. Обороняясь, наступаютъ, и въ наступленіи г. Керенскій такъ же храбръ, какъ и въ оборонѣ.

Наступательная часть отвѣта г. Керенскаго имѣетъ цѣлью „прорвать центръ непріятельскаго расположенія“, какимъ является ученіе о Церкви въ старокатолической полемикѣ послѣдняго времени, въ трехъ его пунктахъ: а) ученіе старокатоликовъ о Церкви; б) протестантское понятіе о церкви и в) понятіе православное о томъ же. (Наши оппоненты стараются доказать, что *старокатолическое* понятіе о Церкви есть *протестантское*, а никакъ не *православное*, отсюда—три пункта въ спорномъ вопросѣ о Церкви). Центръ непріятельскаго расположенія прорывается во всѣхъ этихъ пунктахъ стремительнымъ натискомъ противника... Въ результатѣ оказывается, что мною представлены совсѣмъ неправильно не только старокатолическое и протестантское, но даже и православное ученіе о Церкви!..

а) Старокатолическое ученіе о Церкви („новѣйшаго времени“) проф. В. Керенскій опредѣляетъ по Ширмеру и *Nochmals zur Verstandigung*,—такимъ изданіямъ, которыя были и у меня подъ рукою; но онъ ухитряется изъ нихъ вычиты-

вать то, чего въ нихъ нѣтъ и нельзя открыть простымъ глазомъ безъ помощи дополнительнаго чтенія между строками. Здѣсь г. Керенскій прибѣгаетъ къ излюбленному своему пріему напечатанное въ книгѣ пропускать, такъ сказать, чрезъ призму дедуктивнаго мышленія, вслѣдствіе чего ему удается въ подкрѣпленіе извѣстнаго „открытія“, найти такой смыслъ въ „новѣйшихъ старокатолическихъ документахъ“, какого они лишены для всѣхъ простыхъ читателей. Въ интересахъ своего открытія г. Керенскій въ указанныхъ двухъ изданіяхъ (какой скудный матеріалъ!) вычиталъ, что старокатолическимъ понятіемъ о Церкви предполагается *церковный индифферентизмъ* или безразличное отношеніе къ существующимъ христіанскимъ церквамъ,—стремленіе низвести „всѣ вообще христіанскія и церковныя общества на одинаковую ступень въ дѣлѣ устроенія спасенія“ (425). Словомъ, для старокатоликовъ совершенно безразлично и не представляетъ никакого интереса рѣшеніе вопроса о томъ, къ какой изъ существующихъ церквей слѣдуетъ принадлежать, потому что во всѣхъ нихъ одинаково могутъ быть истинно вѣрующіе и потому всѣ церкви одинаковы въ дѣлѣ спасенія—вотъ что вычиталъ еще г. Керенскій и вычитанное имъ опять нельзя не назвать новымъ открытіемъ! Какъ удивило бы оно самихъ старокатоликовъ, если бы стало имъ извѣстно, но пока не безъ основаній г. Керенскій предпочитаетъ удивлять подобными открытіями россійскихъ многотерпѣливыхъ и довѣрчивыхъ читателей. Только предъ ними, а не передъ старокатоликами можно блистать такими открытіями, хотя и русскимъ духовнымъ читателямъ извѣстно кое-что о старокатоликахъ, съ чѣмъ не вяжется открытіе проф. В. Керенскаго, напр. извѣстна ихъ непримиримая вражда къ ультрамонтантской или римско-католической церкви послѣ 1870 года, упорная борьба съ нею, ревность о православной чистотѣ вѣры и постоянная изъ-за нея борьба со всѣми, особенно съ латинствомъ, стремленіе возстановить во всей чистотѣ догматическое ученіе древне-нераздѣльной церкви, въ чемъ они и успѣли; наконецъ, извѣстно ихъ тяготѣніе къ православно-восточной церкви и стремленіе къ тѣсному церковному общенію съ нею. Все это, конечно, вещи невозможныя въ тѣхъ, которые никакого различія не дѣлаютъ между церквами въ дѣлѣ устроенія спасенія, и откры-

тіе г. Керенскаго является ни на чемъ неосновавшимъ измышленіемъ. Основаній для него нѣтъ и въ новѣйшихъ документахъ" старокатолицизма, играющихъ въ обвиненіи г. Керенскаго роль вещественныхъ доказательствъ.

По оффиціальному старокатолическому документу *Nochmals zur Verständigung* (Antwort an Hrn. Prof. an der Akademie zu Kasan. Bern 1902) одинаково съ моск. митр. Филаретомъ и митр. Платономъ наличная вселенская церковь опредѣляется, какъ совокупность истинно-вѣрующихъ, разсѣянныхъ всюду во многихъ частныхъ церквахъ Востока и Запада и, за отсутствіемъ возможности вселенскаго собора при раздѣленіи церкви, лишенныхъ полной внѣшней или видимой организаціи при внутреннемъ однако единствѣ вѣры и благодатной жизни во Христѣ, возглавляющемъ Собою Свою церковь или Тѣло. Православными или истинно вѣрующими при этомъ называются тѣ, которые *хранятъ безъ поврежденія отъ Христа происходящій залогъ согласно съ исповѣданіемъ и практикою семи вселенскихъ соборовъ*. Очевидно, столь точнымъ опредѣленіемъ документа „истинно-вѣрующихъ" устраняется всякое основаніе обвинять старокатоликовъ въ церковномъ индифферентизмѣ или безразличномъ отношеніи къ существующимъ церквамъ: вѣдь *такіе* вѣрующіе съ наибольшею вѣроятностью болѣе возможны только въ *частныхъ церквахъ, неприкосновенно сохраняющихъ отъ всякаго искаженія и содержащихъ въ цѣлости существенныя составныя части вселенской церкви, все* ея священное наслѣдіе (вѣроученіе, іерархію и таинства). А таковы вѣдь далеко не всѣ наличныя христіанскія общества. Вотъ почему я основательной продолжаю считать свою ссылку на подчеркнутыя мѣста цитаты, сдѣланную мною въ статьѣ съ цѣлью показать В. Керенскому неосновательность его рѣчей объ индифферентизмѣ („Старокатолическій вопросъ" 286, 288). Въ отвѣтѣ своемъ В. Керенскій это предпочелъ обойти молчаніемъ (425).

Такъ—какъ указаннымъ точнымъ опредѣленіемъ „истинно-вѣрующихъ" предполагается наибольшая вѣроятность ихъ нахожденія въ церквахъ, болѣе отвѣчающихъ ученіемъ и устройствомъ древне-нераздѣльной вселенской церкви, то, въ поясненіе старокатолическаго воззрѣнія, я, въ видѣ вывода изъ всего, добавилъ еще, что вселенская церковь и нынѣ продолжаетъ свое существованіе, можно сказать, и

видимое отчасти въ частныхъ церквахъ, ждущихъ общаго и полнаго своего объединенія, т.-е. не только въ индивидуумахъ, но и группахъ, каковыми ничто не мѣшаетъ быть и цѣлымъ организованнымъ церквамъ. Такое изложеніе старокатолическаго ученія о наличной вселенской церкви В. Керенскій объявляетъ неправильнымъ съ большою настойчивостью и энергіею,—вѣроятно потому еще, что при этомъ навязываетъ мнѣ, чего я не говорилъ. Я говорилъ, что вселенскую церковь, или совокупность вѣрующихъ, по старокатоликамъ, надо искать въ частныхъ церквахъ, сохранившихъ въ цѣлости залогъ Христовъ по исповѣданію семи вселенскихъ соборовъ и т. д., а въ передачѣ г. Керенскаго вселенская церковь становится „совокупностью видимыхъ помѣстныхъ церквей, какъ утверждаетъ проф. П. Свѣтловъ“ (427). Но гдѣ это онъ „утверждаетъ“, не сказано! Въ толкованіи В. Керенскаго—такъ ему хочется—по старокатолическому ученію („новѣйшему“) вселенская церковь есть невидимое общество всѣхъ правовѣрующихъ, заключенныхъ во всѣхъ церквахъ и обществахъ христіанскаго міра, гдѣ бы то ни было и сколько бы ихъ ни было Такому утвержденію, думаю, старокатолики также не мало подивились бы, именно его односторонности: какъ далѣе въ своемъ мѣстѣ увидимъ, ими не отрицается и *видимое отчасти существованіе вселенской церкви не только на Востокѣ, но и на Западѣ, въ западныхъ христіанскихъ церквахъ и обществахъ*, утверждается la visibilité de l'ancienne Eglise catholique en Occident du IX-e siècle à l'époque actuelle; кромѣ того въ ихъ ученіи не играетъ большой роли рѣшеніе вопроса о томъ, изъ кого состоитъ вселенская церковь: изъ отдѣльныхъ лицъ (индивидуумовъ), или же собранія лицъ, группъ, обществъ [1]). Обра-

[1]) Тѣло человѣческое есть собраніе живыхъ клѣтокъ, соединенныхъ одною и тою же жизненною силою, говоритъ *проф. Е Мишо*, силою мыслящею, любящею и волящею Такъ и церковь есть совокупность живыхъ клѣтокъ (отдѣльныхъ или соединенныхъ въ группы), связанныхъ Единымъ Христомъ, единой вѣрой, единымъ крещеніемъ: *Единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе.* Христосъ сказалъ: *гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я среди ихъ* (Мѳ. 18, 20). Вотъ, конечно, очень маленькія группы, едва замѣтныя, но однако достаточныя. Наши противники едва-ли посмѣютъ обличать самого Христа въ неправдѣ. И Западъ никогда не имѣлъ недостатка въ такихъ группахъ, и при томъ въ значительномъ числѣ“,.. *(Revue Internationale de Theologie* 1904, avril 209).

тимъ вниманіе на то, какимъ способомъ г. В Керенскій свое утвержденіе доказываетъ и какое оружіе пускаетъ въ ходъ противъ меня въ доказательство извращенія мною старокатолическаго ученія о церкви и, кстати, „безцеремоннаго обсужденія матеріала“ или передержекъ при цитаціи (Отвѣта 425). Послѣднее совершаетъ не кто иной, какъ только именно самъ В. Керенскій, когда цитуетъ *Nochmals zur Verstandigung*. Въ этомъ „документѣ, пишетъ В. Керенскій, прямо говорится: „истинно-нераздѣльная церковь Христа, поэтому церковь Никейскаго символа, состоитъ не изъ извѣстнаго числа существующихъ помѣстныхъ церквей, а изъ совокупности всѣхъ правовѣрующихъ на землѣ. Всякій, кто причисляетъ себя къ этой совокупности, кто поэтому исповѣдуетъ исходящій отъ Христа залогъ вѣры—depositum fidei безъ всякаго извращенія, безъ прибавленія и убавленія, есть членъ этой нераздѣльной церкви, къ какой бы помѣстной церкви востока и запада онъ наружно ни принадлежалъ“. Далѣе „опускаются слѣдующія за выше приведенными В. Керенскимъ словами слова“ (425), составляющія необходимое поясненіе даннаго въ нихъ старокатолическаго понятія о церкви. „Вышеизложенное опредѣленіе понятія истинной нераздѣльной церкви, какъ *совокупности* (цѣлостности Totalität) всѣхъ *православныхъ* требуетъ, пишутъ составители отвѣта, вѣроятно, еще поясненія для многихъ изъ нашихъ читателей. Вотъ оно—и далѣе дѣлается поясненіе, которое В. Керенскому было удобнѣе скрыть, такъ-какъ на вопросъ, гдѣ нынѣ находится вселенская церковь, въ поясненіи дается слѣдующее: „Гдѣ она, спрашиваемъ мы, можетъ находиться, какъ не *внутри различныхъ частныхъ церквей?* И внутри этихъ церквей кто будетъ принадлежать къ ней? Кто будетъ ея живымъ членомъ? Мы отвѣчаемъ: всѣ, со всею вѣрностію хранящіе сокровища, которыя Христосъ оставилъ Своимъ, согласно съ исповѣданіемъ и практикою семи вселенскихъ соборовъ“... А въ дальнѣйшемъ дополнительномъ разъясненіи читаемъ еще и слѣдующее: „Вселенская церковь, какъ непогрѣшимая учительница и законодательница, *продолжаетъ жить въ каждой частной церкви* тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе эта послѣдняя остерегается или что-нибудь прибавить къ перешедшему къ ней наслѣдію, или что-либо убавить отъ него

и т. д. [1]). Такимъ образомъ изложеніе старокатолическаго ученія о церкви представлено г. Керенскимъ въ несоотвѣтствующемъ подлинному видѣ посредствомъ урѣзокъ въ цитаціи изъ *Nochmals zur Verstandigung*, съ опущеніемъ даже поясненія къ нему, которое сочли необходимымъ авторы этого документа! Впрочемъ, г. Керенскій въ изложеніи старокатолическаго ученія разногласитъ не только со старокатоликами, но и съ самимъ собою. Въ 1902 году у проф. В. Керенскаго „старокатолики (послѣдняго времени) признаютъ, что древне-нераздѣльная или, что тоже, вселенская церковь обнимаетъ собою всѣ христіанскія церкви и общества, поскольку въ нихъ встрѣчаются исповѣдующіе ученіе этой церкви“ и „учатъ, что вселенская церковь не сосредоточена въ какой-либо одной помѣстной церкви, но находится во многихъ церквахъ“ (Отчета стр 49, 57); но тоже ученіе тѣхъ же самыхъ старокатоликовъ у проф. В. Керенскаго 1904 года является въ иномъ уже видѣ и вселенская церковь— „вовсе не совокупность видимыхъ помѣстныхъ церквей, какъ утверждаетъ проф. П. Свѣтловъ“ (427) и какъ утверждалъ самъ проф. В. Керенскій въ 1902 году, слѣдовало бы еще добавить!

Само собою понятно, В. Керенскій не преминулъ извлечь и изъ своего Ширмера нужный ему матеріалъ для обвиненія старокатоликовъ въ церковномъ индифферентизмѣ, хотя, въ виду неоффиціальнаго характера изданія, матеріалъ этотъ никакъ нельзя признать подходящимъ для какихъ-либо широкихъ обобщеній. Курьезно только, что и у Ширмера въ дѣйствительности-то нѣтъ никакихъ слѣдовъ чего-либо подобнаго низведенію всѣхъ церквей на одинъ уровень въ дѣлѣ устроенія спасенія. Если „ни одна изъ существующихъ церквей не можетъ быть идеаломъ для другихъ“, т.-е. претендовать на значеніе вселенской церкви, то какъ отсюда слѣдуетъ, что церкви не могутъ при этомъ различаться по своему достоинству, по степени приближенія къ своему идеалу или къ вселенской церкви [2])?!

---

[1]) *Nochmals zur Verstandigung*, p. p 15, 20—21, все же ученіе о церкви раскрывается на p p 14—15, 18—21 Ср. въ переводѣ *протопр І. Л. Янышева* „Новыя оффиціальныя и другія данныя для сужденія о вѣрѣ старокатоликовъ“ СПб 1902, стр 37, 43—44, а все—стр. 37—38, 41—45.

[2]) Ничего ужаснаго также не заключаютъ въ себѣ слова Ширмера.

Истинный источникъ обвиненія въ церковномъ индифферентизмѣ, предъявленнаго В. Керенскимъ по адресу старокатоликовъ, заключается единственно въ творческой дѣятельности разума, способнаго замѣнять истину и факты силлогизмами. „Если вселенская церковь", разсуждаетъ г. Керенскій, „не сосредоточена въ какой-либо одной помѣстной *(вселенскія... въ помѣстной!!)*, но находится во многихъ церквахъ, то, значитъ, всѣ церкви *одинаково* могутъ вести и ведутъ ко спасенію и всѣ вообще христіанскія и церковныя общества въ дѣлѣ устроенія спасенія низводятся на одинаковую ступень" (Отв. 425). Этотъ силлогизмъ—единственное основаніе, и какое слабое основаніе—сильнаго обвиненія въ церковномъ индифферентизмѣ! (См. „Старокатолическій вопросъ" 288 и брош. 8—9 примѣч.).

Пространнымъ катихизисомъ (чл. 9, вопр. 10), говорю я, рѣшительно отрицается усвоеніе какой-либо изъ частныхъ существующихъ церквей значеніе преимущественной устроительницы спасенія и таковое пріурочивается лишь къ одной вселенской церкви, чѣмъ допускается возможность спасенія во всѣхъ частныхъ церквахъ, въ различной степени, какъ видѣли раньше. Естественно, подобное воззрѣніе не вмѣщается въ узкихъ рамкахъ „средневѣкового воззрѣнія", котораго держится В. Керенскій, и потому я нисколько не

„Какъ индивидуумъ теряетъ свое спасеніе, если допускаетъ возможность достиженія его только своими силами, такъ и церковь утрачиваетъ право быть церковью спасающей, если считаетъ себя только источникомъ спасенія. Какъ христіане, мы ищемъ наше спасеніе не въ томъ или другомъ созданномъ людьми учрежденіи, а только въ Виновникѣ и Посредникѣ нашего спасенія" (Отв. Керенскаго 426). Къ уясненію правильнаго смысла, соединяемаго старокатоликами съ приведеннымъ утвержденіемъ, я отсылаю В. Керенскаго къ „Международному Богословскому Обозрѣнію" 1904, № 45, р 50—51: „къ церкви необходимо принадлежать для того, чтобы имѣть возможность болѣе принадлежать Христу, лучше Ему повиноваться, быть болѣе твердымъ въ христіанской жизни и вѣрѣ Поэтому обязанность быть христіаниномъ есть цѣль, а обязанность принадлежать къ церкви христіанской есть средство; отсюда слѣдуетъ, что не церковь должна первенствовать надъ христіанствомъ, а христіанство надъ церковью,—что наименованіе сына Божія и брата Христова выше наименованія члена церкви. Это различеніе важно въ виду существованія христіанъ, которые скорѣе церковники, чѣмъ христіане, которые о принадлежности къ церкви заботятся болѣе, чѣмъ о принадлежности Христу

удивляюсь, что моя ссылка даже на православный катихизисъ сопровождается цѣлымъ рядомъ недоумѣнныхъ вопросовъ или, лучше,—основанныхъ на недоразумѣніи. „Какой же смыслъ въ такомъ случаѣ, недоумѣваетъ проф. Керенскій, имѣютъ всѣ *стремленія православно-восточной церкви утвердить свою изолированность* по отношеніи къ другимъ церквамъ христіанскаго міра?“ Конечно, стремленія адептовъ „средневѣковаго воззрѣнія“ къ вѣроисповѣдному обособленію лишены особеннаго смысла и неосновательны; но при чемъ тутъ православная церковь, представленная здѣсь въ освѣщеніи, приличномъ болѣе ультрамонтантству, чѣмъ ей?! „Что это—самообманъ, вопрошаетъ проф. далѣе, основанный на гордомъ самомнѣніи и не имѣющій подъ собой ничего реальнаго?“ Не колеблясь отвѣчу. именно такъ, и это „средневѣковое воззрѣніе“, добавлю, „не имѣетъ подъ собою ничего реальнаго“, хотя проф. Керенскій пробуетъ сообщить ему видъ катехизической истины ссылкою на „извѣстныя каждому воспитаннику духовнаго училища слова того же катихизиса: В. „Какія мысли и воспоминанія соединять должно съ наименованіемъ церкви восточной? О. Въ раю, насажденномъ на востокѣ, создана была и первая церковь безгрѣшныхъ прародителей: и тамъ же, по грѣхопаденіи, положено новое основаніе церкви спасаемыхъ, въ обѣтованіи о Спасителѣ. На востокѣ, въ землѣ іудейской, Господь нашъ І. Христосъ, совершивъ дѣло спасенія нашего, положилъ начало своей собственно-христіанской церкви: оттуда распространилась она по всей вселенной; и донынѣ православная каѳолическая вселенская вѣра, седмію вселенскими соборами утверждаемая [1]), въ первоначальной своей чистотѣ неизмѣнно сохраняется въ древнихъ церквахъ восточныхъ и въ единомысленныхъ съ восточными, какова есть благодатію Божіею и всероссійская церковь“ (Отвѣта 427—428). По истинѣ убогій фундаментъ для „средневѣкового воззрѣнія“, если принять во вниманіе, что кромѣ этой цитаты изъ катихизиса, да еще подобной же на стр. 451, у проф. Керенскаго не остается болѣе никакихъ положительныхъ реальныхъ основаній для отождествленія восточной церкви со всею вселенскою церковью,—для столь краеуголь-

[1]) Не точно, слѣдуетъ· „утвержденная“ (въ подл.).

наго въ богословскомъ міросозерцаніи г. Керенскаго положенія! Въ самомъ дѣлѣ, есть ли хоть малѣйшій намекъ въ данной цитатѣ на то, что западныя церкви находятся внѣ вселенской церкви, когда катихизисомъ утверждается только, что православная вѣра нынѣ соблюдается въ *полной* первоначальной чистотѣ въ восточныхъ церквахъ? Развѣ этимъ отвергается возможность сохраненія вѣры и въ западныхъ церквахъ, хоть бы и съ меньшею чистотою и полнотою, почему и не упоминается о нихъ? Вотъ что я долженъ, сказать профессору В. Керенскому и „каждому воспитаннику духовнаго училища", если у нихъ усвояется средневѣковой смыслъ приведенному мѣсту. Изъ этого слѣдуетъ, конечно, что я нахожу непзлишнимъ всетаки и для проф В. Керенскаго подняться нѣсколько надъ уровнемъ училищнаго богословія вообще и пониманія катихизиса въ частности [1]).

Аргументація „средневѣкового воззрѣнія" у проф. В. Керенскаго носитъ преимущественно отрицательный характеръ, ограничиваясь лишь разборомъ мнѣній противниковъ, да и здѣсь сводится къ самому скромному minimum'у: въ отвѣтѣ своемъ г Керенскій, какъ мы уже знаемъ, уклонился отъ разсмотрѣнія непріятныхъ ему моихъ цитатъ изъ русской богословской литературы, приведенныхъ въ опроверженіе „средневѣкового воззрѣнія", и ограничился поверхностными замѣчаніями лишь о воззрѣніяхъ по вопросу митроп. Филарета, Авдія Востокова и А. Муравьева, по поводу моей цитаты изъ статьи Т. Стоянова, гдѣ послѣднимъ

---

[1]) Въ Простр. Катихизисѣ читаемъ: „Какъ согласить съ единствомъ церкви то, что есть многія церкви отдѣльныя, напр: Іерусалимская, Антіохійская, Александрійская, Константинопольская, Россійская? Это суть частныя церкви, или части единой вселенской церкви" и т. д. (чл IX, вопр. 10). Это перечисленіе церквей Востока, при томъ неполное, у г. проф. Керенскаго превращено въ перечисленіе всѣхъ церквей вселенской церкви или опредѣленіе ея состава сообщеніемъ, будто здѣсь митр Филаретъ поставилъ себя задачею „говорить о томъ, какія церкви принадлежатъ къ церкви вселенской" и для этой цѣли „перечисляетъ только церкви, входящія въ составъ восточной церкви" (451)!! Къ этому В. Керенскій, со ссылкою на „*Разговоръ*" митр Филарета, непосредственно добавляетъ „потомучто она *одна* „въ общемъ вѣроисповѣданіи и постановленіи съ древнею вселенскою церковью едино есть". Это „потомучто она *одна*" или „*только* она одна" произвольно приписаны В. Керенскимъ митр Филарету, отчего смыслъ его словъ совершенно измѣнился.

дѣлаются ссылки на этихъ авторовъ (446—452). Вольное обращеніе г. Керенскаго „съ матеріаломъ“ здѣсь прежде всего проявляется въ томъ, что, по поводу указанной цитаты, онъ ни съ того ни съ сего отождествляетъ меня съ Т. Стояновымъ, относя одинаково ко мнѣ, какъ и къ нему, все, находимое въ цитатѣ, а потому выражается, напр.: „вышеуказанный взглядъ г. Стоянова и проф. П. Свѣтлова на римскую церковь теряетъ въ своемъ значеніи еще и потому, что онъ зиждется на плохо провѣренныхъ источникахъ (?) Источникомъ для *нихъ обоихъ* являются „Записки“ А. Востокова. Доказывая ту мысль, будто Авдій Востоковъ считаетъ римскую церковь входящею въ составъ вселенской, *проф. П. Свѣтловъ* со словъ г. Стоянова *увѣряетъ*, будто А. Востоковъ“ и т. д. „Но приписывая подобное мнѣніе Авдію Востокову, *проф П. Свѣтловъ* тѣмъ самымъ ясно *свидѣтельствуетъ* о томъ, что *онъ совершенно не видѣлъ* цитируемаго имъ сочиненія, потому что на указываемыхъ *имъ* страницахъ этого сочиненія у Авдія Востокова нельзя найти такого мнѣнія. Если-бы проф. П. Свѣтловъ болѣе или менѣе внимательно проштудировалъ“ и т. д. (448—449). Приводилъ мнѣнія А. Востокова, „увѣрялъ“, „доказывалъ“, „свидѣтельствовалъ“, „указывалъ страницы“, допустимъ даже—„совершенно не видѣлъ сочиненія“ и т. д. не проф. Свѣтловъ, а Т. Стояновъ, слова котораго я привожу, не входя въ изслѣдованіе, правильны ли ссылки Т. Стоянова на А. Востокова и др. (это мнѣ дѣлать было ненужно) [1]). Проф В. Керенскій позволяетъ себѣ въ полемикѣ со мною для своихъ надобностей всецѣло отождествлять меня съ тѣми авторами, изъ которыхъ я привожу цитаты! Во что же этимъ способомъ превращается полемика и не становится ли она египетскою казнью, когда силы и трудъ приходится тратить на огражденіе написаннаго тобою отъ фальсификаціи посредствомъ столь непозвольтельно-грубыхъ пріемовъ, какъ отмѣченный? Вѣдь всему же долженъ быть предѣлъ, даже и долготерпѣнію авторовъ отъ столь свободнаго обращенія съ ихъ словомъ!

Надлежащею справкою, т.-е. чтеніемъ моимъ „Записокъ“

---

[1]) См. „Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ стр. 308—310 и брош 28—30

А. Востокова и провѣркою цитатъ изъ нихъ В. Керенскаго и Т. Стоянова, еще лишній разъ подтверждается вольное „обращеніе г. Керенскаго съ матеріаломъ“, возведенное имъ какъ-бы въ литературное правило. Записки Авдія Востокова „Объ отношеніяхъ Римской церкви къ другимъ христіанскимъ церквамъ и ко всему человѣческому роду“ (т. I—II. СПб. 1857 и 1864[2]) проникнуты духомъ Филаретовскаго „*Разговора*“ и проводятъ воззрѣніе послѣдняго на западную Церковь въ ея отношеніи къ восточнымъ церквамъ и къ Церкви вселенской. Въ своемъ сочиненіи авторъ ставитъ себѣ не столько полемическую или обличительную, сколько иреническую или мирную цѣль подготовленія соединенія церквей путемъ спокойнаго и безпристрастнаго „изысканія истины“ (VIII и 6, изд. 2-е). Онъ пишетъ свое сочиненіе не противъ Римской церкви, съ которой „могло-бы послѣдовать соединеніе церквей“ восточныхъ, а противъ ультрамонтантства съ его догматомъ о вселенскомъ главенствѣ папы, затруднившимъ соединеніе церквей непосредственно и посредственно внесенными имъ измѣненіями въ жизнь и ученіе Римской церкви (I, стр. VI, 6, 208, 225 примѣч., 234; II, 283—284). Вотъ противъ этого-то коренного грѣха Римской церкви или притязанія папы на вселенское верховенство въ Церкви и направлено сочиненіе Востокова, какъ противъ главнаго препятствія соединенія церквей: „казалось-бы, съ перваго взгляда, что восточной и римской церквамъ легко прійти въ соединеніе: потому что коренные догматы той и другой Церкви почти одни и тѣ же; но, къ прискорбію, желаемое соединеніе потому особенно чрезвычайно затруднительно и едва ли возможно, что Римская церковь не только включила въ число догматовъ своего вѣроисповѣданія частное свое ученіе объ образѣ управленія вселенскою церковью; но даже считаетъ это ученіе и вѣру въ него однимъ изъ главныхъ, если не первѣйшимъ своимъ догматомъ“ (I, 6). Этимъ именно догматомъ устанавливается нетерпимость Римской церкви въ ея отношеніяхъ къ другимъ церквамъ, т.-е. именно восточнымъ, крайнее свое выраженіе получающая въ притязаніи Римской церкви на *исключительное вселенство* или признаніе церковью только себя самой съ исключеніемъ изъ состава вселенской церкви всѣхъ христіанъ, не признающихъ надъ собою главенства папы“ (II, 339). Вотъ собственно про-

тивъ этого-то прискорбнаго отождествленія Римской церкви со всею вселенскою церковью, провозглашаемаго ультрамонтанствомъ, и возстаетъ со всею силою сочиненіе А. Востокова. Главная идея его и заключается въ томъ, что Римская церковь не есть церковь вселенская, ея единственное воплощеніе на землѣ, а есть частная и при томъ — „самая частная церковь“ (II, 282), поскольку догматическими, обрядовыми и каноническими нововведеніями мѣстно-національнаго характера Римская церковь приняла характеръ мѣстно-національный и чрезъ то менѣе стала отвѣчать универсальному характеру вселенской церкви, болѣе сохранившему въ церквахъ Востока или въ „восточной половинѣ“ Церкви (I, стр. III—IV, 6, 184). Поучительный смыслъ книги Востокова въ томъ и заключается, что, осуждая „средневѣковое воззрѣніе“ на Западѣ, она тѣмъ самымъ отвергаетъ его и на Востокѣ у А. Гусева, Д. Богдашевскаго, В. Керенскаго и другихъ! Поэтому привлеченіе сочиненія А. Востокова къ подкрѣпленію „средневѣкового воззрѣнія“ со стороны В. Керенскаго должно признать однимъ изъ самыхъ отважныхъ подвиговъ по части вольнаго „обращенія съ матеріаломъ“ (послѣ, конечно, ссылокъ для той же цѣли на „Разговоръ“ моск. митр. Филарета). Это г. Керенскій могъ учинить только замалчиваніемъ неподходящихъ ему мѣстъ и цитаціею отдѣльныхъ фразъ и выраженій, выдернутыхъ изъ текста. Поэтому В. Керенскій не находитъ затрудненій доказывать мысль А. Востокова о непринадлежности Римской церкви къ вселенской церкви указаніемъ на заглавіе послѣдней главы его второго тома: „Нововведенія, возникшія въ Римской церкви *по отдѣленіи ея отъ вселенской*“. Неважное доказательство, сколько бы В. Керенскій ни усиливалъ его курсивомъ, ибо „оглавленія“ попадаются тутъ и другія, напр.: „Какіе плоды принесло отдѣленіе Римской церкви отъ единенія съ восточными церквами для народовъ и церквей?“ (гл. XIII). Или: „По отдѣленіи западной церкви отъ восточной“... (II, 264; I, 207, 208, ср. II, 283, 298—299, гдѣ дается объясненіе того, въ чемъ состояло отдѣленіе Римской церкви отъ вселенской церкви). Призрачную цѣнность имѣетъ и послѣдняя, повидимому, подходящая цитата, выдернутая изъ текста „Записокъ“ А. Востокова. „Авдій Востоковъ“, увѣдомляетъ насъ В. Керенскій, „свидѣтельствуетъ, что въ противоположность церквамъ

западно-латинскимъ „восточнымъ православнымъ церквамъ, всѣмъ въ совокупности, приличествуетъ собственно названіе единой, святой, вселенской и апостольской церкви, потому что всѣ онѣ тѣсно связаны между собою единствомъ первобытнаго христіанскаго вѣроученія“ (Отв. 450) [1]). Но на дѣлѣ А. Востоковъ здѣсь „свидѣтельствуетъ“ совсѣмъ не о томъ, что Вселенская церковь заключена всецѣло только въ восточныхъ православныхъ церквахъ, такъ что Римская церковь не принадлежитъ уже къ ней. Ничего подобнаго! Приведенными словами авторъ, въ связи со многими другими *неприведенными словами*, старается разсѣять ложное сообщеніе „латинскихъ писателей“ о православной восточной церкви, будто-бы на Востокѣ церковь, именующая себя истинною вселенскою и апостольскою, состоитъ изъ совокупности ничтожныхъ во всѣхъ отношеніяхъ христіанскихъ обществъ несторіанъ, уніатовъ, евтихіанъ, яковитовъ и коптовъ, которые соединены главнымъ образомъ единствомъ богослужебнаго языка, именно—*греческаго*, и потому вся восточная церковь называется греческою. Вотъ тутъ-то и „свидѣтельствуетъ Авдій Востоковъ“, что „въ противоположность западно-латинскимъ церквамъ“, соединеннымъ единствомъ латинскаго языка, восточныя церкви соединены между собою не этою внѣшнею, а болѣе прочною внутреннею своею связью съ единой соборной и апостольскою церковью, единствомъ первоначальнаго христіанскаго вѣроученія (чѣмъ ниспровергается басня и о еретичествѣ восточныхъ церквей).

Какъ видимъ, цитаты г. Керенскаго, отрывочныя и тенденціозныя, не даютъ правильнаго представленія о книгѣ Востокова, а намъ доставляютъ только лишніе хлопоты—разсказывать читателямъ содержаніе книги, приводить длинные отрывки изъ нея и т. д. Эта исторія неизмѣнно повторяется почти съ каждою цитатою В. Керенскаго, какъ достаточно видѣли это раньше, на протяженіи всего его отвѣта,—какая египетская работа вести полемику при такихъ условіяхъ! Конечно, во всякой книгѣ путемъ такой отрывочной цитаціи и цѣпляньемъ за неточныя фразы, можно найти,

---

[1]) *Авдія Востокова.* „Записки объ отношеніяхъ Римской церкви къ другимъ христіанскимъ церквамъ и ко всему человѣческому роду. Т. II СПб 1857. стр. 116 и изд. второе 1864. стр. 89 (слѣд. читать 87—90).

что вамъ будетъ угодно. Неудивительно поэтому, что свое „средневѣковое воззрѣніе“ В. Керенскій находитъ также и въ книгѣ *А. Муравьева* „Слово каѳолическаго православія Римскому католичеству“ (Москва 1853), совершенно однородной по воззрѣнію и духу своему съ „Записками А. Востокова, но еще чище отражающей на себѣ идеи Филаретовскаго „Разговора“, а также „Правда Вселенской Церкви“. Совершенно достаточнымъ способомъ установить взгляды Муравьева здѣсь г. Керенскій считаетъ ссылки также на выраженія, гдѣ упоминается „отпаденіе западной церкви отъ вселенскаго единства“, и на „заглавіе его сочиненій: „Правда вселенской Церкви“... „Слово каѳолическаго православія римскому католичеству“, потому что, добавляетъ В. Керенскій, онъ (Муравьевъ) ведетъ въ нихъ рѣчь отъ лица древне-нераздѣльной и православно-восточной церкви“ (Отв. 453). Во всѣхъ отношеніяхъ удивительное добавленіе, способное поставить въ недоумѣніе человѣческій разумъ своимъ непостижимымъ смысломъ! Если „рѣчь ведется отъ лица древне-нераздѣльной церкви“, то какъ это доказываетъ „исключительное вселенство“ современной восточно-православной церкви?! Еще непостижимѣе это „и“ у г. Керенскаго, въ силу котораго рѣчь ведется *одновременно* и отъ древне-*нераздѣльной* церкви, въ составъ коей предполагается восточная церковь, и отъ этой послѣдней въ то же время! „Потому-то“, продолжаетъ В. Керенскій, „предисловіе своей „Правды“ онъ (Муравьевъ) начинаетъ словами“ и т. д. (Ibid.). Сдается мнѣ, что мой оппонентъ, знакомящій насъ съ „Правдой“ Муравьева, далѣе заглавій и предисловія самъ не пошелъ, и потому удовольствовался въ разсужденіяхъ о книгѣ ссылками на отдѣльныя слова и выраженія, неточность коихъ всегда возможна. Если бы А. Востоковъ и А. Муравьевъ могли предвидѣть появленіе въ русской духовной литературѣ моды на чтеніе нѣкоторыхъ книгъ „навыворотъ“, то они приняли бы по возможности всѣ мѣры противъ смѣшенія ихъ съ адептами „средневѣкового воззрѣнія“ и были бы точнѣе въ „словахъ и выраженіяхъ“ и т. д. Но и это едва-ли спасло бы ихъ отъ губительнаго дѣйствія „чтенія навыворотъ“. А. Муравьевъ въ „*Словѣ каѳолическаго православія* называетъ, напр., православно-восточную церковь *сестрою западной*—и что же? Это ни къ чему г. Ке-

ренскаго не обязываетъ! Слово это, во-первыхъ, употреблено въ сочиненіи „едва-ли не однажды“, и если бы оно даже было употреблено пять, шесть, десять разъ, то и это ни къ чему не повело бы: В. Керенскій призналъ бы дѣйствительнымъ слово только, напр., въ тридцатикратномъ употребленіи и т. д. безъ конца [1]). Во-вторыхъ, это слово „*можно* понимать и въ томъ смыслѣ, что Муравьевъ признаетъ римскую церковь, не смотря на всѣ догматическія отступленія ея, все-таки церковью христіанскою“,—„можно понимать“ не приводя никакихъ доказательствъ такого пониманія, какъ и поступаетъ В. Керенскій (452)! Такимъ образомъ, ничто васъ не можетъ спасти отъ послѣдствій „чтенія навыворотъ“. Вы полагаетесь на ясность своей рѣчи? Напрасно и это: посмотрите, во что превращаются и ясныя мѣста чтеніемъ навыворотъ у г. Керенскаго (стр. 452). „Предположеніе (?!) о томъ (подумаешь, читаются отрывочныя клинообразныя надписи!..), что Муравьевъ признаетъ римскую церковь частью вселенской повидимому можно основывать на слѣдующихъ выраженіяхъ его въ самомъ концѣ Слова... „Самъ Господь да разсудитъ между патріаршими церквами Рима съ одной стороны, и Константинополя, Александріи, Антіохіи и Іерусалима съ другой, нѣкогда равными между собою и составлявшими единую каѳолическую церковь!—О если бы, по крайней мѣрѣ до сего желаннаго для всего христіанства дня, съ обѣихъ сторонъ .... не увлекались мѣстными предубѣжденіями и съ большею искренностью.... изучали тѣ каноническіе вопросы, на которыхъ можетъ быть опять основано единство союза вселенской церкви!.. (Слово каѳолическаго православія римскому католичеству. Москва. 1853. Стр. 64). Весьма опасное мѣсто это по своей ясности устраняется указаніемъ В. Керенскаго на нѣсколько отдѣльныхъ фразъ, въ которыхъ, однако, содержится не то, что ему надо,—не отрицаніе принадлежности римской церкви къ составу Вселенской Церкви, а рѣшительное отрицаніе „*мнимаго вселенства*“ западной церкви или „средневѣкового воззрѣнія“ по церковному вопросу, какъ оно выражается въ

---

[1]) „Сестрами“ западная и восточная церкви именуются въ „Словѣ“ А. Муравьева дважды (стр. 37 и 224), насколько я замѣтилъ, и однажды чадами единой каѳолической церкви“ (стр. II).

ультрамонтантскомъ господствующемъ теченіи въ римской церкви. Подобно А. Востокову, А. Муравьевъ посвящаетъ свое „Слово“ доказательству неосновательности притязаній римской церкви съ ея догматомъ о папскомъ главенствѣ на „исключительное вселенство“ и тѣмъ отвергаетъ послѣднее также и на Востокѣ, какъ оно является подъ перомъ А. Гусева, В. Керенскаго и др. богослововъ съ ультрамонтантскою точкою зрѣнія или способомъ рѣшенія церковнаго вопроса (452—453).

Показавши призрачность цитатъ В. Керенскаго, взявшагося „поправлять“ Т. Стоянова и меня указанными выше способами, я могъ бы этимъ и ограничиться, отославъ въ доказательство сказаннаго къ самой книгѣ *А. Муравьева* „Слово каѳолическаго Православія Римскому католичеству“, но я облегчу читателямъ чтеніе книги указаніемъ мѣстъ, въ которыхъ яснѣе высказываются основная мысль ея и взгляды автора.

Цѣль „Слова“ А. Муравьева не обличительная, а миролюбивая—содѣйствовать церковному единству восточной и западной половинъ вселенской церкви „словомъ правды“ о Римской церкви, препятствующей единенію своими притязаніями на вселенское властительство, соединенное съ надменнымъ отношеніемъ къ церквамъ восточнымъ и исключеніемъ ихъ изъ состава вселенской церкви за отрицаніе вселенскаго главенства папы (II, 27, 64, 249). Несправедливость притязаній папы на главенство въ церкви и всей римской церкви на „исключительное вселенство“ служитъ главною темою „Слова“, какъ и „Записокъ“ А. Востокова. Условіемъ единенія церквей Востока и Запада Римская церковь предлагаетъ признаніе папскаго главенства надъ всею церковью; но ни Римская церковь не можетъ отказаться отъ этого несправедливаго притязанія или основного догмата своего „послѣ столькихъ вѣковъ навыка и даже устройства, въ духѣ его, всей своей іерархіи и богослуженія“, ни Востокъ—принять это условіе „въ противность всѣмъ канонамъ“ (30—31, 248—249, 38, 224—225). „Это есть главная причина раздѣленія, хотя, кажется, Римъ столь ревностно предлагаетъ союзъ, который не можетъ однако принять Православная церковь, при явномъ нарушеніи каноновъ все-

ленскихъ [1])... Едва ли согласится и римская церковь, послѣ столькихъ вѣковъ, сознать свою ошибку и отказаться отъ главенства своего патріарха, если бы и уступила во всемъ прочемъ, какъ въ дѣлѣ уніи? Сей есть камень преткновенія и соблазна, къ сожалѣнію, положенный во мракѣ среднихъ вѣковъ во главу Римской церкви, и который сама уже она не въ силахъ сдвинуть, безъ внутренняго сотрясенія. Самъ Господь да разсудитъ между патріаршими церквами, Рима, съ одной стороны, Константинополя, Александріи, Антіохіи и Іерусалима, съ другой, нѣкогда равными между собою и составлявшими единую каѳолическую церковь!—О, если бы, по крайней мѣрѣ, до сего желаннаго для всего христіанства дня, съ обѣихъ сторонъ, съ Западной и Восточной, не увлекались мѣстными предубѣжденіями и съ большею искренностью и снисходительностію изучали тѣ каноническіе вопросы, на которыхъ можетъ быть опять основано единство союза Вселенской церкви! Но доколѣ Римская церковь, несмотря на всѣ свои отступленія отъ сихъ каноновъ, будетъ самонадѣянно утверждать, что нѣтъ спасенія иначе, какъ подъ сѣнію ея Патріарха, — Восточная сестра ея, исполненная чувствомъ своего православія, будетъ только сокрушаться о такомъ ожесточеніи и смиренно молить Отца свѣтовъ, дабы благодатію Духа, отъ Него исходящаго, просвѣтилъ и *соединилъ опять во едино всю Каѳолическую церковь*, искупленную кровію единороднаго Его Сына"!.. „Господь да разсудитъ,—*мы же помолимся о мирѣ святыхъ Божіихъ церквей*" [2])! Вмѣстѣ съ притязаніемъ римскаго пат-

---

[1]) За ученіемъ римскимъ о главенствѣ папы А. Муравьевъ признаетъ значеніе не догматическое (таковое усвояютъ ему въ Римѣ), а каноническое (42—43).

[2]) *А. Муравьева* „Слово каѳолическаго православія римскому католичеству". Москва 1853, стр. 63—64, 249. Мысль о желательности, но невозможности церковнаго единенія вслѣдствіе указанныхъ препятствій на сторонѣ Римской церкви, подобнымъ же образомъ и, пожалуй, еще энергичнѣе выражена у *А. Востокова*: „Можно-ли, не подавляя истины неправдою, увѣрять, будто восточныя церкви отвергаютъ единеніе съ римскою, когда *онѣ ежедневно на всѣхъ молитвословіяхъ молятся о соединеніи церквей*?.. Нѣтъ, римская церковь никогда не хотѣла истинно христіанскаго, братскаго, соединенія съ восточными церквами. Она только всегда употребляла всевозможныя усилія къ порабощенію другихъ церквей папамъ и его куріи"... („Записки" 283, 284). Богословами нашего

ріарха на вселенское главенство, въ качествѣ препятствія къ церковному миру, А. Муравьевъ разсматриваетъ связанное съ симъ „средневѣковое воззрѣніе“ въ Римской церкви или ея притязаніе на „исключительное вселенство“. „Римляне“, говоритъ онъ, „думаютъ исключить изъ каѳоличества вселенской церкви весь Востокъ“,—подобно тому, добавлю я, какъ нынѣ у насъ стало входить въ моду (печальное заблужденіе!) исключать изъ каѳоличества вселенской церкви весь Западъ. Но Муравьевъ не противопоставляетъ ошибкѣ Запада подобную же ошибку на Востокѣ, а только доказываетъ права Востока на участіе въ церкви вселенской—не меньшія, а большія Запада, въ чистотѣ и полной неповрежденности ея вѣроученія (25—26). „Нельзя не скорбѣть духомъ“, говоритъ Муравьевъ, „какъ ошибочное мнѣніе объ исключительномъ спасеніи въ лонѣ Римской церкви вовлекаетъ ее въ притѣснительные и вовсе неканоническіе поступки въ отношеніи восточной сестры своей... Господь разсудилъ между обѣими церквами за такое нарушеніе любви со стороны Западной“... (37—38) [1]).

Такимъ образомъ, ничего подобнаго „средневѣковому воззрѣнію“, какихъ либо намековъ на него мы не можемъ найти у А. Муравьева такъ же, какъ у А. Востокова. Утверждать, что книгою Муравьева проводится взглядъ проф. В. Керенскаго на западную церковь, значитъ—подмѣнить эту книгу другою книгою, ибо въ этой книгѣ трудно даже путемъ умозаключеній откопать что либо подобное „мысли“ А. Гусева, В. Керенскаго и др. о непринадлежности римской церкви къ составу церкви Вселенской. Здѣсь именно, на страницахъ сочиненія столь извѣстнаго ревнителя православія и вѣрнаго сына православной церкви, какимъ былъ

времени пущена въ обращеніе *новая* мысль, будто наша церковь не молится и не можетъ молиться о соединеніи съ западно-христіанскою, какъ не входящею въ составъ вселенской церкви; приведенными цитатами изъ А. Муравьева и А. Востокова утверждается, какъ и у митр. Филарета, совсѣмъ противное этому..

[1]) „Притѣснительными и вовсе неканоническими“ послѣдствіями таковое же нарушеніе любви къ западной церкви теперь въ нашемъ богословіи сказывается на практическомъ рѣшеніи старокатолическаго вопроса, когда старокатолики третируются какъ еретики, непринадлежащіе къ церкви

тр. А. М. Муравьевъ, мы находимъ то мнѣніе, которое въ *Трудахъ Кіевской Духовной Академіи* (1904 г. № 2, стр. 183—184) подвергнулось гоненію Д. Богдашевскаго, и объявлено имъ было порожденіемъ современнаго „религіознаго индифферентизма", „философскаго релятивизма" и т. п. Сущность этого мнѣнія заключается въ томъ, что по А. Муравьеву, православно-восточная и западно-римская церкви одинаково принадлежатъ къ составу Вселенской Церкви, но съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ первой изъ нихъ „болѣе условій, благопріятствующихъ спасенію", во второй—менѣе. Доказательству именно этого своего воззрѣнія А. Муравьевъ посвящаетъ все свое „Слово", о чемъ онъ прямо пишетъ: „Вотъ я представилъ со всею возможною краткостью и по моему крайнему разумѣнію, настоящее взаимное положеніе обѣихъ Церквей Запада и Востока, для того, чтобы люди благомыслящіе и желающіе распознавать истину, сами вникли: въ которой изъ нихъ есть больше условій благопріятствующихъ спасенію, и справедливо ли притязаніе Римской, будто бы внѣ оной, какъ исключительно вселенской, нельзя его обрѣсти?" (62 ср. 52, 27, 43).

Свой общій взглядъ на римскую церковь въ ея отношеніи къ восточнымъ церквамъ авторъ, въ видѣ краткаго резюме, высказываетъ въ концѣ всей книги словами греч. арх. Никиты Никодимійскаго XII в. (стр. 223—225) въ явную противоположность „средневѣковому воззрѣнію" нѣкоторыхъ отечественныхъ богослововъ, среди коихъ на одно изъ видныхъ мѣстъ претендуетъ нынѣ мой оппонентъ В. Керенскій, напрасно старающійся пріобщить къ своему лагерю богослововъ, во всѣхъ отношеніяхъ чуждыхъ ему, каковы: А. Муравьевъ, А. Востоковъ, митр. моск. Филаретъ. Особенно безнадежными въ этомъ отношеніи приходится признать его старанія доказать существованіе „средневѣкового воззрѣнія" въ „*Разговорѣ*" моск. митр. Филарета и сдѣлать „сомнительными указанія проф. П. Свѣтлова и г. Стоянова и на Митр. Филарета". Что дѣлаетъ для этого проф. В. Керенскій (стр. 450—452), намъ незачѣмъ утомлять разсказомъ о томъ читателей, передъ которыми и безъ того достаточно уже демонстрировано примѣрами, какъ далеко ушелъ В. Керенскій въ модномъ искусствѣ „чтенія навыворотъ". Подробное и цѣлостное изложеніе воззрѣнія моск. митр. Филарета на Рим-

скую церковь во II-й главѣ и сказанное мною о неудачной попыткѣ А. Гусева въ одномъ направленіи съ В. Керенскимъ въ III-й главѣ избавляютъ меня отъ египетской работы исправлять цитаты г. Керенскаго: что сказано объ А. Гусевѣ, то относится и къ В. Керенскому [1]).

Изъ всего, выше сказаннаго, слѣдуетъ, что попытка В. Керенскаго вычеркуть изъ числа противниковъ „средневѣкового воззрѣнія“ трехъ нашихъ богослововъ оказалась совершенно неудачною,—обстоятельство, имѣющее роковое значеніе для

---

[1]) Мнѣніе о тождествѣ православно-восточной церкви со всею вселенскою Церковью подъ видомъ „воззрѣнія нашей православно-восточной церкви“, съ упоминаніемъ обо мнѣ въ числѣ представителей противоположнаго воззрѣнія, высказывается въ статьѣ проф. *В. А. Соколова* „Откликъ на призывъ“ *Богосл. Вѣстн* 1904, № 3, стр. 496—503) Почтенный богословъ доказываетъ тождество восточно-православной церкви со вселенскою вселенскимъ ея самосознаніемъ, т-е слѣдуетъ методу, неправильность котораго была отмѣчена въ духовной печати („Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ 306—307 и брош 27—28). Но если и признать правильнымъ самый способъ доказательства, то неправильнымъ остается употребленіе его. Неправильность здѣсь заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что въ доказательство приводятся только одни благопріятныя автору мнѣнія, а противоположныя имъ остаются безъ упоминанія. Ссылка на А С Хомякова, если не говорить снова о крупныхъ изъянахъ его богословія вообще и воззрѣнія на Западную церковь (гл. I) въ частности, съ избыткомъ покроется ссылкою на Вл. Соловьева; ссылка на арх. Антонія—цитатами изъ многихъ другихъ богослововъ, о которыхъ такъ много говорилось здѣсь въ гл. III и IV. Изъ сочиненій еп Θеофана приводятъ, какъ видѣли (гл. III), цитаты, совершенно противоположныя приведенной авторомъ. Моск. митр Филарата, какъ знаемъ, никакъ нельзя причислять къ сторонникамъ „средневѣкового воззрѣнія“. Ссылкамъ на авторитетные голоса оффиціальныхъ представителей восточныхъ церквей (числомъ четыре) могутъ быть противопоставлены иные оффиціальные голоса (*Ср. А А. Киржева* „Старокатолики и Вселенская Церковь“ стр 12 и *Revue Internationale de Theologie* 1903, avril p. 340—356; — juillet p 405—426: Qnelques documents orthodoxes sur l' union des 'Eglises.“) и въ особенности вѣскій голосъ церковной исторіи. Церковная исторія даетъ иное свидѣтельство объ отношеніи Восточной православной церкви къ Западно-римской церкви цѣлые вѣка послѣ раздѣленія непрекращавшимися попытками церковнаго соединенія съ обѣихъ сторонъ. Конечно ими безусловно исключается что либо подобное мысли о непринадлежности римской церкви въ составу Вселенской церкви на правахъ церкви помѣстной: соединяться съ тѣмъ, что внѣ церкви и не есть церковь, какъ будто и невозможно...

него и его единомышленниковъ, въ родѣ А. Гусева и др.: мнимое отсутствіе значительныхъ противниковъ „средневѣкового воззрѣнія“ въ русскомъ богословіи играетъ роль самаго крупнаго аргумента его у нашихъ оппонентовъ, за недостаткомъ лучшихъ. Отсюда ихъ стремленіе сообщить своему воззрѣнію видъ безраздѣльно господствующаго и общепризнаннаго въ нашемъ богословіи воззрѣнія и всячески замять во чтобы то ни стало непріятный имъ обратный фактъ появленія именно этого „средневѣкового воззрѣнія“ въ русскомъ богословіи на правахъ только случайной и, Богъ дастъ, временной въ немъ гостьи, которой въ немъ не остается мѣста съ наступленіемъ лучшихъ дней для нашего богословія...

Впрочемъ, въ основательности „средневѣковое воззрѣніе“ В. Керенскаго и его единомышленниковъ нисколько не выиграло бы въ случаѣ даже полнаго отсутствія въ русскомъ богословіи противныхъ ему голосовъ, къ полному ихъ спокойствію и удовольствію: хорошая критика все равно должна была бы считаться съ вѣскимъ голосомъ противъ этого воззрѣнія за границей, въ старокатолическомъ богословіи, и не освободила бы себя отъ обязанности разсмотрѣть препятствія къ „средневѣковому воззрѣнію“ въ видѣ возраженій на него съ этой стороны. Но то—хорошая критика; критика же, съ которою приходится намъ имѣть дѣло, напротивъ облегчаетъ себѣ свою непосильную задачу неполнымъ вниманіемъ къ возраженіямъ даже въ русской богословской литературѣ, не говоря уже о старокатолической: послѣдняя прямо игнорируется, какъ бы ея совсѣмъ не было, какъ если бы старокатолическіе богословы совсѣмъ не направляли по адресу адептовъ „средневѣкового воззрѣнія“ среди нашихъ соотечественниковъ никакихъ возраженій, требующихъ отвѣта! Такимъ дешевымъ способомъ хотятъ создать дома торжество своему „средневѣковому воззрѣнію“! Я считаю своимъ долгомъ отмѣтить это обстоятельство, характерное для полемики съ нами по старокатолическому вопросу особенно въ его новомъ фазисѣ, а также въ виду того, что на него уже обращено вниманіе старокатолическими богословами на страницахъ *Revue Internationale de Théologie*,—органа, который долженъ быть знакомъ всѣмъ, занимающимся старокатолическимъ вопросомъ, конечно и проф. В. Керенскому.

Полемическіе пріемы нашихъ оппонентовъ (замалчиванье возраженій и повтореніе опровергнутыхъ мнѣній) вызываютъ здѣсь справедливое порицаніе и жалобы. „Что касается „Revue Internationale de Théologie“, читаемъ напр., здѣсь, „то оно уже много разъ опровергало мысли“, высказываемыя противниками старокатоликовъ въ полемикѣ послѣдняго времени по церковному вопросу. „Оно даже цитировало многочисленные тексты выдающихся русскихъ и греческихъ богослововъ, въ которыхъ ясно выражены воззрѣнія, совершенно противоположныя“ „средневѣковому воззрѣнію“... Журналъ не можетъ повторяться постоянно, особенно для противниковъ, которые не читаютъ нашихъ оффиціальныхъ документовъ (катехизисовъ, молитвенниковъ, богослужебныхъ книгъ, синодальныхъ актовъ, проповѣдей и т. п.), которые не обращаютъ никакого вниманія на подробныя объясненія, какія имъ здѣсь давались, которые не опровергаютъ ни одного изъ текстовъ Св. Писанія и св. отцевъ, приводимыхъ нами въ подтвержденіе нашихъ разъясненій, и которые доходятъ даже до того, что приписываютъ намъ качества и ученія, которыя мы нѣсколько разъ опровергали“ [1]).

---

[1]) *Revue Internationale de Théologie* 1904, № 46, avril-juin, p p. 204—205 Здѣсь предусмотрѣны и давно устранены многія „утвержденія“ проф. В. Керенскаго, самодовольно повторяемыя имъ на русскомъ нарѣчіи, напр.,— что старокатолики не считаютъ нашу церковь православною, что можно признавать дѣйствительность таинствъ и іерархіи Римско-католической церкви съ отверженіемъ самой церкви и исключеніи ея изъ „вселенскаго единства“; разсмотрѣны обвиненія въ протестантизмѣ, въ частности—по отношеніи къ ученію о таинствѣ Евхаристіи; обвиненіе въ церковномъ индифферентизмѣ и попытка г. Керенскаго доказать его ссылкою на intercommunion старокатоликовъ съ англиканами также находитъ себѣ достойную оцѣнку и т. д *(Revue Internationale de Theolcgie* 1904, avril-juin, p.p. 206 f., 171, 166—167, 184,—janvier mars p.p 50, 51, 52, 55 f) Статья *еписк. Ямб. Сергія* „Что отдѣляетъ насъ отъ старокатоликовъ“ напечатана въ журналѣ (во французскомъ переводѣ: „Qu' est—ce qui nous sépare des anciens-catholiques?“—*Rêvue* 1904, № 46, p.p. 159 — 190) и снабжена заслуживающими вниманія критическими примѣчаніями Редакціи (числомъ 25), гдѣ отмѣчены разные дефекты: повтореніе разобранныхъ старокатоликами положеній, неточность въ изложеніи взглядовъ старокатоликовъ, самопротиворѣчія, погрѣшности догматическія, церковно-историческія и др (См особ 170, 185, 187, 190 ср. замѣтку Prof. *E. Michaud* ibid. p p. 204—214)

Здѣсь прежде всего вниманія В. Керенскаго и другихъ адептовъ „средневѣкового воззрѣнія“ заслуживалъ бы голосъ самихъ старокатоликовъ по вопросу объ отношеніи Западныхъ церквей и, въ частности, римско-католической къ Церкви Вселенской и ихъ возраженія противъ „средневѣкового воззрѣнія“ среди нѣкоторыхъ богослововъ восточной церкви. Написанное по этому предмету составило значительную литературу, знакомство съ которой для нашихъ противниковъ, я полагаю, обязательно, а для другихъ было бы далеко не излишне [1]). Здѣсь подвергается основательной критикѣ ошибочное мнѣніе нѣкоторыхъ восточныхъ богослововъ, что на Западѣ исчезла церковь, прекратила видимое существованіе, оставшись только на Востокѣ, и что поэтому старокатолики, вышедшіе изъ Римской церкви и отвергнувшіе всѣ ея заблужденія, все-таки пребываютъ внѣ церкви, вынуждены искать ея и могутъ обрѣсти ее только на Востокѣ. Въ отмѣченной старокатолической литературѣ пребываніе старокатоликовъ въ церкви доказывается въ связи съ опроверженіемъ общаго и основного здѣсь „средневѣкового воззрѣнія“ [2]). Существенное содержаніе всей кри-

---

[1]) Тщательный перечень этой литературы данъ въ *Revue Internationale de Theologie* 1904, № 45 janvier-mars, p. 42 примѣч. и № 46, avril-juin, p 181—182 примѣч, къ которой отнесены, между прочимъ, слѣд. статьи *Revue*: „Reponse à Mesoloras“ (1895, octobre 770—775); „Reponse à un theologien d' Athènes“ (ibid. 775—777); „Reponse à quelques theologiens orientaux“ (1896 juillet, p. 344 — 350), „Autre reponse“ (octobre 789 — 800); „Quelques documents orthodoxes sur l'union des Eglises“ (1903, avril. p. 340—356 и juillet 405 — 426); „Erreurs de quelques theologiens orientaux sur l' Eglise d' Occident“ (1903, avril, p, 357—366); „De la visibilité de l' Acienne Eglise Catholigue en Occident du IX-me siècle à l' époque actuelle“ von *Prof E. Michaud* (1896, avril 264—280)—изслѣдованіе, отмѣчаемое также и въ оффиціальномъ документѣ *Nochmals zur Verstandigung* 1902, p 15 Заслуживаютъ здѣсь также вниманія и еще другія статьи и изслѣдованія по экклезіологіи неутомимаго борца за правду и выдающагося труженика на полѣ живой богословской науки проф. *Мишо*, особенно— „Esquisse d' un traité de l' Eglise chrétienne en general“ (*Revue Internationale de Théologie* 1903 avril 205—241; juillet 455—490, octobre 679—721, 1904, janvier 23—65; avril 215—267; juillet 345—393).

[2]) Ср *Revue Internationale de Théologie* 1904 avril, p 189—190 и 209—214 Прекрасную иллюстрацію къ послѣднимъ страницамъ, а также вышеупомянутому изслѣдованію *проф. Мишо* „De la visibilité de l' Eglise Ancienne Catholique en Occident“, даетъ XIV-я глава соч. *А Востокова* „Объ отно-

тики „средневѣкового воззрѣнія“ кратко передано на страницахъ старокатолическаго журнала. Не воспроизводя всѣхъ объясненій по вопросу, данныхъ въ журналѣ, журналъ считаетъ достаточнымъ напомнить восточнымъ богословамъ все существенное слѣдующимъ краткимъ замѣчаніемъ. „Нѣкоторые восточные богословы разсуждаютъ такимъ образомъ: весь западъ христіанскій погруженъ въ ультрамонтантство и протестантство; но то и другое ересь; поэтому весь Западъ въ ереси; слѣд. каѳолическая или вселенская церковь существуетъ только на Востокѣ; поэтому восточная церковь одна только есть Церковь вселенская, каѳолическая, и ея соборы суть вселенскіе соборы и т. д. *Отвѣчаемъ*: исходная точка, самая основа этой аргументаціи, есть грубая историческая ошибка, доказывающая, что указанные восточные богословы не знаютъ Запада. Въ дѣйствительности во всѣ эпохи и во всѣхъ частныхъ церквахъ Запада возвышались многочисленные голоса и противъ ультрамонтантства, и противъ протестантства въ защиту истиннаго каѳоличества (catholicisme) и христіанскаго православія; эти заявленія православія составили бы томы. Итакъ, истинное каѳоличество или католицизмъ никогда не переставали существовать на Западѣ.—Но, возражаютъ, эти католики антиультрамонтане и антипротестанты никогда не составляли собою частной видимой церкви. Мы отвѣчаемъ, что въ этомъ не было необходимости, отчасти—потому, что они никогда не переставали быть въ нѣдрахъ своей собственной церкви (несмотря на недостатки и заблужденія въ нѣкоторой части духовенства и богослововъ) и что имъ не было надобности уходить изъ дома, который принадлежалъ имъ; отчасти—потому, что таинства, преподававшіяся имъ были несомнѣнно дѣйствительны (сами восточные признаютъ дѣйствительность таинствъ Римской церкви). Говоря о видимости церкви, мы показали, что нѣтъ безусловной необходимости въ томъ, что бы православіе было видимымъ во всей Церкви, но что достаточно, чтобы оно было таково въ части ея; показали, что, дѣйствительно, какъ о томъ учили и бл. Іеронимъ, Св. Викентій Ларинскій и др., въ извѣстныя эпохи истинная Цер-

---

шеніяхъ Римской церкви къ другимъ церквамъ“. СПб. 1864, часть I, стр. 223—233.

ковь представлялась лишь меньшинствомъ христіанъ. Поэтому православно - каѳолическое меньшинство, не прекращавшее своего видимаго бытія на Западѣ, бокъ о бокъ съ ересями папства и протестантства, есть достаточное доказательство того, что каѳоличество или православіе всегда существовало и еще существуетъ въ Западной церкви“ [1]).

б) Совершенно православное и столь хорошо обоснованное ученіе старокатоликовъ о церкви, естественно я не нашелъ возможнымъ признать за „англиканское или, что то же, протестантское“ вмѣстѣ съ проф. В. Керенскимъ, тѣмъ болѣе— за „чисто протестантское“ ученіе вмѣстѣ съ еписк. Сергіемъ, для чего и привелъ основанія, т.-е. далъ справку, съ одной стороны, о протестантскомъ, а затѣмъ — и о православномъ ученіи по вопросу („Старокатолическій вопросъ“ 15 — 18 и 18—25). Чисто протестантскимъ, конечно, я долженъ былъ признать ученіе о церкви лишь въ оффиціальныхъ вѣроизложеніяхъ реформаціи и, согласно общему въ нѣмецкомъ и русскомъ богословіи обычаю, точное лютеранское опредѣленіе церкви указалъ въ VII чл. *Аусбургскаго Исповѣданія* и въ ученіи древнихъ протестантскихъ богослововъ, именуемыхъ въ протестантствѣ „учителями и отцами церкви“ [2]). Чисто протестантскимъ ученіемъ, здѣсь заключеннымъ, не только различаются, но и рѣзко раздѣляются двѣ стороны въ церкви — видимая и невидимая, при чемъ въ понятіи о церкви въ собственномъ смыслѣ (Ecclesia proprie dicta, vera) не дается мѣста видимой сторонѣ, такъ что церковь сводится въ сущности къ одной невидимой сторонѣ. Что касается видимой стороны церкви, то проповѣданіемъ въ ней *слова Божія* и преподаяніемъ *таинствъ*, съ соотвѣтствующими сему внѣшними органами и учрежденія, видимая церковь является только естественнымъ проявленіемъ и не абсолютно вѣрнымъ знакомъ или признакомъ невидимой церкви, *общества святыхъ*: внѣшнее въ церкви или видимая сторона ея есть произведеніе внутренняго въ ней, т.-е. духовно-благодатнаго об-

---

[1]) *Revue Internationale de Théologie* 1904, № 45, janvier 42—43. Прекрасную иллюстрацію къ этому см у св *Василія Великаго* Твор ч. VII, стр 177—182 и др. Изд. третье 1892 г).

[2]) Ср *архп черниг Филарета* „Православное догматическое богословіе“ Черниговъ 1864, ч. II, стр 356—357

новленія и вѣры, и логикою всего ученія о церкви отрицается въ сущности значеніе видимой стороны или необходимость принадлежать къ церкви для спасенія, обновленія. Но вмѣстѣ съ общимъ обратнымъ движеніемъ, послѣ реформаціи, *ортодоксальной богословской мысли* отъ крайностей реформаціи къ католичеству въ его лучшихъ сторонахъ, подобный же процессъ развитія пережило и протестантское ученіе о церкви: отъ чисто-протестантскаго ученія о церкви почти ничего уже не осталось въ новѣйшемъ *ортодоксальномъ* богословіи.

Говоря такъ, я высказывалъ лишь общеизвѣстные элементарныя научныя истины по вопросу, но это не помѣшало г. Керенскому обрушиться на меня съ неожиданными возраженіями. Оказывается, чисто протестантское ученіе о церкви передано мною совсѣмъ неправильно, что въ основѣ сказаннаго мною „лежатъ малыя свѣдѣнія (мои) въ протестантскомъ богословіи", что въ сужденіяхъ моихъ по затронутому мною вопросу „болѣе смѣлости, чѣмъ реальной истины", что они „требуютъ существенныхъ исправленій" и т. п. (Отв. 434, 436, 435 и др.). „Вообще", заключаетъ В. Керенскій, „въ разсужденіяхъ о протестанствѣ хотѣлось-бы видѣть у проф. Свѣтлова поменьше мнимо-ученаго апломба и побольше дѣйствительныхъ знаній" (440).

Сказано, безъ сомнѣнія, съ апломбомъ, должно быть—настоящимъ ученымъ апломбомъ. Но великія и „дѣйствительныя знанія" г. Керенскаго „въ протестантскомъ богословіи или по крайней мѣрѣ по затронутому имъ вопросу" съ моей стороны все-таки требуютъ провѣрки и „существенныхъ поправокъ", хотя, какъ видимъ, г. Керенскій очень доволенъ своими познаніями и взялъ на себя трудъ внести „исправленія" въ сказанное мною.

„Исправленія" оказываются существенными: что у меня выдается за чисто протестантское ученіе о церкви, это на самомъ дѣлѣ, по сообщенію В. Керенскаго, не есть таково и представляетъ собою ученіе уже въ значительной степени измѣненное сравнительно съ первоначальнымъ чистымъ ученіемъ протестантства по этому вопросу.

Что же проф. Керенскій называетъ чистопротестантскимъ ученіемъ о церкви? На этотъ, столь законный, вопросъ во всѣхъ разсужденіяхъ проф. Керенскаго не обрѣтается ника-

кого опредѣленнаго отвѣта, и изъ противорѣчивыхъ его заявленій съ неизбѣжностью вытекаетъ лишь одинъ выводъ: проф. Керенскій не имѣетъ яснаго и отчетливаго представленія по данному вопросу. У него мы находимъ два существенно различныхъ отвѣта на вопросъ, какое понятіе о церкви слѣдуетъ признавать чисто протестантскимъ.

Протестантскимъ проф. Керенскій называетъ такое понятіе о церкви, которымъ „отдается перевѣсъ невидимой сторонѣ Церкви надъ видимой“, „элементу невидимому передъ вивимымъ“ (Отвѣта стр. 436, 437, ср. 443, 444 — 445), такъ, по нему, „цѣлая половина (?!) новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ возстановляетъ истинно или чисто протестантское ученіе о церкви“ стремленіемъ своимъ „отдать рѣшительный перевѣсъ въ понятіи о церкви элементу невидимому передъ элементомъ видимымъ“ (стр. 437). Итакъ, специфически протестантскою чертою понятія о церкви г. Керенскій считаетъ „рѣшительное предпочтеніе“ невидимой стороны церкви ея видимой сторонѣ. Конечно, въ этомъ г. Керенскій ошибается (ибо и православнымъ понятіемъ о церкви невидимая въ ней сторона ставится выше видимой, какъ объ этомъ будетъ сказано далѣе); но мы пока не будемъ оспаривать его и лишь примемъ къ свѣдѣнію, что чисто протестантскимъ проф. Керенскій именуетъ въ ученіи о церкви предпочтеніе въ понятіи о ней стороны невидимой сторонѣ видимой, т.-е. ту черту, которую включаетъ въ себя и чистоправославное понятіе о церкви.

Таковъ одинъ отвѣтъ проф. Керенскаго на поставленный вопросъ. Но у него есть и другой, совершенно отличный отъ изложеннаго, отвѣтъ, несовмѣстимый съ первымъ. По другому отвѣту чисто протестантскимъ объявляется такое понятіе, которымъ видимая сторона церкви не только ставится ниже невидимой, но и отрицается, такъ что церковь „является сознанію, какъ величина невидимая, какъ общество небесное, какъ *общество святыхъ*“ (стр. 437, 437 — 438; ср. *Христ. Чтеніе* 1904, іюль, 126 и Отчетъ о пятомъ междунар. Старокатол. Конгрессѣ 1902, стр. 51). Другими словами, во второмъ отвѣтѣ проф. Керенскимъ дается то же изложеніе чисто-протестантскаго понятія о церкви, какое дано было и мною, т.-е. какъ о невидимомъ *обществѣ святыхъ*, congregatio sanctorum Аусбургскаго исповѣданія! Очевидно, г. Керенскимъ

даны два разныхъ отвѣта, взаимно исключающихъ другъ—друга, и какъ онъ находитъ возможнымъ совмѣстить одновременно два взаимопротивоположныхъ своихъ взгляда по вопросу, это вопросъ болѣе психологіи, чѣмъ богословской науки. Одно несомнѣнно, поучиться намъ въ данномъ случаѣ у проф. Керенскаго нечему и исправлять что-либо въ моемъ изложеніи протестантскаго ученія рѣшительно нечего, если и самъ г. Керенскій вторымъ своимъ отвѣтомъ примыкаетъ къ сказанному мною. Спрашивается, зачѣмъ же г. Керенскому понадобилось ломать копья и поднимать рѣчь объ исправленіяхъ моихъ „разсужденій“? Полемическое увлеченіе и искушеніе блеснуть эрудиціей, овладѣвшія моимъ противникомъ, можетъ быть, служатъ достаточнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ.

И дѣйствительно блеснулъ... при помощи нѣкоего Хёнига (Hönig), какъ раньше помогъ ему въ томъ же „нѣкій Зоргъ“ (гл. II)... Съ первыхъ же строкъ В. Керенскій прямо ошеломляетъ насъ новымъ словомъ въ наукѣ, когда вопреки послѣдней (а не мнѣ) чистое ученіе протестантства о церкви въ собственномъ смыслѣ этого слова рекомендуетъ искать не въ символическихъ книгахъ этого вѣроисповѣданія и всего менѣе въ *Аусбургскомъ исповѣданіи*, а „въ документахъ неоффиціальнаго характера, вышедшихъ до изданія символическихъ книгъ протестантства“, напр. именно въ Рѣчи Лютера *о покаяніи* (?!) 1518, еще въ его толкованіяхъ на посл. галатамъ 1519 и наконецъ сочиненіи противъ римскаго богослова Альвельда“ (434)! Это заявленіе свое г. Керенскій выдаетъ за истину, извѣстную „всякому болѣе или менѣе знакомому съ исторіей протестантскаго ученія о церкви“, раздѣляемую „самими представителями протестантизма“. Но вслѣдъ за сообщеніемъ В. Керенскій имѣлъ неосторожность ссылкою на книжку Hönig'a раскрыть всѣ дѣйствительные источники своей эрудиціи, все то, что ему замѣнило и „исторію протестантскаго ученія о церкви“, и „представителей протестантизма“, отъ имени которыхъ онъ говоритъ. Въ своихъ разсужденіяхъ на стр. 434—435 объ отношеніи ученія Лютера къ ученію *Аусбургскаго исповѣданія* г. Керенскій является покорнымъ, хотя и не вездѣ вѣрнымъ, эхомъ своихъ источниковъ, т.-е. *Wilh Honig.* Der katholische und protestantiche Kirchenbegriff in ihrer geschichtlicheu Entwicklung. Berlin 1894,

pp 50—70 Воспроизводя съ грѣхомъ пополамъ безъ всякихъ оговорокъ взгляды нѣмецкаго богослова Хонига по этому вопросу, не во всемъ правильно выражающіе положеніе вопроса въ наукѣ, В. Керенскій за несомнѣнную истину выдаетъ, что понятіе Лютера о Церкви, какъ невидимомъ обществѣ, выраженное въ упомянутыхъ документахъ (ср. *Honig*'а, p. 51), будто-бы совсѣмъ не нашло себѣ мѣста въ символическихъ книгахъ протестантства и въ частности въ Аусбургскомъ исповѣданіи, такъ что между ученіемъ Лютера и ученіемъ *Аусбургскаго исповѣданія* оказывается противорѣчіе. По *Аусбургскому исповѣданію* „церковь есть общество святыхъ, въ которомъ чисто проповѣдуется Евангеліе и правильно преподаются таинства“ (est Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte sacramenta administrantur). Но такое общество, въ которомъ проповѣдуется Евангеліе и совершаются таинства, пишетъ В. Керенскій (435), не можетъ уже быть невидимою церковью, потому-что проповѣдью Евангелія и совершеніемъ таинствъ предполагается видимая и сложная внѣшняя организація, которой обезпечивается правильность проповѣданія слова Божія и употребленія таинствъ. Поэтому аусбургскимъ исповѣданіемъ церковь въ отличіе отъ Лютера, очевидно, представляется уже видимымъ обществомъ, которое отъ римско-католическаго отличается лишь чистымъ проповѣданіемъ Евангелія и правильныхъ употребленіемъ таинствъ. „Сами представители протестантизма признаютъ“, заключаетъ г. Керенскій, „что Аусбургское исповѣданіе вышеприведеннымъ мѣстомъ „образуетъ новую стадію въ развитіи понятія о церкви“, что оно вышеприведеннымъ мѣстомъ „переноситъ понятіе о церкви изъ сферы невидимой въ сферу видимую“ и даже „фактически (thatsächlich) отказывается (verzichtet) отъ невидимой церкви (Hönig op. cit. S. 68—70)“ (Отв. 435).

Всѣ эти сообщенія г. Керенскаго требуютъ „существенныхъ исправленій“. Онъ выступаетъ здѣсь отъ имени науки и „самихъ представителей протестантства“, но на дѣлѣ передаетъ въ сокращеніи и въ неточномъ переводѣ лишь содержащееся на 69—70 страницахъ книжки *Хёнига*, при чемъ не Хёнигъ или кто-либо изъ „представителей протестантства“, а только самъ г. Керенскій видитъ въ *Аусбургскомъ исповѣданіи* ученіе о Церкви, какъ только видимомъ обществѣ, съ

фактическимъ отреченіемъ отъ Церкви невидимой. (Въ этомъ г. Керенскій одинокъ въ наукѣ...). Хёнигъ и не думалъ утверждать того, что въ кавычкахъ приписываетъ ему г. Керенскій, и далекъ отъ мысли, что бы *Аусбурск. исповѣданіемъ* отрицалось ученіе Лютера о церкви, когда пишетъ, что „*Аусбургское исповѣданіе* пытается формулировать Лютеровское понятіе о церкви", хотя здѣсь, какъ хочется думать Хёнигу, оно „на дѣлѣ идетъ далѣе его и образуетъ новую стадію въ развитіи понятія о церкви. Оно переходитъ въ понятіи о церкви отъ невидимой идеи къ видимому явленію ея" (*Hönig* 68; а у В. Керенскаго es überträgt den Begriff der Kirche von der unsichtbaren Idee auf die sichtbare Erscheinung = „переноситъ понятіе о церкви изъ сферы невидимой въ сферу видимую" стр. 435) [1]).

Что противорѣчія между Аусбургск. исповѣданіемъ и ученіемъ Лютера о церкви нѣтъ въ томъ смыслѣ, какое утверждается В. Керенскимъ, на это указаніе онъ нашелъ-бы и въ книжкѣ Hönig'a, избраннаго имъ для исправленій моихъ „разсужденій", такъ уже въ приводимомъ имъ „сочиненіи Лютера противъ римскаго богослова Альвельда" (Кер. 434 и Hönig 57—58) видимая сторона церкви признается Лютеромъ, das Leibliche und Irdische nicht ganz aus der Kirche ist ausgeschlossen, когда онъ говоритъ, что церковь не можетъ быть безъ мѣста и лицъ, такъ-что слѣд. она не можетъ обойтись безъ того, что бы не имѣть видимую сторону. Хотя истинная церковь по Лютеру невидима, но она постоянно образуется словомъ и таинствомъ, слѣд. слово и таинства должны существовать, какъ внѣшнія учрежденія (*Honig* 64). Вообще, какъ извѣстно, Лютеръ не отвергалъ видимой церкви и лишь колебался между двумя въ ней сторонами, противъ католиковъ выдвигая въ ней одну (невидимую), а противъ анабаптистовъ—другую (видимую) сторону церкви [2]).

---

[1]) Вообще переводъ В Керенскаго почему-то неточенъ, такъ его изъявительное „фактически отказывается (Аусб. исповѣданіе) отъ невидимой церкви" получается изъ сослательнаго damit hätte die Confession tatsächlich auf die unsichtbare Kirche verzichtet; sie würde den Begriff Kirche übertragen haben auf" etc (*Honig* 70 и *Керенск.* 435) Sermon von Banne (*Honig* p. 51), т-е. Рѣчь объ *отлученіи* г. Керенскимъ передѣлывается въ Рѣчь о *покаяніи* (434) и т п.!

[2]) Ср. *Bovon* Dogmatique Chrétienne. T. II, p. 315 (Lausanne 1896). Слѣ-

Не имѣлъ основаній г. Керенскій приписать излагаемой имъ книжкѣ свой собственный взглядъ на ученіе Augustana о церкви: авторъ ея Хёнигъ не утверждаетъ, чтобы здѣсь ученіе Лютера совсѣмъ отрицалось, но думаетъ лишь, что оно не нашло себѣ здѣсь полнаго выраженія вслѣдствіе введенія въ понятіе о церкви двухъ различныхъ элементовъ присоединеніемъ къ Лютеровскому communio sanctorum словъ: in qua recte Evangelium docetur и т. д. Какъ и всѣ лютеранскіе богословы, онъ вынужденъ на стр. 70—71 считаться съ объясненіемъ Меланхтона въ *Апологіи Аусб. исповѣданія* на данное его мѣсто, и признать въ концѣ концевъ въ сущности правильнымъ разъясненіе Меланхтона, что ученіе Лютера о церкви, какъ обществѣ главнымъ образомъ (principaliter) fidei et spiritus sancti in cordibus, даже при допущеніи въ ней видимой стороны, оставлено въ Augustana въ полной силѣ. Не смотря на всѣ старанія свои установить противорѣчіе между Лютеровскимъ ученіемъ о церкви и ученіемъ въ Augustana и Apologia, составленныхъ Меланхтономъ, руководитель проф. В. Керенскаго все-таки вынужденъ оказался признать, что „различіе здѣсь теоретически является мало существеннымъ“ (Theoretisch erscheint der Unterschied wenig wesentlich,—p. 71).

Изъ всего сказаннаго уже съ достаточною ясностью обрисовалось передъ нами совершенное отсутствіе данныхъ у г. Керенскаго для предпринятыхъ имъ исправленій моего изложенія лютеранскаго ученія о церкви. Не касаясь общихъ свѣдѣній В. Керенскаго въ протестантскомъ богословіи, наскоро схваченныя у Хёнига свѣдѣнія по данному частному вопросу являются совершенно непригодными для его цѣли. Здѣсь съ Хёнигомъ снова повторяется у г. Керенскаго инцидентъ въ томъ же родѣ, какъ и съ „нѣкіимъ Зоргомъ“, вслѣдствіе излишняго его довѣрія къ книжкѣ Хёнига: первою попавшеюся книжкою нельзя же вѣдь замѣнять науку и „представителей протестантства“, отъ имени которыхъ выступилъ на 434—435 стр. г. Керенскій, будучи только референтомъ одной книжки Хёнига, да и то неточнымъ. Изло-

---

довательно, уже и въ ученіи Лютера, вопреки самому Honig'у, наблюдается его der Uebergang in die Sichtbarkeit (p. 55 ff), что онъ хотѣлъ-бы видѣть лишь въ *Аусб. исповѣдании.*

женіе у Хѣнига лютеранскаго ученія о церкви какъ разъ именно и страдаетъ недостаткомъ точности и научной объективности; оно тенденціозно и имѣетъ цѣль дать теоретико-догматическую подкладку теоріи свободной церкви, сторонникомъ которой выступаетъ передъ нами Хѣнигъ (ср. стр. 126—133): этой теоріи благопріятствуетъ болѣе такое понятіе о церкви, въ которомъ какъ можно болѣе отрицалась бы ея видимая сторона. И авторъ нашелъ въ лютеранскомъ ученіи то, что ему было нужно.

Какъ учатъ о церкви символическія книги лютеранства, научно вопросъ этотъ рѣшается, конечно, не Хѣнигомъ или первою попавшеюся нѣмецкою книжкою, а обращеніемъ къ символическимъ лютеранскимъ книгамъ и къ соотвѣтственной символическо-догматической литературѣ. В. Керенскій совсѣмъ забылъ сдѣлать это [1]).

---

[1]) Если-бы понятіе о церкви въ чл. VII *Аусб. исповѣданія* захотѣли считать неяснымъ, то что мѣшаетъ искать дополнительнаго разъясненія его въ другихъ символическихъ книгахъ лютеранства? Но ими дается то же понятіе о церкви, какъ обществѣ истинно-вѣрующихъ или святыхъ, какъ и здѣсь Въ *Apol. Conf.* IV, 10 читаемъ: ne intelligamus, Ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de Evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum Sanctum et eadem sacramenta.—14: Ecclesia sit populus spiritualis, verus populus Dei, renatus per Spiritum Sanctum.—*Apol.* IV, 5: Ecclesia principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habent externas notas ut agnosci possit, videlicet puram Evangelhae doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam — *Art. Smalc.* VII:— credentes, sancti, oviculae audientes vocem Pastoris suiecclesia. — Церковь составляютъ vere credentes ac justi sparsi per totum orbem.—Illa est proprie ecclesia, quae habet Spiritum Sanctum.—Nos juxta Scripturas sentimus, ecclesiam proprie dictam esse congregationem sanctorum, qui vere credunt Evangelio Christi et habent Spiritum Sanctum (Ср. *G. Plitt.* Grundriss der Symbolik Leipzig 1902⁴, p p. 96—97 и *Wilh Schmidt.* Christliche Dogmatik Zweiter Theil Bonn 1898, p p. 482—483). Таково „чистопротестантское“ понятіе о церкви, т.-е. заключенное въ символическихъ книгахъ протестанства, и на вопросъ, что такое церковь по лютеранскому ученію, въ общемъ лютеранскіе догматисты согласно отвѣчаютъ словами символическихъ книгъ, опредѣляя церковь, какъ невидимое общество истинно вѣрующихъ или святыхъ; напр. „церковь есть тѣло Христово, общество соединенныхъ съ Нимъ вѣрою и потому святыхъ и оправданныхъ,“ „церковь есть общество вѣрующихъ во Христа“, „Церковь есть общество оправданныхъ и возрожденныхъ“,—„общество истинныхъ учениковъ Христовыхъ, соединенныхъ вѣрою въ Евангеліе и обновленныхъ словомъ Бо-

Отъ чисто протестантскаго, здѣсь изложеннаго ученія, ничего почти не осталось специфически протестантскаго даже въ самомъ протестантскомъ (лютеранскомъ) богословіи, именно въ его *ортодоксальномъ* направленіи преимущественно, прошу это замѣтить (*Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ* брош. 17). Это фактъ. Но фактъ этотъ г. В. Керенскій объявилъ лишь моимъ „сужденіемъ“ и рѣшилъ „сужденіе“ мое „существенно исправить“ (435). И исправляетъ: фактъ этотъ онъ отрицаетъ, и дѣлаетъ это уже безъ помощи Хенига, пу-

---

жнимъ“ и т. п. (Prof. *Plitt.* Op cit. 96; Prof *W Schmidt*, Op. cit. 479; *Chr E Luthardt* Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt. Leipzig. 1898, p. 496—497; *Jules Bovon.* Dogmatique Chrétiene. T II, p 315 (Paris 1898); *Dorner.* System der christlichen Glaubenslehre. B. II, Heft 2-te, p 895 (Berlin 1887); *F. Philippi.* Symbolik Akademiche Vorlesungen: Gütersloh 1883, p. 349, 350—351, *K G. von Scheele* Theologische Symbolik Leipzig 1886². II, 180—181; *A Matter* Die christliche Lehre B. II, p 157 (Gutersloh 1901), Prof *H. Schmidt* Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Gutersloh 1893⁷. p. p 430—432 и др. О тождествѣ ученія Лютера о церкви см- *Schéele.* op. cit. II, 181, *Luthardt* op. cit. 507; *Herzog's* Real-Encyklopädie, A. *Kirche* von Kostlin, B VII, p p 709—710 (Leipzig 1880). Такое же изложеніе чисто-протестантскаго или символическаго лютеранскаго ученія о церкви, и при томъ именно по *Аусб исповѣд*, его словами, мы встрѣчаемъ и у нашихъ „наиболѣе авторитетныхъ богослововъ,“ къ каковымъ В. Керенскій причисляетъ *архп черн. Филарета* (Отв. стр 445), именно въ его „Православномъ Догматическомъ Богословіи“, ч. II, 356, 364 — 365: и у него чисто-протестантскимъ ученіемъ о церкви названо именно ученіе *Аусб. испов.*, чл. VII о церкви, какъ „невидимомъ обществѣ освященныхъ“ или „обществѣ святыхъ“. Но я могу указать и на болѣе авторитетнаго въ данномъ случаѣ богослова въ доказательство того, что именно такъ надо представлять себѣ протестантское ученіе о церкви,—на самого В Керенскаго! Правда, въ мартѣ, противъ меня, онъ оспаривалъ такое (обычное) пониманіе протестантскаго ученія о церкви, сбитый съ толку книжкой Хенига, но въ іюлѣ возвратился къ обычному здравому пониманію дѣла (*Христ Чтеніе* 1904, іюль, стр. 126), и даже къ прежнему своему пониманію въ 1902 году („Пятый интернаціональный Старокатолическій конгрессъ“ etc. Харьковъ 1902, стр. 51). Въ *Христ. Чтеніи* понятіе лютеранское о церкви передается словами *Аусб испов*, какъ и въ его „Отчетѣ“, а именно: „Нѣмецкое изданіе (Ширмера) содержитъ въ себѣ чисто-протестантское ученіе о церкви какъ невидимомъ обществѣ святыхъ“ . „Ученіе старокатолическое о церкви есть ученіе не древне-вселенское, а англиканское или, что то же, протестантское. И англикане съ протестантами говорятъ: „церковь есть невидимое общество святыхъ или истинно-вѣрующихъ во Христа и поэтому разсѣяно всюду, во всѣхъ видимыхъ церквахъ“ (*Отчетъ*).

темъ противопоставленія противоположнаго ему „факта“ существованія въ протестантизмѣ стремленія удержать чисто протестантское ученіе о церкви съ его рѣшительнымъ предпочтеніемъ невидимой стороны церкви ея видимой сторонѣ и даже отрицаніемъ послѣдней въ „доброй половинѣ“, въ „цѣлой половинѣ новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ“, „въ господствующемъ въ настоящее время въ протестантизмѣ гарнаковскомъ направленіи въ богословіи“ (*въ, въ, въ!..* см. стр. 436, 437, 439). Фактъ во всѣхъ отношеніяхъ сомнительный, начиная съ слишкомъ уже точной цифры новѣйшихъ богослововъ гарнаковскаго направленія, показанной г. Керенскимъ и кончая произвольнымъ утвержденіемъ его о подавляющемъ значеніи и господствѣ гарнаковскаго направленія „*въ* богословіи *въ* настояще время *въ* протестантствѣ“ (439). Подобное господство гарнаковскаго направленія въ богословіи на дѣлѣ наблюдается въ той части протестантскаго богословія, которое далеко разошлось съ оффиціальнымъ вѣроученіемъ церкви и даже съ самимъ христіанствомъ, вышедши на распутья раціонализма [1]). Никакого отношенія къ ортодоксальному богословію лютеранства „гарнаковское направленіе“ не имѣетъ и рѣчь о немъ лишь дѣло простого недоразумѣнія г. В. Керенскаго: я говорю объ состояніи вопроса въ современномъ *ортодоксальномъ* лютеранскомъ богословіи, а г. Керенскій пространно разсуждаетъ о „гарнаковскомъ“ богословіи и знакомитъ читателей своихъ съ состояніемъ вопроса о церкви въ современномъ протестантскомъ богословіи по непринадлежащей къ ортодоксальному протестантству школѣ ричліанскаго богословія. Тогда почему бы не завести ему рѣчь о квакерахъ, соцініанахъ, анабаптистахъ и т. д.? [2]).

---

[1]) Ср. о существенномъ отличіи ричліанскаго богословія отъ церковнаго *E. Haack.* Ueber den fundamentalen Unterschied der Ritzschlischen und der kirchlichen Theologie 1897; *James Orr.* The Ritzschlian Theology and the Evangelical Faith. London 1898, *G. Ecke.* Die theologische Schule Albrecht Ritzschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin 1897.

[2]) Но и воззрѣніе этой ричліанской школы, въ частности особенно не кстати долго остановившее на себѣ вниманіе В. Керенскаго воззрѣніе А. Гарнака, передано совершенно неточно, будто здѣсь подъ церковью разумѣется исключительно „величина невидимая“, нѣчто прежде всего и преимущественно внутреннее и невидимое. Наоборотъ, въ школѣ ричліан-

Ортодоксальное лютеранское богословіе какъ разъ именно мало остановило на себѣ вниманіе г. Керенскаго; между тѣмъ именно здѣсь находитъ подтвержденіе мое наблюденіе (и не мое только) о состояніи вопроса въ современномъ протестантскомъ богословіи. Наблюдается двѣ группы протестантскихъ богослововъ, уклонившихся болѣе или менѣе значительно въ своей экклезіологіи отъ символическаго ученія о церкви. Одни изъ современныхъ протестантскихъ богослововъ совершенно отрицаютъ первоначальное ученіе о церкви невидимой и подчеркиваютъ преимущественное значеніе внѣшней стороны церкви предъ внутреннею (какъ Шталь, Деличъ, Ротэ, Тиршъ, Клифотъ, Мюнхмейеръ, Фильмаръ и др.) [1]). Другую, болѣе обширную группу, представляютъ тѣ богословы, которые изъ чисто протестантскаго ученія о церкви удерживаютъ лишь дѣленіе церкви на невидимую и видимую или, точнѣе, различеніе въ одной и той же единой церкви двухъ сторонъ,—видимой и невидимой, въ силу чего одна и та же церковь (земная) является одновременно и невидимою, и видимою. Другими словами, особенностью этой *господствующей* въ лютеранскомъ богословіи группы является признаніе нераздѣльности двухъ сторонъ въ понятіи о церкви

скаго богословія и родственныхъ съ нею направленіяхъ подъ церковью разумѣется нѣчто лишь исключительно внѣшнее, внѣшній правовой институтъ (Ричль, ранѣе Кантъ, Тифтрункъ, Штейдлинъ, Иммеръ, Швейцеръ, Краусс и др.), въ отличіе отъ царства Божія. Въ собственномъ смыслѣ слова І. Христосъ не основывалъ церкви, ибо Онъ основалъ только царство Божіе (Prof. *Ab Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freib i. B. 1886, B. I, p. 52 f). Лишь въ переносномъ смыслѣ здѣсь, а также у Гарнака, это царство Божіе именуется именемъ истинной церкви (*Harnack* ibid. p p. 298—310) И такъ, царство Божіе—само по себѣ, и это есть дѣло Божіе, а церковь, въ которую преобразилось на землѣ царство Божіе въ его земныхъ историческихъ условіяхъ, ко вреду для него, сама по себѣ, и это—дѣло человѣческое. Поэтому, собственно въ самой церкви никакой невидимой стороны здѣсь не можетъ признаваться. Это доказывается и цитатами г. Керенскаго изъ Гарнака (437 — 438), говорящими лишь о томъ, что по Гарнаку до III вѣка церкви не было, а когда она появилась, то появилась какъ нѣчто рѣшительно отличное отъ духовнаго царства Божія (Ср *Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія*. Сергіевъ Посадъ 1904, стр 98—102).

[1]) См. *Honig*. Der katholische und protestantische Kirchenbegriff, p p 119—120; *Real-Encyklopädie*, B VII, p. 716—717, *Kostlin*. A. Kirche (Leipzig 1880).

и односторонности какъ латинскаго понятія о церкви, слишкомъ матеріалистическаго, такъ и древне-протестантскаго, какъ слишкомъ спиритуалистическаго. Обычно, богословы этой группы въ изложеніи символическаго ученія о церкви увлекаются апологетическими тенденціями и влагаютъ въ него этотъ позднѣйшій, непринадлежащій ему, смыслъ, а иные вступаютъ къ нему въ полемико-критическое отношеніе и признаютъ, напр., ученіе *Аусбургскаго исповѣд.* чл. VII недостаточно яснымъ и опредѣленнымъ [1]). Смягченія символическаго ученія о церкви съ рѣзкимъ раздѣленіемъ ея двухъ сторонъ здѣсь съ успѣхомъ достигаютъ при помощи всего того, чѣмъ устраняется вырытая символическимъ ученіемъ пропасть между невидимою и видимою церковью, напр.: а) признаніемъ за словомъ Божіимъ и таинствами не *знаковъ* только, по которымъ узнается истинная церковь, но и дѣйствительныхъ *средствъ* освященія или воспитанія несовершенныхъ членовъ, принадлежащихъ болѣе къ видимой церкви, въ высшее состояніе членовъ невидимой церкви, общества святыхъ, вслѣдствіе чего церковь видимая получаетъ полное значеніе наряду съ невидимою; б) замѣною sancti, „истинно-вѣрующіе“, въ опредѣленіи церкви словомъ „исповѣдующіе“, такъ что церковь опредѣляется, какъ „общество исповѣдующихъ Христа, соединенныхъ единою общею цѣлью дѣятельнаго распространенія царства Божія на землѣ“ (*I. Bovon* p. p. 336—337); в) допущеніемъ и грѣшниковъ въ

---

[1]) *Wilhelm Schmidt.* Christliche Dogmatik II, 479 — 484, о необходимости видимой стороны церкви 481—482 —*Dorner.* System der christlichen Glaubenslehre B. II, H—fte 2, p p. 883 — 910, §§ 148 — 149; въ § 148 сначала устраняются ложныя понятія о церкви, а потомъ устанавливается истинное или положеніе о нераздѣльности двухъ сторонъ въ церкви: особ 900, 902—903, 904, 905; въ § 149 апологетическое изложеніе символическаго ученія въ смыслѣ тезиса на 887, особ. 892—895, 898 —*Wangemann* Christliche Glaubenslehre, p. p. 258—276, особ 258—260 (о недост. *Аусб. испов.*); 270, 273, 273—274, 276—о нераздѣльности двухъ сторонъ церкви и др — *Luthardt.* Die christliche Glaubenslehre, p p 497 — 508, особ. 497 ff. (о нераздѣльности двухъ сторонъ).—*Matter.* Christliche Lehre II, p. p. 153—173, особ 159—165 (критика латинскаго и протестантскаго понятій о церкви); 161, 162—163, 164—165 о нераздѣльности двухъ сторонъ церкви.—*Bovon* Dogmatique chrétienne II, 313—342 съ критикой протестантскаго ученія и доказательствомъ нераздѣльности двухъ сторонъ церкви на p. p 336 — 337, 338—339, 339—340.

церковь, признаніемъ за ними правъ на мѣсто въ церкви и др. [1]). Вообще, въ разсматриваемой группѣ ученіе о церкви приближается къ православному и, какъ я обратилъ на это вниманіе раньше, воззрѣніе на взаимное отношеніе двухъ сторонъ церкви здѣсь излагается совершенно одинаково, даже почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ съ нашими православными догматистами, какъ митр. Макарій и архп. черниг. Филаретъ [2]).

Мой оппонентъ обошелъ совершеннымъ молчаніемъ первую группу богослововъ и обронилъ неважное замѣчаніе по поводу второй группы богослововъ,—что нѣкоторые изъ послѣднихъ (Филиппи и Дорнеръ) „вопреки утвержденію проф. Свѣтлова (гдѣ-же?) отдаютъ въ понятіи о церкви рѣшительный перевѣсъ элементу невидимому передъ элементомъ видимымъ“ и потому принадлежатъ, по заключенію г. Керенскаго, къ гарнаковской школѣ въ пониманіи церкви (439—440). Заключеніе ошибочное, основанное на ошибочномъ представленіи о православномъ понятіи: предпочтеніе невидимой стороны въ церкви ея видимой сторонѣ безусловно необходимо въ правильномъ пониманіи церкви и, конечно, требуется также и православнымъ ученіемъ о церкви, какъ объ этомъ будетъ сказано нѣсколько словъ ниже. Такимъ образомъ, выходитъ отсюда, къ представленному мною списку богослововъ второй группы г. Керенскій любезно присоединилъ и еще нѣсколько извѣстныхъ именъ въ протестантскомъ богословіи, какъ Липсіусъ, Шенкель, Гёфлингъ, Газе, Мюллеръ и Гофманъ. Пусть себѣ они „отдаютъ рѣшительный перевѣсъ элементу невидимому передъ элементомъ видимымъ“; но ежели въ этомъ предпочтеніи они не заходятъ

---

[1]) *Luthardt* op cit p. p. 501—504; *Wangemann* p. p. 268—269 ср. 271; особ. *Bovon* II, 339—340 и *Matter* II, 164, гдѣ мы находимъ изложеніе мыслей *Посланія Восточныхъ патріарховъ*, чл. 10, направленнаго противъ смѣшенія въ протестантскомъ ученіи церкви въ ея настоящемъ состояніи неполнаго совершенства членовъ или церкви *воинствующей* съ церковью небесной или *торжествующей* (—когда земная церковь опредѣляется какъ congregatio sanctorum).

[2]) *Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ*, стр. 24 — 25. Сюда еще ср. *Luthardt* p. p 497—498, *Matter* II, 164, 162—163, 164—165; *Wangemann* 270, 273, 273—274. Прелюбопытныя параллели къ нашимъ богословамъ и очень жаль, что, за недостаткомъ времени и мѣста, я могу только отослать читателей къ книгамъ, не сдѣлавъ изъ нихъ здѣсь выдержекъ.

до отрицанія видимой стороны церкви (а въ этомъ я ручаюсь за своихъ Дорнера и Филиппи), то тутъ еще далеко до „чисто-протестантскаго“ пониманія церкви [1]).

Если въ моихъ „сужденіяхъ“ о состояніи вопроса въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи „болѣе смѣлости, чѣмъ реальной истины“, какъ выражается госп. Керенскій, то не лучше-ли обратиться къ заявленіямъ извѣстныхъ своею ученостью западныхъ богослововъ? Вотъ, напр., католическій богословъ *Шанцъ*, авторъ извѣстной „Апологіи Христіанства“, какъ и я, приходитъ къ выводу, что „современное протестантское богословіе все болѣе и болѣе оставляетъ мысль о невидимой церкви, потомучто, что̀ невидимо въ церкви, это не есть церковь, а что церковь, это не невидимо (Шлейермахеръ)“ [2]). Компетентный въ вопросѣ (конечно, болѣе насъ съ г. Керенскимъ) *протестантскій* богословъ *Хагенбахъ*, авторъ извѣстной „Энциклопедіи и методологіи богословскихъ наукъ“ (передо мною 12-е изданіе ея) точно такъ же, какъ и я, находитъ въ ученіи новѣйшаго протестантскаго богословія о церкви значительное отступленіе отъ чисто-протестантскаго ученія о церкви, отъ ученія реформаціи и даже Лютера, когда пишетъ: при оживившемся въ недавнее время интересѣ къ вопросу о церкви однако es ist dabei auch mancher Missgriff gethan und Aeussere wieder auf bedenkliche Weise in den Vordergrund gestellt worden, wie es kaum dem Geiste der Reformation und selbst dem Geiste Luther's, auf den man sich beruft, gemäss sein dürfte [3]).

---

[1]) Отвѣтъ самого *Дорнера*, почему онъ невидимую сторону церкви ставитъ выше видимой, см. на стр. 900—901 (Op. cit).

[2]) „Die moderne protestantische Theologie kommt mehr und mehr von dem Gedanken der unsichtbaren Kirche zurück.“ *P. Schanz* Apologie des Christenthums. B Ш, 84 (Freib. i Br 1898)

[3]) Т.-е.: „но при этомъ однако дѣлается нѣкоторая неловкость и *внѣшнее* (т.-е. видимая сторона церкви) *опять сомнительнымъ образомъ ставится на первое мѣсто, что едва-ли соотвѣтствуетъ духу реформаціи и даже духу Лютера, на котораго ссылаются*“. Далѣе сообщается, что въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи еще не пришли къ соглашенію въ томъ, какъ смотрѣть на церковь, „какъ на спасительное учрежденіе болѣе (Heilsanstalt), воспитывающее людей въ гражданъ царства Божія, или же-какъ на органическое общество, въ которомъ раскрывается и уже осуществляется царство Божіе, хотя и не совершеннымъ образомъ“? Если такъ, современное богословіе въ ученіи о церкви далеко не совпадаетъ

Излишне, впрочемъ, обращаться къ третейскому суду еще новыхъ богослововъ, такъ какъ „реальная истина“ въ данномъ случаѣ давно уже совершенно выяснилась: г. В. Керенскій оказался не въ курсѣ дѣла. Это не помѣшало ему весь эпизодъ заключить слѣдующею, пышною въ его положеніи, тирадою: „вообще въ разсужденіяхъ о протестантизмѣ хотѣлось бы видѣть у проф. Свѣтлова поменьше мнимо-ученаго апломба и побольше дѣйствительныхъ знаній“ (440).

в) Теперь остается мнѣ разсмотрѣть, какъ г. В. Керенскій „поправляетъ“ еще старокатолическое или, что то же, православное ученіе о церкви. Ученіе это онъ объявилъ неправославнымъ, протестантскимъ, на томъ основаніи, что оно допускаетъ дѣленіе церкви на видимую и невидимую, при чемъ существенною стороною признаетъ послѣднюю, а потому находитъ возможнымъ опредѣлять церковь какъ невидимое общество истинно вѣрующихъ во Христа, разсѣянныхъ во всѣхъ видимыхъ церквахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ, слѣд., мысль о возможности невидимаго и незримаго очами бытія церкви (земной) въ извѣстныхъ исключительныхъ случаяхъ. Все это оказалось у г. Керенскаго неправославнымъ (*Отчетъ* стр. 51 и др., ср. сочиненіе его „Старокатолицизмъ“ Казань 1894, стр. 222) [1]! Въ виду

съ ученіемъ символическихъ книгъ и первоначальныхъ догматистовъ. См *K K. Hagenbach* Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften Aufl. 12-te. Leipzig 1889, p. 421. Самъ авторъ держится мысли о нераздѣльности обѣихъ сторонъ церкви и потому принадлежитъ ко второй группѣ Ср. о современномъ состояніи вопроса въ протестантскомъ богословіи *Köstlin's* A. Kirche въ R. E B VП², p.p. 716—717.

[1]) Не могу объяснить, какъ это случилось: понятіе о церкви, какъ обществѣ истинно вѣрующихъ всѣхъ временъ, мѣстъ и народовъ заключается въ *Простр Катихиз* 1828 (ср *Разговоръ*); въ катихизисѣ м Платона церковью называется „общество истинныхъ христіанъ, разсѣянныхъ по всему кругу земному“; то же понятіе находимъ въ *Правосл Исповѣданіи п. Досиѳея* и т. д., и еще раньше того въ символическомъ документѣ такой вселенской важности, какъ *Апостольскій Символъ*. Здѣсь читаемъ въ однихъ спискахъ: *Πιστεύω εἰς ἁγίαν ἐκκλησίαν*, Credo in sanctam ecclesiam, а въ другихъ съ распространительнымъ объясненіемъ или приложеніемъ—*πιστεύω εἰς ἁγίαν εκκλησίαν (καθολικὴν), ἁγίων κοινωνίαν (τὴν τῶν ἁγίων κοινωνίαν* также), Credo in sanctam Ecclesiam (Catholicam), sanctorum communionem. (См. Prof. *G. L. Hahn.* Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Aufl. 3 - te. Breslau 1897, p. p 23, 30, 31, 32) Въ обоихъ чтеніяхъ выраженія имѣютъ одинъ и тотъ же смыслъ, т.-е.

этого мнѣ ничего не оставалось дѣлать, какъ: раскрыть православное понятіе о церкви, указать въ немъ мѣсто дѣленію церкви на невидимую и видимую и, наконецъ, показать возможность съ точки зрѣнія православнаго понятія о церкви невидимаго или незримаго бытія ея въ исключительныхъ случаяхъ, безъ внѣшней видимой организаціи. Краткое изложеніе всего этого сопровождалось у меня указаніемъ основаній изъ свящ. Писанія, ученія отцевъ, церковной и библейской исторіи и др. („Старокатолическій вопросъ въ его новомъ фазисѣ“ 18—25 брош). Сказанное здѣсь г. В Керенскій въ своемъ отвѣтѣ теперь „исправляетъ“, т.-е. дѣлаетъ слѣдующее: отвергаетъ данное мною опредѣленіе церкви; отвергаетъ изложенный мною взглядъ на взаимныя отношенія видимой и невидимой сторонъ церкви; говоритъ о необходимости видимой стороны въ церкви, мною не отрицавшейся, и все завершаетъ противопоставленіемъ данному опредѣленію церкви—того, которое находится въ простр катихизисѣ *позднѣйшаго изданія*. Другими словами, вниманіе В. Керенскаго удѣлено только нѣкоторымъ отдѣльнымъ пунктамъ моего изложенія ученія о церкви; но и здѣсь г. Керенскій ограничивается на извѣстныхъ своихъ основаніяхъ, отрицаніемъ моихъ мыслей и совсѣмъ не входитъ въ разсмотрѣніе основаній, приведенныхъ мною въ ихъ пользу. Мои взгляды обставлены доказательствами изъ св. Писанія, ученія церкви, церковной исторіи, соображеній разума; а г. Керенскій, не входя въ ихъ разсмотрѣніе, всему противопоставляетъ только свое личное мнѣніе, выражаясь: „сильно сомнѣваюсь въ этомъ“ (441), „съ моей точки зрѣнія“ (442). „по моему мнѣнію“ (445). Одинъ разъ ссылается на „наиболѣе авторитетныхъ богослововъ“, но не впопадъ (да это вѣдь

ἁγίαν ἐκκλησίαν=τὴν τῶν ἁγίων κοινωνίαν, communionem sanctorum (см. Anhang къ op cit Prof *Ad. Harnack* p 388) Слѣд communio sanctorum есть лишь объясненіе или приложеніе ecclesia sancta, что видно кромѣ того еще изъ а) пропуска его въ нѣкоторыхъ спискахъ Апост Символа и б) изъ древнѣйшаго толкованія, относящагося къ V вѣку: „Ergo in hac una ecclesia crede te *communionem* consecuturum esse *sanctorum* (см. *Hahn* Bibliothek der Symbole p. p. 47, 49) Нѣкоторые указанное мѣсто въ апостол символѣ толкуютъ въ смыслѣ почитанія святыхъ, но такое толкованіе въ литературѣ даннаго вопроса встрѣчаетъ вѣскія возраженія. (Ср. *W. Schmidt* Christliche Dogmatik. Bonn 1898. B. II, 483—484).

и не ученіе церкви). Другими словами, все, направляемое противъ меня г. Керенскимъ по данному пункту (440—446), лишено православно-научнаго значенія, какъ неосновательное на ученіи свящ. Писанія о церкви, и не имѣетъ цѣны, какъ личный голосъ только В. Керенскаго. Поэтому вниманіе мое здѣсь къ разсужденіямъ г. Керенскаго будетъ съ моей стороны лишь дѣломъ моей литературной аккуратности и вѣжливости. Выслушаемъ г. Керенскаго ужъ до конца.

„Сильно сомнѣвается“ В. Керенскій, чтобы можно было признать православнымъ мое опредѣленіе церкви (не дѣлая и попытки опровергнуть его основанія): „Церковь есть общество вѣрующихъ во Христа посредствомъ всякихъ связей, внутреннихъ и внѣшнихъ, соединенныхъ въ сверхъестественный Богочеловѣческій союзъ, въ Тѣло Христово, возглавляемое Христомъ и одушевляемое Духомъ Его“ (*Старокатолическій вопросъ* 18). Вниманіе В. Керенскаго здѣсь всецѣло поглощено однимъ словомъ „всякія“ (т.-е. связи): „вѣдь всякія связи, объединяющія общество вѣрующихъ, могутъ быть весьма разнообразны и уже совсѣмъ несоединимы съ духомъ православія. Что же, ужели .... вѣрующіе, объединенные догматомъ о папскомъ главенствѣ, или протестантскимъ догматомъ объ оправданіи вѣрою и т. п., составляютъ изъ себя истинную церковь?“ Очевидно, слово *всякія* В. Керенскій подмѣнилъ другимъ: *какія ни попало*, но сдѣлалъ это вопреки подлиннику: здѣсь *всякихъ* (связей) пояснено заключеннымъ въ запятыя приложеніемъ: *внутреннихъ и внѣшнихъ!* Напрасны поэтому разглагольствія В. Керенскаго на двухъ страницахъ. Не только напрасны, но и странны: онъ нападаетъ не на меня, а на Апостола Павла, у котораго я заимствовалъ это слово и ввелъ въ опредѣленіе церкви: Ефес. IV, 16 [1])! Итакъ, только еще однимъ приключеніемъ съ Керенскимъ больше, а мое опредѣленіе церкви осталось въ сторонѣ!

Съ „своей точки зрѣнія“ г. Керенскій находитъ „совершенно неправильнымъ мой взглядъ на взаимныя отношенія

---

[1]) „Изъ Котораго (главы Церкви Христа) все тѣло, составляемое и *совокупляемое посредствомъ всякихъ*, взаимно скрѣпляющихъ *связей*, при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго, получаетъ приращеніе для созиданія самого себя въ любви“.

между видимой и невидимой сторонами церкви (442 и д.). Взглядъ этотъ мною уясняется аналогіей церкви и человѣческаго организма или взаимнымъ отношеніемъ души и тѣла (*Старокаталическій вопросъ* 20—21). Признавая вѣрною эту аналогію (443), г. Керенскій ухитряется отрицать, отмѣченные мною, неизбѣжные выводы изъ нея,—между прочимъ и тотъ, что невидимая сторона церкви, соотвѣтствующая духу, выше видимой, соотвѣтствующей тѣлу! Если душа выше, *больше тѣла*, то и невидимый элементъ церкви, ея духовная, Божественная сторона выше видимаго элемента церкви, ея видимой человѣческой оболочки. Какъ же можетъ быть иначе?! За симъ (443 — 445) В. Керенскій начинаетъ распространяться о необходимости видимой стороны въ церкви, чего я нигдѣ не отрицалъ ни прямо, ни косвенно. Усердіе В. Керенскаго по части изобличенія въ протестантствѣ (стр. 444) объясняется развѣ только смѣшеніемъ съ его стороны совершенно различныхъ понятій: „сказать, что невидимая сторона выше стороны видимой“ по изумительной логикѣ моего оппонента значитъ одно и то же, что признать ненужною видимую сторону церкви для спасенія, утверждать, что невидимая сторона „можетъ лишь сама по себѣ устроять спасеніе человѣка“ (444). Изъ возможности до нѣкоторой степени относительной независимости невидимой стороны отъ видимой стороны церкви и невидимаго бытія церкви въ извѣстныхъ исключительныхъ условіяхъ (какъ и бывало въ исторіи: см. *Старок. вопр.* 22—23) никакъ не слѣдуетъ отрицаніе видимой стороны церкви. Въ промежуточномъ загробномъ состояніи душѣ приписывается возможность до нѣкоторой степени независимаго существованія отъ тѣла; но признавать эту возможность значитъ ли отрицать тѣло?

Въ заключеніе В. Керенскій опять возвращается къ опредѣленію церкви, „вполнѣ соотвѣтствующему ея духу“, и здѣсь все рѣшается его „по моему мнѣнію“. По его мнѣнію такое опредѣленіе дано въ простр. катихизисѣ чл. IX: „Церковь есть отъ Бога установленное общество человѣковъ, соединенныхъ православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и таинствами“. В. Керенскій, значитъ, признаетъ, рѣшительно ненужнымъ считаться ни съ исторіею этого опредѣленія церкви, ни съ тѣмъ, что даже и въ дан-

номъ видѣ катихизисъ все еще носитъ слѣды иного понятія автора его о Церкви, которое сохранилось въ „Разговорѣ“! Курьезно при этомъ заявленіе В. Керенскаго, что здѣсь, въ этомъ опредѣленіи, „охватываются обѣ стороны въ понятіи о церкви“. Видимую сторону церкви по мнѣнію г. Керенскаго составляетъ видимое „общество людей, объединенныхъ священноначаліемъ и таинствами“, а невидимую сторону..... чтобы вы думали? „Практическая жизнь христіанина, регулируемая православною вѣрою и закономъ Божіимъ“, т.-е. внѣшнее поведеніе христіанина и исповѣданіе вѣры!! „Вполнѣ справедливо поэтому (?)“, продолжаетъ вслѣдъ за симъ нашъ богословъ-мыслитель, „наиболѣе авторитетные богословы православной церкви возстаютъ не только противъ протестантскаго превозношенія въ церкви стороны невидимой надъ стороною видимою, но даже и противъ рѣзкаго дѣленія этихъ сторонъ въ протестантскомъ смыслѣ“. (Будто то и другое не одно и то же!). „Таковы напр. митроп. Филаретъ, митр. Макарій, архіеп. Филаретъ Черниговскій (*Догм. Богосл.* II, 356—357) и проч.“ (вѣроятно, и В. Керенскій). Всѣ они утверждаютъ только, что въ церкви двѣ стороны, „но гдѣ въ нихъ говорится, что невидимая сторона въ церкви выше видимой и имѣетъ возможность независимаго отъ видимой стороны существованія и проч.?“ (445—446).

Въ приведенной выдержкѣ разомъ, какъ въ зеркалѣ, во весь свой ростъ отражается г. В. Керенскій въ качествѣ отечественнаго „православнаго богослова“, какихъ у насъ такъ много. Прежде всего здѣсь ясно выступаетъ смѣшеніе богослововъ съ церковью, ихъ школьно догматическихъ системъ съ источниками вѣроученія: вѣдь эта ссылка на „наиболѣе авторитетныхъ богослововъ“ стоитъ въ одномъ ряду со ссылкою на катихизисъ! (Стр. 445). Замѣчательны также послѣднія строки В. Керенскаго, осуждающія богословскую догматическую науку на рабское повтореніе того, что есть у перечисленныхъ г. Керенскимъ авторитетовъ: „гдѣ у нихъ говорится то, что говоритъ пр. Свѣтловъ?!“ Другими словами, какую цѣну имѣетъ то, что не санкціонировано этими авторитетами? Но какъ намъ поступить, когда по нашему вопросу почти ничего авторитетами не сказано? Наука осуждается на молчаніе? И дѣйствительно, подробное разъясненіе вопроса о взаимномъ отношеніи видимой и невидимой

сторонъ церкви и настоящее выясненіе духовнаго существа церкви у насъ можно въ сущности найти пока только у Хомякова *(Старокат. вопросъ* 25—26 примѣч.); а изъ „авторитетныхъ богослововъ“ одни собственно ничего не говорятъ прямо по вопросу (м. Макарій), или же говорятъ мало и не прямо, мимоходомъ, какъ м. Филаретъ и архп. Филаретъ Черниговскій. Послѣдній, кстати сказать, въ приведенной мною выдержкѣ изъ него (т. II, стр. 356, брош, 19—20) случайно обмолвился признаніемъ преимущества невидимой стороны надъ видимою въ видимомъ общемъ организмѣ церкви, который только „то болѣе, то менѣе благоугодно духу (т.-е. невидимому существу церкви) отправляетъ свои дѣйствія“. Такимъ образомъ, В. Керенскій сослался на своихъ „наиболѣе авторитетныхъ богослововъ“ не впопадъ. Ему бы и не слѣдовало здѣсь именно искать себѣ союзниковъ въ данномъ случаѣ, т.-е. для рѣшенія вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ сторонъ въ церкви: ранѣе онъ самымъ категорическимъ образомъ въ своей монографіи о старокатолицизмѣ отвергнулъ существованіе „въ православныхъ догматикахъ дѣленія Церкви на видимую и невидимую“—даже такого, какое найдено имъ въ старокатолическихъ катихизисахъ, т.-е. безъ протестантскаго отрицанія видимой стороны, не „рѣзкое дѣленіе“ *(Старокатолицизмъ* стр. 222). Въ своей статьѣ я отмѣтилъ незнакомство В. Керенскаго по этому пункту съ православными догматиками (стр 18) и радъ видѣть успѣшное дѣйствіе своего замѣчанія. Но В. Керенскій всетаки сознаетъ неудобство своего положенія и напрасно думаетъ помочь дѣлу примѣчаніемъ на стр. 445 (2-мъ).

Къ сожалѣнію, не могу указать только столь же осязательной пользы именно для старокатолическаго дѣла отъ полемики съ г Керенскимъ или разбора его отвѣта мнѣ. Этому мѣшаетъ, главнымъ образомъ, общая неправильная постановка, данная отвѣту В. Керенскимъ и видная уже изъ его заглавія. Статья его посвящена не столько старокатолическому вопросу, сколько характеристикѣ лично моей литературной дѣятельности или сообщенію о томъ, „какъ пишетъ критику проф. П. Свѣтловъ?“ Такою постановкою дѣла вмѣстѣ съ тѣмъ, само собою разумѣется, наглядно дается рѣшеніе также и другого вопроса, какъ пишетъ кри-

тику проф. В. Керенскій или какъ, по его мнѣнію, надо было бы писать? Но разборомъ статьи В. Керенскаго уже достаточно выяснено, что намъ здѣсь наглядно скорѣе показали, какъ не надо писать критику. Итогъ неважный для старокатолическаго дѣла! Вина этого въ самомъ жанрѣ критики, котораго держится В. Керенскій. Въ критикѣ его сорта занимаются не столько взглядами автора и уясненіемъ истины путемъ ихъ разбора, сколько самою личностью автора... Тутъ перомъ водитъ боязнь, какъ бы читатели не признали за авторомъ чего-либо хорошаго, напр. литературной способности, „критическаго таланта“ (432—456), искренности убѣжденій (424), учености (431) и т. п., и особенно въ такой критикѣ бываютъ озабочены вопросомъ объ учености автора и установкою его ученаго ранга... Останавливая вниманіе на столь посторонникъ дѣлу предметахъ, конечно, подобною критикою даютъ мало матеріала для научнаго обмѣна мыслей; по мѣстамъ критика переходитъ даже въ простую брань, и нѣкоторыми страницами, даже полемическимъ жаргономъ своимъ, г. Керенскій напоминаетъ знаменитый жанръ Гусева (особ. стр. 431, 432, 456, 405). Какъ мало въ такой критикѣ заботятся о дѣлѣ, о существенномъ, гоняясь за посторонними мелочами, наглядный примѣръ этого даетъ намъ В. Керенскій шумнымъ и долгимъ ликованіемъ на цѣлыхъ трехъ страницахъ (405—406 и 411) по поводу одной моей описки или обмолвки, имъ самимъ опознанной (когда я боннскій пятый международный старокатолическій конгрессъ назвалъ мюнхенскимъ)! Не мало вниманія удѣлено было В. Керенскимъ даже, наконецъ, подписи статьи!!

Конечно, каждый пишетъ, какъ умѣетъ, и я не въ правѣ за все это обвинять г. Керенскаго: видимое дѣло, онъ рѣшился написать на меня, какъ говорится, „обстоятельную“ критику и въ этомъ отношеніи сдѣлалъ все, что и какъ могъ сдѣлать по своему разумѣнію и силамъ. Съ чувствомъ полнаго удовлетворенія г. В. Керенскій могъ бы закончить статью свою, какъ обычно заканчиваютъ свои произведенія авторы, довольные собою и исполненіемъ лежавшаго на нихъ долга: feci, quod potui; faciant meliora potentes! Но проф. Керенскій увѣнчиваетъ статью свою заключеніемъ, заставляющимъ вспомнить критику А. Гусева и Д. Богдашевскаго (=*Z*),

оказавшуюся чувствительною не только къ вопросамъ объ учености автора, его способностяхъ, его нравственныхъ качествахъ и т. п., но даже къ его „титулу“, или просто къ... подписи! Какъ находитъ П. Лепорскій (*Хр. Чт.* 1904, № 12, стр. 867), статья моя (въ *Бог. Вѣстн.* 1904, № 2) была „подписана длиннымъ титуломъ профессора университета св. Владиміра, доктора богословія, протоіерея Павла Свѣтлова“. Этою подписью оказались сильно взволнованными и огорченными мои наблюдатели и критики, особенно „докторскимъ титуломъ“—и былъ шумъ великій отъ столь обычной въ другихъ случаяхъ вещи, какъ разныя подписи—и длинныя, и короткія. Объ этомъ шумѣ говорилось уже раньше; но къ нему присоединился еще и проф. В. Керенскій какъ въ самомъ началѣ своей статьи (405), такъ особенно заключеніемъ ея: „Въ заключеніе профессору университета св. Владиміра, доктору богословія, протоіерею П. Свѣтлову пожелаю того, что для него съ моей точки зрѣнія совсѣмъ не излишне въ его ученой дѣятельности: что бы его статьи не только подписывались громкимъ титуломъ, но и оправдывались громкимъ титуломъ“ (456). Заключеніе, какъ будто нѣсколько роскошное для доблестнаго сподвижника и покорнаго слуги „нѣкоего Зорга“ и Хенига? Въ немъ при томъ не все мнѣ понятно. Если я не оправдалъ „докторскаго титула“ отрицаніемъ знаменитаго открытія проф. Керенскаго и непризнаніемъ какихъ-нибудь другихъ его заслугъ въ этомъ родѣ, то остается совсѣмъ неясно, какимъ образомъ могли быть неоправданы статьями моими другіе „титулы“, до иныхъ должностей относящіеся,—„профессора и православной церкви протоіерея“?! Повидимому, наиболѣе пріятною для моихъ противниковъ была-бы подпись безъ „титуловъ“: *П. Свѣтловъ;* но кто знаетъ, удовлетворились-бы они даже и этою подписью? Развѣ не нашли бы, напр., (какъ это и было разъ), что я статьями своими или чѣмъ-либо еще не оправдываю своей фамиліи? Выводъ отсюда ясенъ.

P. S. *Послѣсловіе.* Занявшись замѣчательнымъ заключеніемъ статьи госп. В. Керенскаго, я совсѣмъ было забылъ о заключеніи къ своему собственному длинному обозрѣнію

статей о старокатоличествѣ въ духовной печати за 1904 и рѣчамъ о статьѣ, въ частности, проф. Керенскаго. Но требуется ли такое заключеніе къ моимъ статьямъ? Лучшимъ заключеніемъ можетъ быть названо то, которое дѣлаютъ сами читатели. Но если бы они нашли, что я слишкомъ много занимался статьями А. Гусева. В Керенскаго и др. (я имѣю основанія бояться этого обвиненія) и таково былобы ихъ заключеніе, то я въ оправданіе свое сказалъ-бы, что я поступилъ такъ лишь для перваго раза. Ничто не оправдывало бы дальнѣйшаго моего вниманія, напр., къ полемическимъ статьямъ проф. В. Керенскаго, характеръ и направленіе которыхъ достаточно передъ нами выяснились. (На это я не пожалѣлъ своего труда и времени для перваго раза). И что можетъ противопоставить правдѣ проф. Керенскій, кромѣ усиленной и новой фальсификаціи моего и чужого, написаннаго мною и имъ самимъ? Поэтому всякій отвѣтъ мой на новые, возможные, отвѣты г. Керенскаго серьезные читатели (а я пишу только для такихъ) могли бы сами замѣнить самымъ простымъ способомъ: тщательною провѣркою всякихъ цитатъ В. Керенскаго и его изложенія моихъ и своихъ мыслей обращеніемъ къ подлиннику и соотвѣтственными справками въ предлагаемой статьѣ.

Грѣшно расходовать живыя силы души на мертвое и безплодное дѣло, какимъ особенно теперь представляется полемика съ Керенскимъ и др Настоящимъ моментомъ передъ пастырями и богословами поставлена болѣе достойная ихъ и высокая задача выясненія христіанскихъ жизненныхъ началъ и путей осуществленія ихъ въ нашей церковно-общественной жизни. Все зоветъ насъ къ живому дѣлу, и никогда съ большею настойчивостью и силою не раздавался надъ нами евангельскій призывъ „остави мертвыя погребсти своя мертвецы, ты же шедъ возвѣщай царствіе Божіе“, какъ въ наши великіе дни предстоящаго духовнаго обновленія религіозно-гражданской жизни русскаго народа, всего церковно-общественнаго строя его жизни!

Нельзя долго пробыть въ глубокихъ ямахъ, или въ душныхъ и затхлыхъ подвалахъ и подземельяхъ безъ опасности задохнуться. Полемикой съ А. Гусевымъ, В. Керенскимъ и др, мы невольно увлечены были въ самые низкіе и душ-

ные подвалы узкой школьно-богословской мысли, заваленные хламомъ средневѣковыхъ пережитковъ... Поскорѣй же вонъ отсюда на вольный и свѣтлый просторъ живой мысли и живого христіанскаго слова!

Кіевъ
10 марта 1905 г

Прот. П. Свѣтловъ.

