Владиміра Соловьева.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТІЕ ЦЕРКВИ

ВЪ СВЯЗИ СЪ ВОПРОСОМЪ

О СОЕДИНЕНІИ ЦЕРКВЕЙ.

МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.
1886.

Изъ Православнаго Обозрѣнія.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ
1932
28

Печатать позволяется. Москва, 4-го января 1886 года.
Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*

ДОГМАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТІЕ ЦЕРКВИ

ВЪ СВЯЗИ СЪ ВОПРОСОМЪ О СОЕДИНЕНІИ ЦЕРКВЕЙ *.

„Соединеніе церквей невозможно да и не нужно“,—вотъ преобладающій смыслъ тѣхъ возраженій, которыя мнѣ пришлось читать или слышать съ тѣхъ поръ, какъ я занялся этимъ церковнымъ вопросомъ. Внутренняя неправда такого мнѣнія сейчасъ же однако и обнаруживается, ибо всѣ его высказывающіе непремѣнно оговариваются и указываютъ на нашу богослужебную молитву о соединеніи церквей. Молиться о дѣлѣ невозможномъ и ненужномъ было бы легкомысліемъ близкимъ къ кощунству. Значитъ нужно или оставить въ покоѣ эту молитву, или признать предметъ ея возможнымъ и желательнымъ. А тогда зачѣмъ же предрѣшать вопросъ, и зачѣмъ же негодовать при первомъ словѣ о церковномъ примиреніи?

Впрочемъ, что касается собственно до моихъ почтенныхъ противниковъ въ печати, то они конечно не ограничились простымъ выраженіемъ своего и общаго неудовольствія по поводу

*) Статья эта составляетъ большую часть предисловія къ сочиненію „Исторія и будущность теократіи“. Отдѣльные отрывки изъ этого сочиненія печатались и будутъ печататься въ „Православномъ Обозрѣніи“.

поднятаго мною вопроса, а постарался оправдать это неудовольствіе болѣе или менѣе обстоятельными разсужденіями о самомъ предметѣ съ той или другой изъ его сторонъ. Хотя на мой взглядъ эти разсужденія и не достигли своей прямой цѣли, но за то они значительно укрѣпили и углубили мое собственное убѣжденіе и полнѣе раскрыли для меня всѣ благопріятныя и неблагопріятныя условія дѣла.

Вотъ эти-то результаты нашей предварительной трехгодовой полемики я и считаю полезнымъ пересмотрѣть. При этомъ я буду имѣть въ виду лишь тѣхъ изъ моихъ уважаемыхъ оппонентовъ, которые рѣшительно высказались противъ церковнаго соединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ опредѣлительно выразили свою собственную точку зрѣнія [1]). А именно я разумѣю И. С. Аксакова, А. А. Кирѣева, Н. Я. Данилевскаго и въ особенности Г. Т. Стоянова, котораго обширныя статьи въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, несмотря на нѣкоторые недостатки его критическихъ пріемовъ и многія частныя недоразумѣнія, на которыхъ я не буду останавливаться, значительно уяснили и подвинули впередъ нашъ споръ, сведя его къ общему вопросу *о догматическомъ развитіи въ церкви*.

То, что писалъ противъ меня И. С. Аксаковъ [2]), было для меня поучительно въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ я увидѣлъ, до какой степени католичество и всякое сближеніе съ нимъ про-

---

[1]) Мнѣ не придется здѣсь спорить съ наиболѣе компетентнымъ (въ церковно-научномъ отношеніи) противникомъ,—съ проф. протоіереемъ А. М. Иванцовымъ-Платоновымъ. Возможность и желательность примиренія съ Западною церковью имъ вообще не отвергается. Возраженія же его мнѣ, высказанныя въ видѣ отрывочныхъ примѣчаній къ одной изъ моихъ статей въ „Руси*, касаются преимущественно нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ, не входящихъ въ планъ настоящаго разсужденія.

[2]) Въ 6 и 7 №№ „Руси“ за 1884 г. Подробное возраженіе съ моей стороны см. въ открытомъ письмѣ къ И- С., напечатанномъ въ апрѣльскомъ № „Православнаго Обозрѣнія* того же года, и затѣмъ вошедшемъ въ составъ моей книжки „Національный вопросъ въ Россіи„.

тивно нашему національному чувству, выразителемъ коего по праву могъ выступить этотъ заслуженный русскій дѣятель. Внутренняя сущность всѣхъ его возраженій можетъ быть прямо сведена къ тому утвержденію, что римское католичество *претитъ* русскому народному духу и чувству. Справедливость этого утвержденія лучше всего доказывается тѣмъ искреннимъ негодованіемъ, которымъ дышали упомянутыя статьи. Никакихъ частныхъ причинъ вражды противъ католичества здѣсь быть не могло: очевидно здѣсь говорило только общее историческое и національное чувство и предубѣжденіе. Существованіе этого чувства и предубѣжденія есть фактъ несомнѣнной важности, съ которымъ необходимо считаться, и для меня было весьма поучительно познакомиться съ нимъ въ такомъ яркомъ и прямомъ выраженіи. Впрочемъ я нашелъ здѣсь рѣшительное подтвержденіе той моей мысли, что дѣло соединенія церквей есть для Россіи подвигъ величайшей трудности, требующій внутренняго самоотверженія еще болѣе глубокаго, чѣмъ нужно было два вѣка назадъ для сближенія Россіи съ мірскою цивилизаціей Запада, которая вѣдь также и не безъ основанія претила національному чувству нашихъ предковъ. И тогдашнее и теперешнее наше отвращеніе къ чуждымъ стихіямъ не только имѣетъ значеніе какъ фактъ, но должно быть даже признано справедливымъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ справедливо отвращеніе больнаго къ горькому лѣкарству.

Не для легкихъ и простыхъ дѣлъ создалъ Богъ великую и могучую Россію. И какъ ни трудно дѣло соединенія церквей, это не мѣшаетъ ему стать нашею жизненною задачею и всемірно-историческимъ призваніемъ. Нѣкоторую новую косвенную опору для этого убѣжденія далъ мнѣ тотъ же споръ съ И. С. Аксаковымъ. Славянофилы,—съ которыми у меня общая идеальная почва и которыхъ я считаю невольными пророками церковнаго соединенія,—славянофилы всегда утверждали, что Россія

обладаетъ своею великою всемірно-историческою идеею: эта идея по ихъ убѣжденію имѣетъ священный, религіозный характеръ, и ея осуществленіе должно яснѣе и полнѣе выразить въ жизни міра ту вѣчную истину, которая изначала хранится въ церкви Христовой. Эту главную мысль истиннаго славянофильства въ самое послѣднее время высказалъ почтенный редакторъ „Руси“ въ немногихъ, но ясныхъ словахъ (въ передовой статьѣ 16 № за настоящій 1885 г.): „Россія призвана явить новый культурный историческій типъ, который примиритъ въ себѣ и Востокъ и Западъ на основѣ православно-славянской“. И далѣе „существеннѣйшимъ содержаніемъ русскаго національнаго типа“ И. С. Аксаковъ признаетъ христіанство „исповѣдуемое православною Вселенскою церковью“. Почтенный представитель славянофильства не допускаетъ, что Россія назначена лишь къ тому, „чтобы въ области развитія человѣчества явить міру культурный контрастъ Западной Европѣ“. „Восколько, говоритъ онъ, въ послѣдней (то-есть въ западной Европѣ) жива и дѣйственна чистая истина христіанская, востолько нѣтъ мѣста контрасту съ нею и для Россіи“. Къ этому присоединяется и другая оговорка относительно *византизма*, который Россія должна освободить ото всего того, „что въ немъ было временнаго и національно-односторонняго“. Чрезъ эти двѣ оговорки идеальное призваніе Россіи окончательно опредѣляется какъ полнѣйшее (хотя разумѣется и не безусловно-полное) осуществленіе въ исторической жизни *Вселенскаго христіанства*,— не латинскаго и не византійскаго, а истинно-вселенскаго, очищающаго и примиряющаго въ себѣ одностороннія формы Востока и Запада. Будучи вполнѣ согласенъ съ такимъ взглядомъ, я только ставлю дальнѣйшій необходимый вопросъ: что же *требуется* отъ Россіи, что *должна* она *дѣлать* для того, чтобы исполнить это свое вселенское назначеніе, чтобы на своей православно-славянской основѣ создать вселенскую христіанскую

культуру, *примиряющую Востокъ и Западъ?* Что должно намъ дѣлать, чтобы (употребляя выраженія Константина Аксакова) наше національное самоопредѣленіе, совпадающее въ *существѣ* съ высшимъ опредѣленіемъ общечеловѣческимъ, совпало съ нимъ и въ *дѣйствительномъ явленіи*, т.-е. чтобы мы на самомъ дѣлѣ создали культуру вселенскую, національную и общечеловѣческую вмѣстѣ, удобопріемлемую для Эллина и Іудея, для Римлянина и Германца? Въ исторической работѣ народовъ, также какъ и въ нашей личной работѣ, *дѣлать* обыкновенно значитъ *устранять препятствія*. Едва ли кто усумнится, что главное препятствіе для созданія вселенской христіанской культуры, *примиряющей въ себѣ Востокъ и Западъ*, есть именно раздѣленіе церквей, вслѣдствіе коего Востокъ и Западъ въ междоусобномъ спорѣ отнимаютъ у христіанской религіи полноту ея культурно-историческаго дѣйствія. Итакъ устраненіе этого препятствія, т.-е. соединеніе церквей, есть первое дѣло для Россіи при исполненіи ея историческаго призванія. Такое утвержденіе не есть чья-либо произвольная выдумка, а вытекаетъ изъ сущности предмета. Но допустимъ, что я рѣшительно ошибаюсь, что для исполненія своего вселенскаго назначенія Россія нуждается не въ соединеніи церквей, а въ чемъ нибудь другомъ. Въ чемъ же именно? Прежде всего нужно назвать и показать это *другое*. Самымъ лучшимъ и единственно дѣйствительнымъ способомъ опровергнуть ошибочное рѣшеніе нашего національнаго вопроса было бы прямо указать его истинное рѣшеніе. Мы вѣримъ въ національно-вселенскую идею Россіи, но вѣра безъ дѣлъ мертва. А дѣло живой вѣры должно быть сообразно той идеѣ, въ которую мы вѣримъ, должно быть такимъ же національно-вселенскимъ какъ и она. Наше всемірное призваніе не можетъ исполниться само собою, помимо нашего дѣйствія, а мы не можемъ дѣйствовать, когда не знаемъ, что должно дѣлать, куда идти. Если бы наше призваніе состояло въ созданіи чисто-матеріаль-

ной цивилизаціи, какого нибудь всемірнаго муравейника, тогда еще можно было бы положиться на одни инстинкты, на уравнительную борьбу частныхъ силъ и интересовъ. Но когда дѣло идетъ о вселенской *христіанской* культурѣ, тутъ уже никакъ нельзя обойтись безъ духовнаго, свободно-разумнаго дѣйствія сопряженнаго съ нравственною отвѣтственностью и для отдѣльныхъ лицъ и для всего народа. Соединеніе церквей, вполнѣ соотвѣтствуя нашему идеальному призванію, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ намъ опредѣленный *предметъ* для дѣйствія. *Другаго* мнѣ указано не было. И такъ одно изъ двухъ: или утверждаемое нами возстановленіе вселенскаго церковнаго единства есть настоящее дѣло и обязанность нашей исторической жизни, или же мы должны признаться, что несмотря на тысячелѣтній возрастъ Россіи и на вѣковую работу нашего національнаго самосознанія, не выяснился еще самый предметъ нашего общаго дѣйствія, такъ что мы не можемъ сказать, что же собственно намъ нужно дѣлать, куда идти, дабы осуществить самобытное призваніе Россіи, ея вселенскую идею, чтобы явить въ мірѣ смыслъ и разумъ нашего историческаго существованія.

Ясная постановка этой дилеммы: или соединеніе церквей, или неопредѣленность и блужданіе ощупью—вотъ второй поучительный выводъ, извлеченный мною изъ литературнаго спора съ почтеннымъ представителемъ стараго, кореннаго славянофильства. Если для Россіи соединеніе церквей представляется намъ какъ какъ высшее призваніе и нравственный долгъ, то для *славянства* это самое дѣло есть настоятельная потребность, насущная необходимость, безъ удовлетворенія которой славянство какъ *цѣлое* вовсе не можетъ существовать. Оно и не существуетъ какъ единое цѣлое. Славянская рознь давно уже стала общимъ избитымъ мѣстомъ для чужихъ и для своихъ. Врядъ ли можно сомнѣваться, что главную свою силу эта рознь получила изначала въ глубокомъ духовномъ раздвоеніи славянства, подѣливъ-

шагося между двумя враждующими церквами, и что слѣдовательно соединеніе этихъ церквей есть самый прямой и надежный способъ для объединенія славянскаго міра. Но это объединеніе,— возражаетъ мнѣ почтенный А. А. Кирѣевъ, — можетъ совершиться и при раздѣленіи церквей, и славянскіе народы могутъ быть связаны между собою и помимо церкви. Чѣмъ же однако? Сознаніемъ общихъ выгодъ и общихъ опасностей? Такое сознаніе существуетъ, но оно само по себѣ слишкомъ отвлеченно и никакъ не можетъ осилить національнаго себялюбія въ каждой отдѣльной славянской народности. Этотъ національный эгоизмъ является единственнымъ побужденіемъ славянской политики; ибо церковь, сама парализованная своимъ раздѣленіемъ, не можетъ уже оказывать своего объединяющаго дѣйствія даже и надъ единовѣрными народами. Не говоря уже о тѣхъ славянскихъ національностяхъ, въ коихъ прямо дѣйствуетъ противоположность духовныхъ и культурныхъ началъ (русскіе и поляки), даже тѣ изъ нихъ, которыя не могутъ прикрыть своей вражды никакимъ идеальнымъ знаменемъ, готовы тѣмъ не менѣе вступить въ ожесточенную борьбу. Примѣры на лицо. Достаточно было болгарамъ сдѣлать рѣшительный шагъ къ своему національному объединенію и независимости, какъ уже сербы сочли это для себя за нестерпимую угрозу и великую опасность и напрягаютъ всѣ свои силы, чтобы ее встрѣтить. Это ли „солидарность интересовъ“? Ясно, что славянскія народности на почвѣ національнаго самолюбія не довольствуются независимостью, а ищутъ *преобладанія*, а такъ какъ преобладаніе для каждой изъ нихъ возможно только на счетъ своей же братьи славянъ, то и происходитъ неизбѣжно полная несовмѣстимость національныхъ интересовъ въ средѣ славянства, причемъ вѣроисповѣдная рознь (тамъ, гдѣ она существуетъ) является лишь признакомъ обострения національно-политической горячки. Послушаемъ, что пишутъ знающіе люди изъ славянскихъ земель въ славянофильскую га-

зету: „хотя ни сербы ни хорваты не имѣютъ никакой политической силы, но и тѣ и другіе мечтаютъ о великомъ своемъ государствѣ. Иные сербы отрицаютъ даже существованіе хорватовъ, какъ и болгаръ; иные хорваты доказываютъ, что даже черногорцы назывались хорватами, и что о сербахъ не можетъ быть и рѣчи. Этотъ безплодный споръ объ именахъ имѣетъ свой смыслъ: хорваты мечтаютъ о воскрешеніи великаго хорватскаго государства, сербы—о возстановленіи сербскаго царства... И тѣ и другіе ищутъ территоріи для этого въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, и тѣ и другіе за недостаткомъ фактовъ нерѣдко измышляютъ и сочиняютъ пхъ“ [3]). „Борьба сербовъ и хорватовъ,—пишетъ далѣе тотъ же свѣдущій сотрудникъ „Руси“,—борьба сербовъ и хорватовъ, какъ извѣстно, окрашивается цвѣтомъ религіозной борьбы. Будемъ откровенны: сербы въ большинствѣ чрезвычайно индифферентно относятся къ церкви, а полуобразованная интеллигенція отрицаетъ даже всякое значеніе вѣры и хвастаетъ своимъ атеизмомъ. Но съ православіемъ для всякаго серба соединена неразрывно и его народность и всѣ воспоминанія о связи его съ русскимъ народомъ. Этимъ объясняются такіе факты, что лица, признававшіяся сегодня въ своемъ индифферентизмѣ къ религіи и хваставшія своимъ „вольномысліемъ“, завтра становятся самыми горячими защитниками правъ православной церкви въ Австріи и горько жалуются на пропаганду католицизма въ Босніи и Герцеговинѣ, иногда *даже преувеличивая дѣло*“ [4]).

Какое же заключеніе можно вывести изъ подобныхъ указаній, коихъ правдивость не подлежитъ сомнѣнію? Если люди, хвастающіе своимъ атеизмомъ, успѣшно пользуются раздѣленіемъ церквей для усиленія славянской междоусобицы, то люди религіоз-

---

[3]) „Русь“ № 12 1885 г., статья г. П. К—аго.

[4]) Тамъ же.

ные и при этомъ желающіе славянскаго единенія должны дѣйствовать наоборотъ, т.-е. стараться о церковномъ примиреніи, при чемъ церковь, усиленная своимъ единствомъ, могла бы побороть и мелкое національное самолюбіе славянскихъ народностей и ихъ полуобразованную „интеллигенцію“, отрицающую „всякое значеніе вѣры“. Если лицемѣрные атеисты прикидываются защитниками православія, чтобы въ своихъ собственныхъ видахъ, ничего общаго съ религіей не имѣющихъ, разжигать церковную вражду несправедливыми, или по крайней мѣрѣ преувеличенными нападеніями на католичество, то искренніе защитники православія должны бы понять хоть то, что католичество во всякомъ случаѣ лучше индифферентизма и безбожія, надѣвающаго православную личину на мелкій и злобный національный эгоизмъ.

Вѣроисповѣдная рознь въ славянствѣ можетъ быть, конечно, устранена и помимо соединенія церквей. Эта рознь просто потеряетъ смыслъ, когда всѣ славянскіе народы окончательно сойдутся въ общемъ *религіозномъ индифферентизмѣ*. Тогда и лицемѣріе полуобразованныхъ славянскихъ „интеллигентовъ“ сдѣлается излишнимъ. Повидимому дѣло къ тому и идетъ; но могутъ ли этого желать истинные славянолюбцы? Да и слишкомъ странно было бы думать, что такое отрицательное, или лучше сказать—дефективное единомысліе можетъ сколько нибудь послужить къ дѣйствительному объединенію славянскихъ народностей. Упадокъ религіи никогда еще не мѣшалъ людямъ и народамъ ненавидѣть и истреблять другъ друга, какъ мы это видимъ нынѣ на примѣрѣ сербовъ и болгаръ, совершенно единомысленныхъ въ своемъ равнодушіи къ религіи. О религіозномъ индифферентизмѣ сербовъ мы привели безпристрастное свидѣтельство. Что же касается до болгаръ, то мы можемъ сослаться на еще болѣе компетентное показаніе—на рѣчь экзарха болгарскаго Іосифа въ день св. Меѳодія (въ минувшемъ апрѣлѣ мѣсяцѣ). Въ этой рѣчи

(содержаніе которой было въ свое время передано константинопольскимъ корреспондентомъ „Московскихъ Вѣдомостей“) прямо и рѣшительно утверждалось, что народъ болгарскій вполнѣ равнодушенъ къ вѣрѣ, а образованный классъ открыто враждебенъ ко всякой религіи, и что только страхъ передъ Россіей удерживаетъ правительство Болгаріи отъ совершеннаго уничтоженія церкви. Чѣмъ-то нынѣ замѣнится этотъ спасительный страхъ?

На почвѣ религіознаго индифферентизма и національнаго себялюбія славянская идея, не успѣвъ еще опредѣлиться, быстро размѣнялась на мелочи. Нынѣ уже не только перомъ газетныхъ публицистовъ, но и прямо устами болѣе или менѣе владѣтельныхъ особъ возвѣщено міру зарожденіе „сербской *идеи* и болгарскаго *идеала*“ и т. п. Сербская „идея“ состоитъ въ томъ, чтобы захватить побольше чужихъ земель, болгарскій „идеалъ“ заключается какъ разъ въ томъ же самомъ. То, что прежде называлось просто грабительствомъ, теперь именуется идеей и идеаломъ. Но и при менѣе строгомъ взглядѣ на дѣло все-таки остается роковой вопросъ: какъ же могутъ совмѣститься между собою всѣ эти задорныя національныя идеи, гдѣ найдется общее связующее начало для народовъ одушевленныхъ *такими* идеалами?

Какъ бы то ни было, все, что высказано по этому предмету А. А. Кирѣевымъ съ точки зрѣнія славянскаго вопроса, при всей справедливости многихъ частныхъ его замѣчаній и соображеній, въ результатѣ однако сводится къ невольному обнаруженію того поучительнаго факта, что внѣ церковнаго единства— невозможно указать никакого другаго *положительнаго начала* для объединенія всѣхъ славянъ, никакого опредѣленнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ широкаго *знамени*, которое могло бы собрать всѣ лучшія силы славянства и составить повсюду противовѣсъ мелкому національному соперничеству и междоусобію.

Что возстановленіе церковнаго единства между Западомъ и Востокомъ въ высшей степени желательно для Россіи и славянства,—спорить противъ этого людямъ сколько нибудь религіознымъ крайне трудно и неудобно. Поэтому мои почтенные противники поступаютъ весьма правильно, когда оставляютъ въ сторонѣ вопросъ о желательности церковнаго соединенія и напираютъ лишь на *невозможность* такого соединенія. „Между православною церковью и католическою не можетъ состояться никакого соединенія, потому что католичество есть завѣдомая ересь и ложь. Съ ересью и ложью никакого соединенія, никакого соглашенія и никакой сдѣлки допущено быть не можетъ". Противъ этого послѣдняго положенія никто не спорилъ и не споритъ. Соглашенія съ ересью, сдѣлки съ ложью, насколько мнѣ извѣстно, никто не предлагалъ. Все дѣло значитъ въ томъ, насколько основательно утвержденіе, что католичество должно быть *заранѣе*, безъ слѣдствія и суда, обвинено нами какъ ересь и ложь. На этомъ утвержденіи, кромѣ А. А. Кирѣева, особенно настаивалъ Н. Я. Данилевскій [5]).

Всѣ исповѣдующіе православную вѣру должны въ догматическихъ вопросахъ безпрекословно принимать рѣшенія вселенскихъ соборовъ (каковыхъ наша церковь признаетъ семь). Поэтому когда мнѣ говорятъ о католикахъ, 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. Я говорю здѣсь не о фор-

---

[5]) Статьи и замѣтки А. А. Кирѣева находятся въ „Руси" 1883 г. и въ „Извѣстіяхъ Петербургскаго Славянскаго Общества" за 1884 и 1885 г. Н. Я. Данилевскій напечаталъ одну обширную статью подъ заглавіемъ „Г. Владиміръ Соловьевъ о католицизмѣ и православіи" въ двухъ №№ тѣхъ же „Извѣстій" за мартъ и апрѣль 1885 г.—Настоящая моя статья была почти готова къ печати, когда пришло прискорбное извѣстіе о кончинѣ Н. Я. Данилевскаго, отъ котораго я еще много ожидалъ для уясненія нашего вопроса.

мальномъ только отлученіи. Я знаю, что, напримѣръ, протестанты появившіеся черезъ много времени послѣ седьмаго вселенскаго собора, тѣмъ не менѣе дѣйствительно отлучены или лучше сказать сами себя отлучили отъ вселенской церкви, потому что они не только прямо возстали противъ извѣстныхъ соборныхъ догматовъ, но и вовсе отвергли самый авторитетъ вселенскихъ соборовъ. Но что касается до католиковъ, то они ни одного вселенскаго собора не отвергли, а слѣдовательно ни однимъ и не отвергнуты. Но, говорятъ, они еретики, потому что исповѣдуютъ filioque и непогрѣшительность папскаго авторитета. Охотно готовъ *заранѣе допустить*, что они въ этомъ заблуждаются. Но мнѣ необходимо *навирное знать*, впадаютъ ли они при этомъ въ ересь, осужденную вселенскою церковью. Мнѣ указываютъ на второй вселенскій соборъ, но изъ церковной исторіи извѣстно, что второй вселенскій соборъ осудилъ пневматомаховъ (духоборцевъ) отвергавшихъ божество Духа Св., ставившихъ Его въ исключительную зависимость отъ Сына, отрицавшихъ исхожденіе Его отъ Отца. Противъ нихъ-то константинопольскій соборъ и утвердилъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, что Онъ не есть подчиненное существо, а есть лице божественное, сопокланяемое и сославимое со Отцемъ и Сыномъ. Такъ какъ католики божество Духа Св. признаютъ вполнѣ, исхожденія Его отъ Отца не отвергаютъ, въ исключительную зависимость отъ Сына Его не ставятъ и однимъ словомъ ничего общаго съ пневматомахами не имѣютъ, то ссылаться противъ нихъ на второй вселенскій соборъ нѣтъ никакого основанія. 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; опредѣленіе же константинопольскаго собора, выраженное въ осьмомъ членѣ его символа, во

всякомъ случаѣ недостаточно для осужденія католиковъ, ибо оно направлено въ другую сторону, противъ другаго заблужденія, не имѣющаго ничего общаго съ ученіемъ католической церкви.

Но, говорятъ, католики прибавили слово filioque къ символу, а всякая такая прибавка заранѣе осуждена вселенскими соборами еще въ V вѣкѣ. На самомъ дѣлѣ намъ извѣстны соборныя запрещенія измѣнять *никейскую вѣру*. Но откуда же видно, что подъ никейскою вѣрою слѣдуетъ разумѣть текстъ *никео-константинопольскаго* символа? Когда дѣло идетъ о пятомъ вѣкѣ, то мы не имѣемъ даже права вообще говорить о *никео-константинопольскомъ* символѣ; ибо въ то время (въ эпоху третьяго и четвертаго вселенскихъ соборовъ) символъ перваго вселенскаго собора (никейскій) не былъ еще такъ-сказать поглощенъ символомъ втораго (константинопольскимъ), а употреблялся самостоятельно, на ряду съ этимъ послѣднимъ, такъ что было два раздѣльныхъ символа—никейскій и константинопольскій, изъ коихъ второму вовсе не было усвоено какое-либо исключительное значеніе въ церкви. Напротивъ того еще долгое время первый (никейскій) символъ признавался по преимуществу всецерковнымъ изложеніемъ православнаго исповѣданія, откуда и самое выраженіе „никейская вѣра“. На третьемъ вселенскомъ соборѣ въ Ефесѣ символъ константинопольскій, хотя существовалъ уже пятьдесятъ лѣтъ, вовсе не былъ читанъ: соборъ нашелъ достаточнымъ подтвердить одинъ никейскій символъ. На четвертомъ вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ нашъ константинопольскій символъ былъ читанъ и подтвержденъ въ ряду другихъ вѣроучительныхъ документовъ вслѣдъ за символомъ никейскимъ. При этомъ халкидонскіе отцы отдаютъ явное предпочтеніе первоначальному никейскому символу и не безъ оговорокъ допускаютъ символъ втораго собора занять мѣсто рядомъ съ символомъ перваго. Въ догматическомъ опредѣленіи (ὅρος) халкидонскихъ отцевъ, послѣ общаго постановленія хранить всѣ право-

славныя опредѣленія и изложенія вѣры, они заявляютъ, что всѣмъ этимъ исповѣданіямъ *предблистаетъ* изложеніе правой и непорочной вѣры 318 святыхъ и блаженныхъ отцевъ въ Никеѣ при Императорѣ Константинѣ Великомъ собравшихся (προλαμπειν μεν της ορθης και αμωμητου πιστεως την εκθεσιν των σὺν ἁγιων και μακαριων πατερων των εν Νικαιᾳ κτλ.); имѣютъ же силу и опредѣленія 150 св. отцевъ въ Константинополѣ (κρατειν δε και τα παρα των ρν' ἁγιων πατερων εν Κωνσταντινουπολει ὁρισθεντα). Затѣмъ читается самый никейскій символъ, а послѣ него константинопольскій. За симъ отцы собора замѣчаютъ, что этого было бы достаточно для познанія и утвержденія благочестія, но что вслѣдствіе возникшихъ ересей нужно заградить уста нечестію. А потому соборъ опредѣляетъ прежде всего, что вѣра 318 святыхъ отцевъ остается неприкосновенною (των τιή ἁγιων πατερων την πιστιν μενειν απαρεγχειρητον), а также утверждаетъ (κυροι) и переданное черезъ 150 отцевъ въ Константинополѣ ученіе *о существѣ Духа* (περι της του Πνευμᾶτος ουσιας). При этомъ халкидонскій соборъ, еще разъ настаивая на непреложности первоначальнаго никейскаго символа, замѣчаетъ, что константинопольскіе отцы обнародовали (τοις πασιν εγνωρισαν) это свое ученіе (т.-е. новый символъ) не для замѣщенія прежняго какъ недостаточнаго, а для того, чтобы пояснить писаніями свою мысль о Духѣ Святомъ противъ дерзающихъ отвергать Его господственное значеніе (κατα των την αυτου δεσποτειαν αθετειν πειρωμενων). Затѣмъ противъ Несторіева нечестія нашъ соборъ принимаетъ и утверждаетъ посланіе Кирилла, а противъ новаго заблужденія Евтихіева достойно сопрягаетъ (εικοτως συνηρμοσε) съ прежними изложеніями вѣры посланіе папы Льва какъ сходящееся съ исповѣданіемъ великаго Петра и составляющее нѣкій общій столпъ противъ зломыслящихъ (ἁτε δη τὴ του μεγαλος Πετρου ὁμολογιᾳ συμβαινουσαν, και κοινην τινα στηλην ὑπαρχουσαν κατα των κακοδοξουντων). Затѣмъ излагаются извлеченныя изъ

этого посланія точныя опредѣленія православнаго ученія о единомъ Христѣ пребывающемъ *въ двухъ* природахъ. И уже послѣ всего этого соборъ произноситъ запрещеніе и анаѳему на всякаго, кто сталъ бы слагать другую вѣру или предлагать другой символъ обращающимся къ христіанству. (Τουτων τοινυν μετα πασης πανταχοθεν ακριβειας τε και εμμελειας παρ' ἡμων διατυπωθεντων, ὡρισεν ἡ ἁγία και οικουμενικη συνοδος, ἑτεραν πιστιν μηδενι εξειναι προφερειν, η γουν συγγραφειν, η συντιθεναι, η φρονειν, η διδασκειν ἑτερους. τους τολμωντας, η συντιθεναι πιστιν ἑτεραν, η γουν προκομίζειν, η διδασκειν, η παραδινοναι ἑτερον συμβολον τοις εδεηοησιν επιστρεφειν εις επιγνωσιν αληθειας εξ ελληνισμου—αναθεματιζεσθαι αυτους [6]).

Пусть судитъ самъ читатель, можно ли это запрещеніе въ томъ видѣ и въ той связи, какъ оно читается въ соборныхъ дѣяніяхъ, относить *къ буквальной неприкосновенности* символа и именно *символа константинопольскаго*. Для насъ же вполнѣ несомнѣнно, что запрещеніе предлагать ἑτερον συμβολον можетъ здѣсь относиться лишь къ такому новому изложенію вѣры, которое было бы несогласно съ тѣмъ, что принято и утверждено на томъ же Халкидонскомъ соборѣ, а принято и утверждено на немъ цѣлыхъ четыре догматическіе документа, между прочимъ и символъ константинопольскій. Еслибы именно *этотъ* символъ имѣли въ виду халкидонскіе отцы, то они конечно сдѣлали бы какое-нибудь указаніе на его особое значеніе въ ряду прочихъ изложеній вѣры. Вмѣсто этого мы находимъ, что изъ четырехъ догматическихъ документовъ, утвержденныхъ на Халкидонскомъ соборѣ, отцы этого собора приписываютъ нѣкоторое особое значеніе никакъ не константинопольскому символу, а первоначальному и основоположному символу никейскому съ одной стороны и посланію папы Льва съ другой, какъ послѣднему въ ихъ время изложе-

---

[6]) См. Mansi, Ss. Conciliorum amplissima collectio, t. VII coll. 109—116.

нію православной вѣры или по ихъ собственному выраженію,— какъ общему столпу противъ зломысляшихъ. Во всякомъ случаѣ о буквальной неприкосновенности константинопольскаго символа халкидонскіе отцы не говорили ни слова и придавать такой смыслъ ихъ запрещенію можно только при недостаточномъ знакомствѣ съ ходомъ этого дѣла.

Но если въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ мы не найдемъ никакого сужденія церкви, прямо и заранѣе поражающаго анаѳемой извѣстное прибавленіе въ константинопольскомъ символѣ (filioque), то ближайшее знакомство съ относящимися до нашего предмета дѣяніями мѣстныхъ испанскихъ соборовъ VI и VII вѣковъ заставитъ насъ усумниться въ самомъ фактѣ упомянутаго *прибавленія*. Ни малѣйшихъ слѣдовъ и признаковъ *намѣренной вставки*—filioque мы въ испанскихъ церковныхъ памятникахъ не находимъ. Вставка или прибавленіе предполагаетъ *установившійся текстъ*, къ которому дѣлается прибавленіе. Но именно такого текста въ данномъ случаѣ и не было. Латинскій переводъ константинопольскаго символа изначала является намъ въ испанской церкви съ многочисленными разностями противъ настоящаго его чтенія. Въ актахъ знаменитаго Толедскаго собора (третьяго) въ 589 г., въ которыхъ дважды приводится нашъ символъ, я насчиталъ въ немъ помимо filioque *до двѣнадцати* разночтеній. Самая важная и притомъ самая *постоянная* въ разныхъ спискахъ разнаго времени особенность этого испанскаго символа есть filioque. Такимъ образомъ это слово нельзя считать ни за одинъ изъ *случайныхъ* варіантовъ въ символѣ, ни за намѣренную вставку *позднѣйшаго времени*. Все заставляетъ предположить, что въ испанской церкви изначала утвердилось чтеніе константинопольскаго символа съ filioque въ связи съ самою мыслію объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына. Но при этомъ важно то обстоятельство, что этотъ символъ съ filioque (и другими разностями) считался въ Испаніи за настоящій

и непреложный символъ Константинопольскаго вселенскаго собора, и самое ученіе объ обоюдномъ исхожденіи Св. Духа принималось за общее ученіе вселенской церкви безъ малѣйшаго подозрѣнія о какомъ нибудь разногласіи. Такъ на упомянутомъ Толедскомъ соборѣ, въ исповѣданіи вѣры короля Реккареда, латинское ученіе объ исхожденіи Св. Духа (Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere) прямо связано съ заявленіемъ о соблюденіи вѣроучительныхъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, между ними и собора Константинопольскаго: Amplector itaque et teneo fidem CL episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritus Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitate et essentia segregantem, jugulo veritatis interemit. Къ этому исповѣданію вѣры короля Реккареда приложены и самыя догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ Никейскаго, Константинопольскаго и Халкидонскаго. Подъ титуломъ: Fides Sancta, quam exposuerunt CL patres Constantinopolitani Concilii, мы читаемъ нашъ царьградскій символъ съ filioque и съ упомянутыми двѣнадцатью другими разностями, но безъ малѣйшаго указанія на сознательное измѣненіе этого догматическаго документа. Въ тѣхъ же дѣяніяхъ въ исповѣданіи вѣры епископовъ, пресвитеровъ и начальниковъ Готскаго племени рядомъ съ утвержденіемъ filioque мы находимъ анаѳематства противъ всѣхъ уклоняющихся отъ общей церковной вѣры и не держащихся постановленій четырехъ вселенскихъ соборовъ. Такъ анаѳематизмъ одиннадцатый гласитъ: Quicumque aliam fidem et communionem catholicam praeterquam in Ecclesia universali (въ другихъ спискахъ: praeter ecclesiasticam universalem) esse crediderit, illam dicimus Ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis Concilii decreta tenet pariter et honorat, anathema sit. (Всякій, кто бы призналъ, что есть другая вѣра и общеніе каѳолическое кромѣ какъ во вселенской церкви (иначе: кромѣ

церковнаго вселенскаго).—говоримъ про ту церковь, которая держитъ равно и почитаетъ постановленія Никейскаго, Константинопольскаго, перваго Ефесскаго и Халкидонскаго собора —тотъ да будетъ анаѳема). И далѣе анаѳематизмъ двадцатый направленъ въ частности противъ отвергающихъ Константинопольскій соборъ: Qui fidem concilii Constantinopolitani CL episcoporum veram non dixerit, anathema sit [7]).

Такимъ образомъ если filioque выражало собою заблужденіе, то это заблужденіе *не было принято испанскою церковью съ намѣреніемъ противупоставить свое частное мнѣніе вселенскому исповѣданію*. Напротивъ исповѣдуя filioque и читая символъ съ этимъ словомъ, испанская церковь была вполнѣ увѣрена, что это именно и есть вселенское исповѣданіе и настоящій символъ константинопольскихъ отцевъ. Не должно забывать и того, что дѣянія Толедскаго собора, происходившаго въ послѣдній годъ папы Пелагія II, были извѣстны его преемнику, св. Григорію Двоеслову и этимъ великимъ святителемъ одобрены [8]). А при всемъ этомъ къ чему же сводится тотъ пресловутый „братоубійственный актъ“, въ которомъ нѣкоторые русскіе писатели обвиняли Западную—въ частности испанскую церковь? Во всякомъ случаѣ будемъ ждать, чтобы намъ показали первоначальный и общеупотребительный (въ испанской церкви) точный латинскій переводъ константинопольскаго символа, куда бы потомъ могло быть самочинно вставлено слово filioque.

Да что ужъ говорить о точномъ *переводѣ*, когда и самый греческій текстъ далеко не былъ такимъ опредѣленнымъ и установившимся, какъ это думаютъ поборники его буквальной неприкосновенности. Такъ при упомянутомъ чтеніи никейскаго и константинопольскаго символовъ на халкидонскомъ соборѣ оба эти

---

[7]) См. дѣянія третьяго Толедскаго собора у Mansi, t. IX, coll. 976—988.

[8]) См. Gregorii M. opp. ed. Migne t. III. coll.. 496—498; 997, 1056; сличи также col. 1327.

символа въ дѣяніяхъ соборныхъ представляютъ нѣсколько болѣе или менѣе значительныхъ разностей противъ принятаго нынѣ чтенія. Скажутъ, что эти разности все-таки не измѣняютъ смысла и не нарушаютъ православной вѣры. Это справедливо, но именно поэтому и относительно filioque важно не то, что это слово прибавлено, а то насколько оно измѣняетъ смыслъ православной вѣры. А этотъ вопросъ можетъ быть рѣшаемъ только по существу и окончательно рѣшенъ самою вселенскою церковью. Осужденіе же католиковъ за filioque съ точки зрѣнія буквальной неприкосновенности символа рѣшительно несообразно съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Какую важность можетъ имѣть фактъ вставки, когда нельзя даже констатировать этого факта въ виду неустановившагося текста? А эта неустановленность текста позволяла и въ греческой церкви даже до конца VIII вѣка уклоняться довольно существенно отъ буквы символа. На послѣднемъ седьмомъ вселенскомъ соборѣ читалось между прочимъ исповѣданіе вѣры, написанное присутствовавшимъ на томъ соборѣ патріархомъ св. Тарасіемъ и здѣсь о Духѣ Св. говорится какъ въ нашемъ ковстантинопольскомъ символѣ. но со вставкою въ 8 членѣ словъ δι' υἱοῦ—чрезъ Сына [9]).

Очевидно св. Тарасій понималъ халкидонскія запрещенія несравненно шире, нежели наши позднѣйшіе богословы.

Въ виду всего этого, что̀ бы мы ни думали о filioque, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что какъ выражаемое этимъ словомъ ученіе, такъ и обстоятельство нахожденія этого слова въ латинскомъ символѣ *осужденію вселенской церкви не подвергались*. То же самое должно сказать и объ усвоенномъ католическою церковію монархическомъ устройствѣ управленія въ связи съ признаніемъ за папами верховнаго учительнаго авторитета. Еслибы католики

[9]) См. въ третьемъ дѣяніи седьмаго вселенскаго собора у Mansi, t. XII, col. 1122.

этотъ авторитетъ противуполагали принятымъ нами вселенскимъ соборамъ и отвергали ихъ постановленія во имя папскаго авторитета, тогда они тѣмъ самымъ отлучали бы себя отъ церкви, на тѣхъ соборахъ утвердившейся. Но такъ какъ они этого не дѣлаютъ, такъ какъ всѣ догматическія постановленія семи вселенскихъ соборовъ ими усвоены и сохраняются неизмѣнно (ибо и по католическому ученію то, что разъ принято вселенскою церковью, никакой отмѣнѣ не подлежитъ), то дальнѣйшій спорный между нами вопросъ о способѣ церковнаго управленія и о вѣроучительномъ авторитетѣ римскаго престола остается внутреннимъ домашнимъ церковнымъ вопросомъ, относительно котораго мы не въ правѣ заранѣе утверждать *невозможность* соглашенія.

Противники церковнаго соединенія обвиняютъ католиковъ по данному вопросу въ какой-то „ереси противъ церкви“. Всякая ересь предполагаетъ соотвѣтствующій догматъ, ею отрицаемый. Въ настоящемъ случаѣ, чтобы признать католическое ученіе ересью, требуется *безспорный* и вполнѣ *опредѣленный* догматъ о свойствѣ и образѣ церковнаго управленія и объ органахъ вселенскаго учительства. Такого догмата, отрицаемаго католиками, намъ не укажутъ. Безспорное догматическое значеніе для насъ, православныхъ, по данному вопросу имѣетъ только то, что признается также и католиками, а именно—апостольская іерархія и вселенскій соборъ. А затѣмъ и въ средѣ нашихъ восточныхъ богослововъ остаются по этому предмету спорными весьма существенные вопросы. Одни, напримѣръ, полагаютъ, что епископы управляютъ христіанскимъ обществомъ въ силу своего святительскаго званія, по божественному праву („въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію Своею“), другіе напротивъ думаютъ, что это управленіе существенно зависитъ отъ народнаго избранія. Одни полагаютъ, что на истинномъ вселенскомъ соборѣ епископы по-

становляютъ опредѣленія по тому же божественному праву и при особомъ содѣйствіи Духа Св.; другіе же думаютъ, что епископы на вселенскомъ соборѣ суть лишь уполномоченные церковнаго народа, дающіе простое свидѣтельское показаніе о томъ, какъ вѣруетъ народъ въ ихъ епархіяхъ. Хотя мы увѣрены, что эти взгляды по существу своему, при благожелательномъ и добросовѣстномъ разсужденіи, могутъ быть примирены между собою, но сторонники ихъ обыкновенно доходятъ въ спорѣ до непримиримыхъ противорѣчій, воздерживаясь однако отъ взаимнаго обвиненія въ ереси. Ясно между тѣмъ, что вопросъ о самомъ источникѣ епископской власти и авторитета имѣетъ гораздо болѣе общее и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокое значеніе, нежели вопросъ о преимуществахъ римскаго епископа [10]).

Какъ бы то ни было, несомнѣнно одно: что католическое ученіе о церковной власти—право оно или нѣтъ—во всякомъ случаѣ не принадлежитъ къ числу ересей, осужденныхъ вселенскою церковью. Вотъ почему и высокочтимые іерархи русской церкви не считали возможнымъ (ни до, ни *послѣ* ватиканскаго собора) осуждать католичество какъ ересь. Еслибы рѣчь шла объ аріанствѣ и иконоборчествѣ, тогда конечно отъ православнаго писателя не потребовалось бы никакихъ особыхъ изслѣдованій и

---

[10]) Повидимому наша полемика въ „Извѣстіяхъ Славянскаго Общества“ послужила поводомъ къ напечатанію трактата о. А. Лебедева о разности между православными и папистами въ ученіи о церкви. Этотъ трактатъ въ видѣ особой брошюры приложенъ къ одному изъ послѣднихъ номеровъ упомянутаго журнала. Большая часть этого сочиненія состоитъ въ отрывочныхъ выпискахъ изъ нѣсколькихъ католическихъ катехизисовъ и богословскихъ руководствъ, находившихся подъ руками у автора. Этимъ выпискамъ противупоставлены отрывки изъ русскихъ вѣроучительныхъ сочиненій. Еслибы достопочтенный авторъ хотѣлъ удовлетворительно изложить католическое ученіе о церкви, то онъ не могъ бы обойти такого первостепеннаго по сему предмету документа какъ Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi послѣдняго Ватиканскаго собора. Не могъ бы онъ обойти также и классическихъ сочиненій латинскихъ богослововъ, каковы: Mohler, Heinrich, Perrone.

размышленій для того, чтобы осудить эти ученія какъ еретическія и отвергнуть заранѣе всякую попытку соглашенія съ ними: для этого достаточно было бы просто сослаться на приговоръ вселенскихъ соборовъ, анаѳематствовавшихъ эти лжеученія. Съ другой стороны, еслибы дѣло шло о заблужденіяхъ завѣдомо отвергающихъ истину христіанской религіи, наприм. о натуралистическомъ пантеизмѣ, о матеріализмѣ и т. п., то для осужденія ихъ конечно не было бы надобности съ православной точки зрѣнія искать прямыхъ постановленій вселенскихъ соборовъ, ибо послѣдователи этихъ лжеученій сами себя сознаютъ и утверждаютъ чуждыми и враждебными церкви Христовой. Католичество очевидно не относится ни къ тому, ни къ другому разряду. И когда дѣло идетъ объ великой церкви, издавна обнимавшей большую часть христіанскихъ народовъ, къ ней же и нынѣ принадлежатъ двѣсти милліоновъ христіанъ,—церкви, обладающей апостольскою іерархіею и дѣйствительными таинствами и множествомъ общихъ съ нами священныхъ и благодатныхъ предметовъ, тогда для безпощаднаго осужденія ея необходимы безспорныя 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 дол-

женъ былъ принять даже нѣсколько странный видъ. Я говорю: пусть мнѣ укажутъ тотъ актъ вселенской церкви, которымъ католичество осуждено, какъ ересь. А мнѣ на это отвѣчаютъ: по такимъ-то и такимъ-то соображеніямъ слѣдуетъ признать, что католичество составляетъ ересь противъ понятій о церкви, содержимыхъ извѣстными русскими писателями славянофильской школы. При всемъ уваженіи къ этимъ писателямъ, я все-таки за вселенскую церковь считать ихъ не могу и понятія ихъ о церкви какъ вселенскій догматъ не принимаю.

Тѣмъ не менѣе споръ этотъ былъ полезенъ и поучителенъ именно тѣмъ, что показалъ совершенную невозможность для противниковъ церковнаго соединенія стоять на строгой почвѣ церковнаго права. Оба вышеназванные возражателя мои всячески старались выставить католичество какъ несомнѣнную ересь. И однако они не могли представить того *единственнаго* доказательства, которое требовалось въ данномъ случаѣ, а именно—приговора вселенской церкви, осуждающаго и отлучающаго католичество, не могли представить по той простой причинѣ, что такого приговора вовсе не существуетъ.

На другую болѣе сложную почву вступилъ почтенный писатель духовно-ученаго журнала „Вѣра и Разумъ“—г. Т. Стояновъ. По его мнѣнію, хотя католическое вѣроученіе не заключаетъ въ себѣ прямыхъ ересей и никакимъ опредѣленнымъ актомъ вселенской церкви осуждено не было, тѣмъ не менѣе никакое соглашеніе или сближеніе съ католичествомъ для насъ *невозможно* [11]) вслѣдствіе того, что мы (православные) совершенно иначе

[11]) Нельзя, разумѣется, придавать серьезнаго значенія тому, что говоритъ г. Стояновъ о возможности церковнаго соединенія на почвѣ такъ-называемаго старо-католичества, отлученнаго отъ римской церкви и нисколько не расположеннаго къ православію. Столь же не серьезны его указанія на извѣстнаго Баадера, который хотя родомъ былъ католикъ, но въ философіи своей только подновлялъ протестантскаго мистика Якоба Бэма и кончилъ свое поприще бранными памфлетами противъ католичества.

относимся вообще къ самому дѣлу вѣры и религіи, нежели католики. А именно, католическая церковь позволяетъ себѣ *развивать* догматическую истину христіанства, тогда какъ Восточная церковь допускаетъ только *охраненіе* того, что первоначально и разъ навсегда дано въ христіанскомъ откровеніи. Возможно ли однако *безусловно* противопоставлять другъ другу такія широкія понятія, какъ развитіе и охраненіе? Есть охраненіе и охраненіе. Иначе охраняется сундукъ съ деньгами, иначе охраняется душа отъ искушеній, иначе охраняется истина въ борьбѣ съ заблужденіями. *Охраняя* свою душу отъ зла, мы *развиваемъ* ея нравственныя силы; чтобы *охранить* истину отъ ложнаго пониманія, мы должны *развить* ея настоящій смыслъ. На самомъ дѣлѣ при всѣхъ своихъ частныхъ различіяхъ Восточная и Западная церкви совершенно согласны между собою въ общемъ взглядѣ на значеніе догматической истины. Католическая церковь, какъ извѣстно и г. Стоянову, вмѣстѣ съ нами признаетъ, что всѣ истины христіанской вѣры заключаются въ первоначальномъ богодарованномъ откровеніи, въ такъ-называемомъ у западныхъ богослововъ *залогѣ вѣры* (depositum fidei) и что обязанность церкви неизмѣнно хранить этотъ божественный залогъ и назидаться имъ. Въ силу этой обязанности, когда возникаютъ новыя и новыя заблужденія, угрожающія христіанской истинѣ съ новыхъ и новыхъ сторонъ, церковь укрѣпляетъ именно эти вновь затронутыя стороны божественной истины посредствомъ новыхъ догматическихъ опредѣленій. Такія опредѣленія не суть новыя откровенія, а лишь новыя обнаруженія одной и той же неизмѣнной истины съ тѣхъ ея сторонъ, которыя прежде не представлялись вполнѣ ясно и опредѣленно церковному сознанію. Пока эти стороны или члены истиннаго вѣроученія находились въ такомъ неотчетливомъ состояніи, они не могли быть безусловно обязательны для всѣхъ вѣрующихъ; но какъ только вселенская церковь давала имъ точное опредѣленіе, такъ она тѣмъ самымъ

придавала имъ этотъ общеобязательный характеръ. *Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить къ внутренней истинности этихъ догматическихъ положеній, но она дѣлала ихъ ясными и безспорными для всѣхъ православныхъ.* Я не знаю, что можно возразить со стороны нашей церкви противъ догматическаго развитія, понимаемаго такимъ образомъ. Но почтенный писатель „Вѣры и Разума“ хочетъ перенести спорный вопросъ на самую общую почву. „Коренное несогласіе нашихъ убѣжденій, говоритъ онъ, скрывается въ различіи воззрѣній на проявленіе божественныхъ силъ въ церкви Христовой. Въ чемъ же состоитъ это различіе? Въ томъ, что по нашему мнѣнію божественныя силы, проявляющіяся въ церкви, всегда остаются тождественными, неизмѣнными и одинаково полными, между тѣмъ какъ г. Соловьевъ предполагаетъ постоянное усиленіе, развитіе и пополненіе ихъ въ видимой церкви. Это касается не только *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ (съ чѣмъ еще можно согласиться до нѣкоторой степени), но и божественной *дѣйственности* этихъ силъ въ родѣ человѣческомъ“ [12]). Если мой почтенный возражатель допускаетъ постепенное измѣненіе въ *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ, то намъ съ нимъ спорить не о чемъ. Ибо измѣненіямъ человѣческой пріемлемости неизбѣжно соотвѣтствуютъ *относительныя* измѣненія и и въ дѣйственности божественныхъ силъ, именно насколько эта дѣйственность обусловлена человѣческою пріемлемостью. Измѣненій же безусловныхъ, существенныхъ, въ самихъ божественныхъ силахъ, въ ихъ внутренней дѣйствительности, я разумѣется никогда не утверждалъ. Г. Стояновъ безъ сомнѣнія допуститъ, что Божественное Слово, оставаясь тождественнымъ и неизмѣннымъ въ Своемъ существѣ, тѣмъ не менѣе въ актѣ Своего во-

---

[12]) „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. августъ, книжка первая, отдѣлъ церковный, стр. 172.

площенія отъ пресвятой Дѣвы проявило Свою дѣйственность несравненно сильнѣе, полнѣе и совершеннѣе, нежели въ Своихъ ветхозавѣтныхъ богоявленіяхъ, не говоря уже о дѣйствіи того же Слова въ душахъ просвѣщенныхъ и добросовѣстныхъ язычниковъ. А я въ свою очередь не сомнѣваюсь, что это различіе въ дѣйственности Слова Божія было всецѣло обусловлено различною степенью воспріимчивости со стороны человѣчества, представляемаго въ одномъ случаѣ ветхозавѣтными патріархами, а въ другомъ пресвятою Дѣвою. Въ области Божественнаго бытія нѣсть измѣненіе ни же преложенія стѣнь. Все измѣняющееся и совершенствующееся въ исторіи Откровенія принадлежитъ къ человѣческой сторонѣ, какъ это ясно высказано и въ тѣхъ моихъ словахъ, которыя приводитъ г. Стояновъ: „какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человѣка и человѣчества, вслѣдствіе чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и божественное начало *постепенно открывается сознанію человѣческому* и мы должны говорить о развитіи *религіознаго опыта и религіознаго мышленія*“ [13]). Подчеркнутыя слова прямо показываютъ, что прогрессъ здѣсь полагается въ человѣкѣ, а не въ Божествѣ. Напрасно нашъ почтенный возражатель указываетъ на то, что мы придаемъ *объективный* характеръ религіозному процессу, за которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ оставить лишь *субъективное* значеніе. Эти термины „субъективный“ и „объективный“ столь относительны и условны, что на нихъ никакъ нельзя основывать рѣшительнаго сужденія въ этомъ дѣлѣ. Какъ, напримѣръ, полагаетъ г. Стояновъ: переходъ отъ ветхозавѣтнаго Откровенія къ новозавѣтному былъ субъективнымъ, или же объективнымъ прогрессомъ? По моему—и то и другое. Его можно назвать субъективнымъ, поскольку онъ совершился въ области воспринимающаго тварнаго субъекта,

---

[13]) Тамъ же, стр. 157.

оставляя безъ всякаго измѣненія собственное *существо* Божественнаго Слова. Но вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ Ветхаго завѣта къ Новому былъ несомнѣнно объективнымъ прогрессомъ въ томъ смыслѣ, что онъ не ограничивался перемѣною въ представленіяхъ или мнѣніяхъ ума человѣческаго, но выразился въ реальныхъ событіяхъ и дѣйствіяхъ *богочеловѣческой жизни*. Этотъ примѣръ хорошо поясняетъ общій ходъ дѣла, но онъ конечно недостаточенъ, когда вопросъ относится къ развитію внутри предѣловъ одного новозавѣтнаго Откровенія. Итакъ возьмемъ примѣръ изъ внутренней исторіи христіанства. И тутъ я спрашиваю г. Стоянова: опредѣленіе перваго никейскаго собора о томъ, что Сынъ единосущенъ Отцу, было ли это субъективнымъ или же объективнымъ прогрессомъ христіанскаго догмата? Опять-таки возможенъ только обоюдный отвѣтъ. Истина единосущія сама по себѣ нисколько не измѣнилась отъ болѣе точнаго опредѣленія никейскихъ отцевъ и въ этомъ смыслѣ опредѣленіе это составляло лишь субъективный прогрессъ въ церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это было нѣчто бо́льшее, нежели простое углубленіе личнаго ума того или другаго богослова въ истину откровенія, это было опредѣленіе данное самою вселенскою церковью при особомъ содѣйствіи Духа Св.,—опредѣленіе ставшее обязательнымъ для всѣхъ членовъ церкви на всѣ времена и въ этомъ смыслѣ несомнѣнно получившее для насъ объективное независимое отъ нашихъ субъективныхъ мыслей значеніе. Безъ сомнѣнія г. Стояновъ признаетъ важное различіе между тѣмъ *догматическимъ* прогрессомъ, который выразился напримѣръ въ никейскихъ опредѣленіяхъ, и тѣмъ прогрессомъ *богословской* мысли и школы, какой онъ находитъ и въ средневѣковой Византіи и въ новѣйшей Россіи. И въ чемъ же можетъ состоять это различіе, какъ не въ томъ, что никейскія опредѣленія имѣютъ для всякаго вѣрующаго болѣе *объективное* значеніе, нежели успѣхи русскаго богословія? Къ тому же еслибы не было *догматиче-*

скаго прогресса, еслибы, напримѣръ, истина единосущія Сына со Отцемъ была бы съ самаго начала точно и опредѣленно выражена въ явномъ сознаніи и ученіи всей церкви, какъ это утверждаетъ г. Стояновъ, то какая была бы надобность въ никейскомъ опредѣленіи? Если истина единосущія съ самаго начала была безспорной и общеобязательною, то какимъ образомъ такое множество епископовъ могло оказаться полуаріанами? Вообще если, по мысли нашего критика, *вся* православная догматика во всемъ своемъ составѣ была съ самаго начала одинаково явственной, опредѣленной и для вѣрующихъ безспорной, если каждый изъ догматовъ православія съ самаго начала былъ dogma explicitum, то на чемъ же въ предѣлахъ церкви могъ опираться соблазнъ ересей, и какимъ образомъ возможны были споры съ еретиками *на церковной почвѣ*? Но не будемъ вдаваться въ гадательныя разсужденія. Выскажемъ прямо свой тезисъ и затѣмъ провѣримъ его на той исторической почвѣ, которую столь основательно рекомендуетъ нашъ почтенный возражатель.

Мы утверждаемъ слѣдущее. Истина откровенія одна и недѣлима. Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ главъ Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Іерусалима, сходящаго съ небеси, эта истина состоитъ въ одномъ и томъ же, ей принадлежитъ одно и тоже названіе—*богочеловѣчество, сочетаніе Бога съ твореніемъ*. Эта единая и неизмѣнная истина, заложенная въ человѣчествѣ сначала какъ *чаяніе* (для языковъ) и какъ *обѣтованіе* (для народа Божія) становится *событіемъ* чрезъ явленіе во плоти дѣйствительнаго Богочеловѣка Іисуса Христа, какъ личнаго средоточія для вселенскаго богочеловѣчества. Истина Богочеловѣка, уже пришедшаго во плоти и еще градущаго въ славѣ, эта единая истина содержитъ въ себѣ всю полноту новозавѣтнаго откровенія (какъ въ самомъ Христѣ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно). Христіанское человѣчество изначала было обязано неизмѣнно держаться этой истины, *въ ея единствѣ*,

но оно не могло (по свойству человѣческаго естества) сразу обнять ее *во всей полнотѣ ея частныхъ опредѣленій*, которыя и должны были въ борьбѣ съ заблужденіями постепенно раскрываться для ума церкви по мѣрѣ усвоенія имъ ума Христова. Не должно забывать, что христіанское откровеніе никакъ не исчерпывается какою-нибудь отвлеченною чисто-теоретическою истиною, а что въ немъ неразрывно связаны путь, истина и жизнь. И если церковь въ жизни своей, по свидѣтельству св. апостола Павла, правильно развивается, возрастая изъ силы въ силу, чтобы стать въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова, то соотвѣтственно этому она должна развиваться и въ вѣрующемъ умѣ своемъ, восходя отъ свѣта къ свѣту, изъ истины въ истину. Такое восхожденіе несомнѣнно было, тѣ или другія истины вѣры (содержащіяся въ единой изначала данной безусловно неизмѣнной и для всѣхъ вѣрующихъ всегда и вездѣ безспорной истинѣ богочеловѣчества) несомнѣнно переходили въ церковномъ сознаніи отъ меньшей ясности и опредѣленности къ большей, выступали та къ-сказать наружу, проявлялись подобно тому, какъ различныя части и органы единаго и нераздѣльнаго существа лишь постепенно обозначаются и обособляются при развитіи этого существа изъ первоначальнаго, едва замѣтнаго, но все-таки совершенно реальнаго, внутренно-опредѣленнаго и полнаго жизни зародыша. Еслибы кто-нибудь соблазнился уподобленіемъ религіозныхъ предметовъ природнымъ организмамъ, тотъ пусть споритъ съ Апостоломъ и съ Евангеліемъ: мы оттуда беремъ эти уподобленія. Впрочемъ мы стоимъ не за подобія, а за существо дѣла. Ради единомыслія можно уступить все, кромѣ самой истины. Итакъ если кому-нибудь не нравится ученіе о догматическомъ *развитіи*, тотъ пусть говоритъ о многостороннемъ *раскрытіи* христіанскихъ истинъ въ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенской церкви; если не угодны чуждые термины dogma explicitum и dogma implicitum, то предоставимъ ихъ латин-

скимъ богословамъ, но не будемъ однако отвергать исторически несомнѣннаго различія между догматами всецерковно изъясненными и опредѣленными и догматами не получившими отъ церкви опредѣлительнаго изъясненія. Изъ-за новыхъ спорныхъ выраженій не будемъ отрицать безспорнаго стараго факта. Или самый фактъ сомнителенъ? Припомнимъ въ краткихъ чертахъ всю исторію христіанскихъ догматовъ отъ временъ апостольскихъ и до раздѣленія церквей.

Въ чемъ состояло догматическое исповѣданіе первоначальной христіанской общины, признаніе какихъ именно истинъ съ самаго начала христіанства дѣлало человѣка способнымъ черезъ таинство крещенія стать настоящимъ членомъ тѣла Христова? Единственный догматъ, единая истина заключающая въ себѣ всѣ остальныя—истина Богочеловѣка, во плоти явившагося воскресшаго, вознесшагося и излившаго Духъ Святой на учениковъ Своихъ. Евангельская формула крещенія „во имя Отца и Сына и Св. Духа“ связывалась первоначально не съ какою-нибудь отвлеченною богословскою доктриною о трехъ божественныхъ ипостасяхъ, а съ живымъ событіемъ ихъ откровенія или богоявленія, чрезъ воплощеніе Христа, въ Немъ же обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно. Вотъ почему въ дѣяніяхъ апостольскихъ говорится просто о крещеніи „во имя Господа Іисуса“. Ибо только въ Іисусѣ открылась человѣчеству и сила Отца и дѣйствіе Духа. „Сего Іисуса воскресилъ Богъ, ему же всѣ мы есмы свидѣтели. Десницею убо Божіею вознесеся и обѣтованіе Святаго Духа пріемъ отъ Отца, излія сіе; еже вы нынѣ видите и слышите. Твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Его же вы распясте“ (Дѣян. II, 32, 33, 36). Вотъ единственное *догматическое* содержаніе первой проповѣди апостола Петра въ день Пятидесятницы, вотъ единый догматъ вѣры, опредѣлительно изъясненный для тѣхъ трехъ тысячъ, которые крестились въ тотъ

день. Апостолъ Петръ говорилъ имъ и многія другія слова, но эти другія слова, какъ тутъ же нарочито замѣчаетъ священный дѣписатель, имѣли лишь практическое нравственное значеніе: „И иными словесы множайшими засвидѣтельствоваше и моляше ихъ, глаголя: *спаситеся отъ рода строптиваго сего.* (Тамъ же, 40).

Іисусъ Христосъ Сынъ Божій, истинный свидѣтель Бога Отца и дарователь Духа Святаго свидѣтельствующаго о Немъ—этотъ единый и нераздѣльный догматъ, опредѣлительно выраженный апостоломъ Петромъ въ день Пятидесятницы, составлялъ все догматическое содержаніе и дальнѣйшей апостольской проповѣди. Объ этомъ и только объ этомъ проповѣдывалъ апостолъ Петръ народу въ притворѣ Соломоновомъ, послѣ чего крестилось пять тысячъ человѣкъ; это же самое исповѣдалъ онъ двукратно передъ начальниками и старѣйшинами іудейскими. (Дѣян. ап. Ш, IV, V). То же самое исповѣданіе Христа Сына Божія составляло все, что потребовалъ св. Филиппъ отъ оглашеннаго имъ каженика. „Отверзъ же Филиппъ уста, и наченъ отъ писанія сего (т.-е. пророчества Исаіи о страждущемъ Мессіи), *благовѣсти ему Іисуса.* Якоже идяху путемъ, пріидоша на нѣкую воду: и рече каженикъ: се вода, что возбраняетъ ми креститися? Рече же ему Філіппъ: аще вѣруеши отъ всего сердца твоего, мощно ти есть. Отвѣщавъ же рече: *вѣрую Сына Божія быти Іисуса Христа*“. (Дѣян. ап. VШ, 35—37). Тотъ же самый единственный догматъ исповѣдуетъ и проповѣдуетъ обратившійся Савлъ. „И абіе на сонмищахъ проповѣдаше Іисуса, яко сей есть Сынъ Божій. Дивляхуся же вси слышащіи и глаголаху: не сей ли есть гонивый во Іерусалимѣ нарицающыя имя сіе?—Савлъ же паче крѣпляшеся, и смущаше Іудеи живущыя въ Дамасцѣ препирая, яко сей есть Христосъ“, (Дѣян. IX, 20, 22). А вотъ и обращеніе первыхъ язычниковъ: „Нынѣ убо, говоритъ сотникъ Корнелій апостолу Петру, вси мы предъ Богомъ предстоимъ *слышати вся повеленная тебѣ отъ Бога.*—Отверзъ же Петръ уста,

рече: поистиннѣ разумѣваю, яко не на лица зритъ Богъ; но во всякомъ языцѣ бойся Его и дѣлаяй правду, пріятенъ Ему есть. Слово еже посла сыномъ Ізраилевымъ, благовѣствуя миръ Іисусъ Христомъ, сей есть всѣмъ Господь. Вы вѣсте глаголъ бывшій по всей Іудеи, наченшійся отъ Галілеи, по крещеніи, еже проповѣда Іоаннъ: Іисуса иже отъ Назарета, яко помаза Его Богъ Духомъ Святымъ и силою, иже пройде благодѣтельствуя и исцѣляя вся насилованныя отъ діавола, яко Богъ бяше съ Нимъ; и мы есмы свидѣтеле всѣхъ, яже сотвори во странѣ Іудейстѣй и во Іерусилимѣ; Его же и убиша повѣшше на древѣ. Сего Богъ воскреси въ третій день, и даде Ему явленну быти, не всѣмъ людемъ, но намъ свидѣтелемъ преднареченнымъ отъ Бога, иже съ Нимъ ядохомъ и пихомъ, по воскресеніи Его отъ мертвыхъ. И повелѣ намъ проповѣдати людемъ и засвидѣтельствовати, яко той есть нареченный отъ Бога судія живымъ и мертвымъ. О семъ вси пророцы свидѣтельствуютъ оставленіе грѣховъ пріяти именемъ Его всякому вѣрующему въ Онь.—Еще же глаголющу Петру глаголы сія, нападе Духъ Свя́тый на вся слышащыя слово". (Дѣян. X, 33—43). Никакого другаго догмата не найдемъ мы и въ проповѣдяхъ апостола Павла,—ни въ длинной рѣчи его на сонмищѣ въ Антіохіи Писидійской (Дѣян. XIII, 14—41), ни въ краткомъ отвѣтѣ его и Силы на вопросъ тюремщика (въ Филиппахъ): Господіе, что ми подобаетъ творити, да спасуся? Она же рекоста: вѣруй въ Господа Іисуса Христа, и спасешися ты и весь домъ твой". (Дѣян. XVI, 30, 31). Тотъ же самый единственный догматъ проповѣдуетъ Павелъ іудеямъ въ Солуни и эллинамъ въ Аѳинахъ. „Прешедше же Амфіполь и Аполлонію, внидоста въ Солунь, идѣже бѣ сонмище іудейское. По обычаю же своему Павелъ вниде къ нимъ, и по субботы три стязашеся съ ними отъ писаній, сказуя и предлагая имъ, яко Христу подобаше пострадати и воскреснути отъ мертвыхъ, и яко сей Іисусъ, Его же азъ проповѣдаю вамъ, есть Христосъ". (Дѣян.

XVII, 1—3). Если обращаясь къ іудеямъ Павелъ обыкновенно пользуется ветхозавѣтными писаніями для свидѣтельства объ Іисусѣ какъ Мессіи, („твердо бо Іудеи не престая обличаше предъ людми, сказуя писанми, Іисуса быти Христа. Дѣян. XVIII, 28), то проповѣдуя язычникамъ въ Аѳинахъ онъ приводитъ изреченія эллинскихъ книжниковъ о всеединствѣ Божіемъ (сего бо и родъ есмы), чтобы удобнѣе перейти все къ тому же единому собственно христіанскому догмату. „Лѣта убо невѣдѣнія презирая Богъ, нынѣ повелѣваетъ человѣкомъ всѣмъ всюду покаятися: зане уставилъ есть день, въ онь же хощетъ судити вселеннѣй въ правдѣ, о мужѣ, Его же предуставн, вѣру подая всѣмъ, воскресивъ Его отъ мертвыхъ“.“ (Дѣян. XVII, 30, 31). Одно слово іудеямъ и эллинамъ, то же слово и ученикамъ Іоанна Крестителя. „Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія людемъ глаголя, да во грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Іисуса. Слышавше же крестишася во имя Господа Іисуса“ (Дѣян. XIX, 4, 5). Одно только это слово вѣры упоминаетъ ап. Павелъ и въ милетской рѣчи своей къ епископамъ и пресвитерамъ церковнымъ: „Яко ни въ чесомъ отъ полезныхъ обинухся, еже сказати вамъ и научити васъ предъ людми и по домомъ, засвидѣтельствуя іудеемъ же и эллиномъ еже къ Богу покаяніе, и *вѣру яже въ Господа нашего Іисуса Христа*“ (Дѣян. XX, 20, 21). Не ошибался римскій проконсулъ Фестъ, когда все христіанство представлялъ какъ ученіе „о нѣкоемъ Іисусѣ умершемъ, Его же глаголаше Павелъ жива быти“. (Дѣян XXV, 19). Именно къ этому сводится и вся торжественная рѣчь Павла передъ тѣмъ же Фестомъ и царемъ Агриппою: „Помощь убо улучивъ яже отъ Бога, даже до дне сего стою, свидѣтельствуя малу же и велику, ничто жо вѣщая, развѣ яже пророцы рекоша хотящая быти, и Моисей: яко Христосъ имѣяше пострадати, яко первый отъ воскресенія мертвыхъ свѣтъ хотяше проповѣдати людемъ (іудейскимъ) и языкомъ“. Дѣян. XXVI, 22,

23). Тѣмъ же оканчивается и все священное повѣствованіе о проповѣди апостольской: „и пріимаше (Павелъ) вся приходящыя къ нему, проповѣдуя царствіе Божіе, и *уча яже о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ*, со всякимъ дерзновеніемъ непозбранно“.

Та же самая вѣра въ дѣйствительно явившагося умершаго за людей и воскресшаго Богочеловѣка предлагается св. Іоанномъ Богословомъ какъ *единственное догматическое мѣрило* для различенія истинныхъ христіанъ отъ лживыхъ, правовѣрныхъ отъ еретиковъ, чадъ Божіихъ отъ чадъ вражіихъ. „Возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ. 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 нѣсть: и сей есть антіхрістовъ, его же слышасте, яко грядетъ, и нынѣ въ мірѣ есть уже“. (1 посл Іоан. IV. 1—3) И еще: „Кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Хрістосъ? сей есть антіхрістъ, отметаяйся Отца и Сына“. (Тамъ же II, 22). И далѣе: „Иже аще исповѣсть, яко Іисусъ есть Сынъ Божій, Богъ въ немъ пребываетъ, и той въ Бозѣ“. (Тамъ же IV, 15).—Какъ всѣ нравственныя заповѣди христіанскія содержатся въ единой заповѣди любви, такъ точно всѣ истины или догматы христіанской вѣры заключаются въ единомъ „имени“ Іисуса Христа: „Возлюбленніи, аще сердце наше не зазритъ намъ, дерзновеніе имамы къ Богу, и его же аще просимъ, пріемлемъ отъ Него, яко заповѣди Его соблюдаемъ, и угодная предъ Нимъ творимъ. И сія есть заповѣдь Его, *да вѣруемъ во имя Сына Его Іисуса Христа*, и любимъ другъ друга, якоже далъ есть заповѣдь намъ“. (Тамъ же III, 21—23). Если любовь есть общая внутренняя основа истинной жизни, то вѣра во имя Сына Божія есть явное знамя, предметная точка опоры для этой жизни. Только вѣрою въ дѣйствительнаго и живаго Богочеловѣка

свидѣтельствуемъ мы свое родство съ Божествомъ. только эта вѣра рѣшительно отдѣляетъ чадъ Божіихъ отъ міра и она же какъ ихъ неоспоримое преимущество даетъ имъ побѣду надъ міромъ. „Всякъ вѣруяй яко Іисусъ есть Христосъ. отъ Бога рожденъ есть; и всякъ любяй рождшаго, любитъ и рожденнаго отъ Него. О семъ вѣмы яко любимъ чада Божія, егда Бога любимъ, и заповѣди Его соблюдаемъ. Сія бо есть любы Божія, да заповѣди Его соблюдаемъ: а заповѣди Его тяжки не суть. Яко всякъ рожденный отъ Бога побѣждаетъ міръ: и сія есть побѣда побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждаяй міръ. токмо вѣруяй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій“? (Тамъ же V. 1—6).

Безъ сомнѣнія апостолы учили христіанъ весьма многому и словомъ и посланіями своими. Сокровища богословской мысли, находящіяся въ посланіяхъ апостола Павла, далеко еще не исчерпаны христіанскою наукою. Но значеніе Іисуса какъ Мессіи или Христа, какъ Сына Божія пришедшаго во плоти для спасенія людей—это было единственнымъ догматомъ христіанской вѣры опредѣлительно утвержденнымъ и, безусловно обязательнымъ для всѣхъ право вѣрующихъ. Я не имѣю здѣсь въ виду тѣхъ религіозныхъ истинъ, которыя были у христіанъ общи съ іудеями, или даже съ язычниками, я говорю только про собственно христіанскую истину, она же выражалась въ единомъ догматѣ воплощеннаго Богочеловѣка. Исповѣданіе этого догмата составляло рѣшительный признакъ отличавшій истинныхъ христіанъ не только отъ язычниковъ и іудеевъ, но и отъ тѣхъ лживыхъ или обманныхъ христіанъ, о которыхъ говоритъ св. Богословъ: „Аще кто приходитъ къ вамъ и сего ученія не приноситъ, не пріемлите его въ домъ, и радоватися ему не глаголите“. (2 посл. Іоан. 10). Въ этомъ единомъ догматѣ заключались уже всѣ тѣ догматическія истины и опредѣленія, которыя впослѣдствіи постепенно выяснялись въ сознаніи церкви становясь неоспоримою частью ея догматическаго ученія. Но въ первона-

чальныя времена христіанства эти частные догматы не были выяснены для всецерковнаго сознанія. Это явствуетъ между прочимъ изъ того, что нѣкоторыя важныя догматическія истины, коихъ признаніе сдѣлалось безусловно обязательнымъ для всѣхъ православныхъ, въ тѣ времена были спорными пунктами въ средѣ самихъ вѣрующихъ, такъ что апостоламъ приходилось доказывать эти истины и притомъ доказывать не простою ссылкою на прямое и первоначальное откровеніе именно этихъ истинъ, а другимъ болѣе сложнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе убѣдительнымъ путемъ, а именно чрезъ показаніе внутренней логической связи оспориваемыхъ истинъ съ единымъ безспорнымъ и для всѣхъ несомнѣннымъ догматомъ христіанской вѣры.

Являются въ церкви коринѳской среди тамошнихъ христіанъ такіе, что отрицаютъ воскресеніе мертвыхъ. Что же апостолъ Павелъ, основатель и первоучитель церкви коринѳской? Утверждаетъ ли онъ воскресеніе мертвыхъ какъ *особую* истину вѣры непосредственно открытую Богомъ и потому безспорную и обязательную для всякаго христіанина? Нѣтъ. Онъ допускаетъ, что истина воскресенія мертвыхъ *сама по себѣ* или *въ отдѣльности взятая* могла подлежать спору. Поэтому онъ прежде всего напоминаетъ другую истину вѣры, относительно которой уже не могло быть спора между христіанами, истину прямо выражающую основоположный фактъ Откровенія—истину воплощенія, смерти и воскресенія Іисуса Христа; и затѣмъ показываетъ, что въ этой первоистинѣ *подразумѣвательно* содержится и истина воскресенія мертвыхъ, которая оттуда получаетъ и основаніе своей достовѣрности. Приведемъ это важное мѣсто вполнѣ съ начала главы. (1 посл. къ Коринѳ. XV, 1—20).

„Сказую же вамъ, братіе, благовѣствованіе, еже благовѣстихъ вамъ, еже и пріясте, въ немъ же и стоите, имъ же и спасаетеся, кацѣмъ словомъ благовѣстихъ вамъ, аще содержите: развѣ аще

не всуе вѣровасте". Въ чемъ же эта вѣра, какой предметъ этого благовѣствованія? „Предахъ бо вамъ исперва, еже и пріяхъ, яко Христосъ умре грѣхъ нашихъ ради, по писаніемъ; и яко погребенъ бысть, и яко воста въ третій день, по писаніемъ; и яко явися Кифѣ, таже единонадесятимъ. Потомъ же явися боле пяти сотъ братіямъ единою, отъ ниже множайшіи пребываютъ доселѣ, нѣцыи же и почиша. Потомъ же явися Іакову, та же апостоломъ всѣмъ. Послѣди же всѣхъ, яко нѣкоему извергу, явися и мнѣ. Азъ бо есмь мній апостоловъ: иже нѣсмь достоинъ нарещися апостолъ, зане гонихъ церковь Божію; благодатію же Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ потрудихся; не азъ же, но благодат Божія, яже со мною. Аще убо азъ, аще ли они, тако проповѣдуемъ, и тако вѣровасте".

Утвердивши безспорное апостолъ переходитъ къ предмету спора и связываетъ одно съ другимъ. „Аще же Христосъ проповѣдуется, яко изъ мертвыхъ воста, *како глаголютъ нѣцыи въ васъ, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть? И аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ воста.* Аще же Хрістосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша. Обрѣтаемся же и лжесвидѣтеле Божіи, яко послушествовахомъ на Бога, яко воскреси Христа; Его же не воскреси, аще убо мертвіи не востаютъ: аще бо мертвіи не востаютъ, то ни Хрістосъ воста; аще же Хрістосъ не воста, суетна вѣра ваша: еще есте во грѣсѣхъ вашихъ; убо и умершіи о Христѣ, погибоша. И аще въ животѣ семъ точію уповающе есмы во Христа, окаяннѣйши всѣхъ человѣкъ есмы, *Нынѣ же Христосъ воста отъ мертвыхъ начатокъ умершымъ бысть*".

Какъ въ самомъ существѣ дѣла событіе воскресенія Христова есть начало и основаніе для будущаго воскресенія мертвыхъ, такъ точно и въ ученіи вѣры истина Христова воскресенія есть начало и основаніе для истины нашего воскресенія. Объ исти-

ны одинаково достовѣрны, но порядокъ ихъ удостовѣренія различенъ. Первая безспорна для вѣрующихъ изначала и сама по себѣ какъ дѣйствительное событіе засвидѣтельствованное избранными на то отъ Бога свидѣтелями; вторая истина становится для вѣрующихъ *неоспоримою* лишь тогда, когда призванный учитель вѣры обнаружитъ внутреннюю связь этой истины съ тѣмъ первоначальнымъ даннымъ Откровенія, покажетъ, что она содержится подразумѣвательно въ томъ безспорномъ Откровеніи, выведетъ ее оттуда. Разумѣется истина воскресенія мертвыхъ была извѣстна и признаваема въ церкви еще прежде чѣмъ ап. Павелъ показалъ совершенную необходимость этой истины въ связи съ первоначальнымъ даннымъ христіанскаго Откровенія. Въ самомъ Коринѳѣ только „нѣцыи“ говорили, что „воскресенія мертвыхъ нѣсть“. Но одно то обстоятельство, что они могли это говорить не отлучая себя тѣмъ отъ церкви, и что ап. Павелъ обращается къ нимъ какъ къ вѣрующимъ и убѣждаетъ ихъ какъ своихъ, а не обличаетъ ихъ какъ чуждыхъ вѣрѣ или лже-христіанъ, подобно тому какъ ап. Іоаннъ обличаетъ и безусловно осуждаетъ отвергающихъ Христа во плоти пришедша, — одно это обстоятельство ясно показываетъ, что эти двѣ истины, хотя одинаково существенныя, не были одинаково первоначальными. Единый основоположный догматъ божественнаго Откровенія, изначала проповѣданный и опредѣлительно изъясненный апостолами и принятый всѣми церквами какъ безусловно обязательное и безспорное правило истинной вѣры, есть догматъ Христа во плоти пришедшаго, умершаго и воскресшаго. Въ этомъ догматѣ какъ выражающемъ самый фактъ христіанскаго Откровенія заключаются и всѣ прочія истины этого Откровенія, которыя и выводятся изъ него по мѣрѣ надобности учительною властью церкви подобно тому, какъ былъ выведенъ догматъ воскресенія мертвыхъ апостоломъ Павломъ, когда того потребовало заблужденіе нѣкоторыхъ изъ коринѳянъ, отрицавшихъ это воскресеніе. Вотъ

прямая историческая правда, ярко обнаруженная съ самой колыбели христіанской церкви и изобильно подтверждаемая дальнѣйшимъ ходомъ церковной исторіи.

Къ временамъ непосредственно слѣдующимъ за вѣкомъ апостольскимъ относится недавно открытый митрополитомъ никомидійскимъ Филоѳеемъ Вріенніемъ вѣроучительный памятникъ—Διδαχη των δωδεκα αποστολων. Это ученіе двѣнадцати апостоловъ, хотя и не ими самими изложенное, несомнѣнно однако представляетъ сущность апостольскаго ученія, насколько оно вошло въ общее сознаніе и жизнь церкви поапостольской. Оставляя пока въ сторонѣ то, что можно извлечь изъ этого памятника по отношенію къ іерархіи и таинствамъ, посмотримъ, что онъ даетъ намъ въ области собственно догматическаго ученія. Прежде всего бросается въ глаза, что все содержаніе книжки предполагаетъ какъ свое основаніе вѣру въ Христа пришедшаго во плоти и еще грядущаго въ концѣ вѣка. Начинается нашъ памятникъ словами: „Ученіе *Господа* чрезъ двѣнадцать апостоловъ народамъ". (Διδαχη Κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν), а оканчивается словами: „Тогда узритъ міръ Господа грядущаго на облакахъ небесныхъ". Τοτε οψεται ὁ κοσμος τον Κυριον ερχομενον επανω των νεφελων του οὐρανου) [14]). Эта вѣра въ Господа пришедшаго и еще имѣющаго придти есть вѣра живая и конкретная, чуждая всякихъ отвлеченныхъ опредѣленій. Истина Христа еще не расчленилась въ церковномъ сознаніи на особые догматы о Его личныхъ и природныхъ отношеніяхъ къ Божеству и къ человѣчеству. О Богѣ Отцѣ мы узнаемъ только то, что знали вѣрующіе Іудеи и просвѣщенные язычники, о Духѣ Святомъ говорится исключительно какъ о сверхъестественной силѣ дѣйствующей въ истинныхъ пророкахъ.

[14]) Διδαχη των δωδεκα αποστολων εκ του ιεροσολυμιτικου χειρογραφου νυν πρωτον εκδιδομενη—ὑπο Φιλοθεου Βρυεννιου μητροπολιτου Νικομηδειας. Εν Κωνσταντινουπολει. 1883. стр. 3 и 55.

Затѣмъ въ предписаніяхъ относительно крещенія упоминается евангельская формула во имя Отца и Сына и Св. Духа безъ всякихъ разъясненій. Изо всѣхъ частныхъ догматовъ православнаго ученія съ нѣкоторою опредѣленностью и подробностью излагается только догматъ кончины міра и воскресенія мертвыхъ. И именно тутъ мы должны отмѣтить чрезвычайно важное подтвержденіе нашего тезиса. Согласно установившемуся ученію православной церкви мы признаемъ воскресеніе и вѣчную жизнь для *всѣхъ* мертвыхъ. Мы видѣли, что въ первоначальной апостольской церкви эта истина была настолько неясна для иныхъ христіанъ, что они прямо и безусловно отрицали воскресеніе мертвыхъ вообще и были по этому случаю наставлены апостоломъ Павломъ, показавшимъ, что какъ воскресъ Христосъ, такъ воскреснутъ и всѣ во Христѣ умершіе. Что же касается до умирающихъ *внѣ* Христа, то о нихъ апостолъ ничего прямо и опредѣленно не изъясняетъ. И вотъ мы находимъ, что въ церкви послѣапостольской въ составъ *обязательнаго* вѣроученія поэтому предмету вошла лишь истина воскресенія *умершихъ о Христѣ*. а не истина *всеобщаго* воскресенія, хотя и на эту послѣднюю есть указанія въ Новомъ Завѣтѣ. Въ ученіи же двѣнадцати апостоловъ мы читаемъ слѣдующее: Τοτε ἠξει ἡ κτισις των ανθρωπων εις την πυρωσιν της δοκιμασιας, κα σκανδαλισθησονται πολλοι και απολουνται, οἱ δε ὑπομειναντες εν τῃ πιστει αυτων σωθησονται ὑπ' αυτου του καταθεματος. Και τοτε φανησεται τα σημεια της αληθειας, πρωτον σημειον εκπετασεως εν οὐρανῳ, ειτα σημειον φωνης σαλπιγγος και το τριτον αναστασις νεκρων·, ου παντων δε, αλλ' ὡς ερρεθη. Ἥξει ὁ Κυριος και παντες οἱ ἁγιοι μετ' αυτου [51]). Тогда придетъ твореніе человѣческое въ огненное испытаніе и многіе соблазнятся и погибнутъ, постоянные же въ вѣрѣ своей спасутся въ этомъ самомъ крушеніи. И тогда явятся знаменія истины:

---

[15]) Διδαχη, стр. 55, 54.

первое знаменіе вознесенія въ небѣ, потомъ знаменіе гласа трубнаго и третье—*воскресеніе мертвыхъ*; *но не всѣхъ*, а какъ сказано: пріидетъ Господь и всѣ святые съ нимъ.

Какъ бы мы ни толковали и ни оцѣнивали это мѣсто, во всякомъ случаѣ изъ него неоспоримо явствуетъ, что истина воскресенія мертвыхъ была общепризнаннымъ догматомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой она была опредѣлительно изъяснена апостоломъ Павломъ, именно лишь по отношенію къ умершимъ о Христѣ; истина же *всеобщаго* воскресенія еще не вошла въ церковное сознаніе всѣхъ вѣрующихъ.

Ограниченныя и неполныя понятія о воскресеніи мертвыхъ не препятствовали „ученію двѣнадцати апостоловъ“ быть уважаемымъ памятникомъ церковнаго вѣроученія во второмъ вѣкѣ, не препятствовали именно потому, что истина *всеобщаго* воскресенія еще не была тогда обязательнымъ членомъ православнаго вѣроученія. Точно также неполныя, неточныя и даже совсѣмъ невѣрныя понятія объ отношеніи втораго лица Св. Троицы къ первому не препятствовали св. Іустину Философу быть въ ближайшую затѣмъ эпоху уважаемымъ учителемъ церкви, не препятствовали именно потому, что истина совершеннаго единосущія Сына со Отцемъ еще не была въ то время вполнѣ *выяснена* во всецерковномъ сознаніи, не получила еще отъ церкви прямаго и точнаго опредѣленія, а потому и не могла еще быть общеобязательнымъ догматомъ. Ученіе св. Іустина о Троицѣ достаточно извѣстно. Напомнимъ его въ краткихъ чертахъ. Единый въ собственномъ смыслѣ Богъ (ὁ οὑτως Θεος) есть по существу Своему неизреченный (αρρητος) и не можетъ открываться и являться Своему творенію [16]). Прежде всѣхъ тварей въ начало имъ Богъ раждаетъ изъ Себя нѣкую разумную силу (δύναμιν τινα λογικην), которая называется то славою Господнею, то Сы-

[16]) Въ діалогѣ съ Трифономъ іудеемъ, п. 127.

номъ, то Премудростію, то ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ. Сила эта родилась отъ Отца Его силою, волею (βουλη) или хотѣніемъ ((θελησει) [17]). Соотвѣтственно этому и единство ея съ Богомъ Отцемъ есть единство нравственное: они соединены волею и мыслію (γνωμη) тѣмъ, что Сынъ ничего не дѣлаетъ такого, чего бы Богъ Отецъ не хотѣлъ, чтобы Онъ дѣлалъ [18]). Такъ какъ неизреченный Богъ по самому существу Своему не можетъ являться на землѣ, то всѣ богоявленія должны быть исключительно приписаны Сыну или Слову, который у св. Іустина является какъ служитель (ὑπερετης) Бога не только въ вочеловѣченіи Своемъ, но и до того [19]). Что касается до третьяго лица пресвятой Троицы, то мы находимъ у св. Іустина въ сущности то же, что и въ Ученіи двѣнадцати апостоловъ. Согласно формулѣ крещенія онъ говоритъ, что послѣ сущаго Бога и Христа Его мы признаемъ на третьемъ мѣстѣ Духа пророческаго. Этотъ аттрибутъ („пророческій“) есть для нашего церковнаго учителя собственное опредѣленіе Духа Св.; значеніе же Его какъ самостоятельной ὑποστασι Божества остается совершенно не яснымъ, чтобы не сказать болѣе [20]). Самое опредѣленное мѣсто есть то, гдѣ Духъ Св. называется ангеломъ и силою Божіею посланною намъ чрезъ Іисуса Христа. (Ὁ αγγελος του Θεου, τουτεστιν ἡ δυναμις του Θεου ἡ πεμφθεισα ἡμιν δια Ἰησου Χριστου) [21]).

Столь же неудовлетворительно ученіе о св. Троицѣ и въ частности объ отношеніи Слова къ Богу Отцу находимъ мы и у другихъ церковныхъ писателей доникейской эпохи, изъ коихъ

---

[17]) Тамъ же, пп. 61 и 128.

[18]) Тамъ же, п. 56.

[19]) Тамъ же, пп. 57 и 126. Мы намѣренно ссылаемся только на діалогъ съ Трифономъ, такъ какъ „апологіи“ св. Іустина обращенныя къ языческимъ императорамъ и имѣвшія практическую цѣль, быть-можетъ не выражали вполнѣ открыто богословскую мысль этого учителя.

[20]) Тамъ же, пп 65 и 68.

[21]) Тамъ же, п. 116.

нѣкоторые тѣмъ не менѣе (напр. младшій современникъ Іустина, Ѳеофилъ антіохійскій) причислены, какъ и самъ Іустинъ, къ лику святыхъ. Еслибы эти писатели излагали свое ученіе во времена послѣникейскія, то они должны были бы существенео измѣнить свои понятія, дабы въ противномъ случаѣ не быть причисленными къ еретикамъ. Неопредѣленное и смутное ученіе этихъ церковныхъ писателей о св. Троицѣ не составляло само по себѣ никакой ереси до тѣхъ поръ, пока догматъ православія по этому предмету не былъ еще опредѣленъ церковью, а какъ только это церковное опредѣленіе состоялось, такъ уже всякое отступленіе отъ него, всякое возвращеніе къ прежней неопредѣленности становилось уже прямой ересью и подлежало рѣшительному осужденію. Неопредѣленность доникейскаго ученія не была дѣйствительною ересью, она заключала въ себѣ лишь *возможность* и *опасность* ереси. Это неопредѣленное ученіе могло быть далѣе послѣдовательно развито въ ложномъ антихристіанскомъ направленіи; но оно же могло быть очищено и развито въ истинномъ православномъ смыслѣ. Осуществленіе первой возможности вынуждало къ осуществленію второй; явное обнаруженіе новой лжи на основѣ прежней необходимо вызывало церковь къ столь же явному обнаруженію истины изначала сокрытой въ глубинѣ ея духа. Такъ, когда Арій и его единомышленники, опираясь на смутный и сомнительный субординаціонизмъ древнихъ отцевъ и такъ-сказать *подчеркивая* этотъ субординаціонизмъ, стали прямо и рѣшительно отрицать единосущіе, совѣчность и равенство Сына со Отцемъ, тогда церковь, не имѣя возможности оставаться при одномъ прежнемъ ученіи, которое давало поводъ къ такимъ злоупотребленіямъ, дѣлаетъ шагъ впередъ и опредѣляетъ въ прямыхъ, ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ истину единосущія, даетъ такимъ образомъ этой истинѣ форму догмата, безспорнаго и безусловно-обязательнаго для всѣхъ членовъ церкви.

Такой характеръ безспорности и обязательности, утвержден-

ный никейскими опредѣленіями за догматомъ единосущія двухъ первыхъ ипостасей, не распространялся сначала на ученіе о божескомъ достоинствѣ Духа Св., пока и эта истина не была опредѣлена и утверждена какъ догматъ вѣры. Святой Григорій Богословъ, хотя самъ ревностно защищалъ и доказывалъ божество Духа Св., не требовалъ однако исповѣданія этой истины отъ тѣхъ христіанъ, которые здраво разсуждая о Сынѣ и не дерзая Духа Святаго низводить прямо въ разрядъ тварей, тѣмъ не менѣе отказывались признать Его и Богомъ. Св. отецъ считаетъ ихъ достойными полнаго снисхожденія и старается представить мнѣніе ихъ въ самомъ благопріятномъ свѣтѣ, что было бы совершенно невозможно, еслибы божество Духа Св. было явнымъ и общеобязательнымъ догматомъ всецерковнаго ученія. Такъ какъ г. Стояновъ старается отстранить свидѣтельство св. отца съ помощью резсужденія, коего смыслъ для меня не совсѣмъ ясенъ, то я и считаю нужнымъ привести относящіяся сюда мѣста изъ твореній великаго святителя. „Кто Святаго Духа низводитъ въ рядъ тварей, тотъ ругатель, злой рабъ и злѣйшій изъ злыхъ. Ибо злымъ рабамъ свойственно отвергать владычество, возставать противъ господства и свободное дѣлать подобнымъ себѣ рабомъ. Кто признаетъ Его Богомъ, тотъ божественъ и свѣтелъ умомъ: А кто даже и именуетъ Богомъ, тотъ, если дѣлаетъ сіе предъ людьми благоразумными, высокъ, а если предъ низкими, *неосмотрителенъ*; потому что бисеръ довѣряетъ грязи, громовой звукъ—слабому слуху, солнечный лучъ—больнымъ глазамъ, твердую пищу—вкушающимъ одно молоко. *Постепенно* надлежитъ вести ихъ впередъ и приближать къ высшему, чтобы свѣту даруемъ былъ свѣтъ, и истина награждалась истиною“ [22]). Затѣмъ св. учитель прямо обращается къ тѣмъ христіанамъ, которые не соглашались признавать Св. Духа Богомъ и которые однако,

[22]) Творенія св. Григорія Богослова (переводъ московской духовной академіи), часть IV, стр. 11.

какъ явствуетъ изъ дальнѣйшей рѣчи, не были какіе-нибудь новокрещеные невѣгласы, а были монахи и священники „имѣющіе дары Духа“ и уважаемые за подвижническую жизнь [23]). Къ нимъ-то обращается св. Григорій съ такими словами: „сойдемся между собою духовно, будемъ лучше братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества и мы сдѣлаемъ вамъ снисхожденіе въ реченіи. Исповѣдуйте естество подъ другими наименованіями, какія наиболѣе уважаете, и мы уврачуемъ васъ, какъ немощныхъ, *даже скрывъ иное къ вашему удовольствію*“ [24]). И далѣе: „Скажу еще яснѣе и короче: ни вы не обвиняйте насъ за реченіе болѣе возвышенное (ибо не должно завидовать возвышенію), ни мы не будемъ васъ осуждать за то реченіе, которое вамъ до времени по силамъ, пока не достигнете, хотя другимъ путемъ, того же съ нами пристанища. Мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ. Сіе говоримъ вамъ, въ которыхъ находимъ нѣсколько жизни, которые здраво разсуждаете о Сынѣ“ [25]).

Такое снисходительное отношеніе къ разсуждающимъ здраво о Сынѣ, хотя и немощнымъ въ разсужденіи Духа Святаго, не было со стороны Григорія Богослова какою-нибудь случайною мѣрою, вызванною обстоятельствами той минуты. Въ другой своей рѣчи (именно въ пятой о богословіи) св. учитель даетъ принципіальное оправданіе такому снисхожденію, сводя постепенность въ принятіи догматовъ съ постепенностью въ ходѣ самаго божественнаго Откровенія. Приведемъ это мѣсто какъ авторитетную опору для нашего главнаго тезиса. „Въ продолженіе вѣковъ были два знаменитыя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами и, по извѣстному изреченію Писанія, потрясеніями земли. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а

---

[23]) Тамъ же, стр. 13.
[24]) Тамъ же, стр. 12.
[25]) Тамъ же, стр. 13.

другое отъ закона—къ Евангелію. Благовѣствую и о третіемъ потрясеніи—о преставленіи отъ здѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Но съ обоими завѣтами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдругъ, не по первому пріему за дѣло. Для чего же? Намъ нужно было знать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо, что не произвольно, то и не прочно, какъ потокъ или растеніе не надолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть дѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее — Божію правосудію. Посему Богъ опредѣлилъ, что не для нехотящихъ должно дѣлать добро, но благодѣтельствовать желающимъ. Потому Онъ, какъ дѣтоводитель и врачъ, иные отеческіе обычаи отмѣняетъ, а другіе дозволяетъ, попуская иное и для нашего услажденія, какъ врачи даютъ больнымъ врачевство искусно приправленное чѣмъ-нибудь пріятнымъ, чтобъ оно было принято. Ибо не легко перемѣнить, что вошло въ обычай и долговременно было уважаемо. Что жь разумѣю? То, что первый завѣтъ, запретивъ идоловъ, допустилъ жертвы; а вторый, отмѣнивъ жертвы, не запретилъ обрѣзанія. Потомъ, которые однажды согласились на отмѣненіе, тѣ уступили и уступленное, одни—жертвы, другіе обрѣзаніе, и стали изъ язычниковъ іудеями, и изъ іудеевъ христіанами, будучи увлекаемы къ Евангелію постепенными измѣненіями. Въ семъ да убѣдитъ тебя Павелъ, который отъ обрѣзанія и очищеній простерся уже къ тому, что сказалъ: Азъ же, братіе, аще обрѣзаніе еще проповѣдую, почто еще гонимъ есмь?“ (Гал. V, 11). То было нужно для домостроительства, а сіе для совершенства.

„*Сему хочу уподобить и богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразованіе достигалось чрезъ отмѣненія, а здѣсь совершенство—чрезъ прибавленія.* Но дѣло въ томъ, что Ветхій Завѣтъ ясно проповѣдывалъ Отца, а не съ

такою ясностію Сына; Новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдовать Сына и прежде нежели признанъ Сынъ, (выражусь нѣсколько смѣло) обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобъ Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными прибавленіями*, какъ говоритъ Давидъ „восхожденіями“ (Пс. LXXXIII, 6) поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями [26]).

Оградившись этими словами вселенскаго учителя отъ слишкомъ ужь рѣшительныхъ нападеній на всякую мысль о постепенномъ и послѣдовательномъ раскрытіи богооткровенной истины припомнимъ дальнѣйшій ходъ этого раскрытія. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что богочеловѣческое свойство Христа, дѣйствительность Его воплощенія, составляетъ основную истину христіанской вѣры, которой съ самаго начала неизмѣнно и неуклонно держались всѣ православные безъ исключенія: а тѣ люди, которые не принимали этой истины, или отступали отъ нея, какъ напримѣръ манихеи и большинство гностиковъ признававшихъ въ Христѣ исключительно небесное существо и считавшихъ Его человѣчество и слѣдовательно все таинство воплощенія за пустой призракъ, тѣмъ самымъ отлучали себя отъ общества настоящихъ христіанъ; учители церкви обличали и опровергали ихъ заблужденія наряду со всѣми языческими, антихристіанскими лжеученіями, но прямаго всецерковнаго дѣйствія и опредѣленія относительно ихъ не требовалось, ихъ неправославный характеръ и внѣцерковное происхожденіе были слишкомъ ясны [27]).

---

[26]) Твор. св. Григ. Бог., часть III, стр. 124—126.

[27]) Вотъ почему между причинъ не было и вселенскихъ соборовъ въ пер-

Но если богочеловѣческое значеніе Христа въ смыслѣ реальности Его воплощенія изначала является неизмѣнною и непоколебимою истиною православія, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы и дальнѣйшій болѣе опредѣленный вопросъ о взаимномъ отношеніи во Христѣ божескаго и человѣческаго элемента также имѣлъ въ церковномъ сознаніи изначала ясное, отчетливое и общеобязательное рѣшеніе. Архіепископъ константинопольскій Несторій по всему, что намъ о немъ извѣстно, не былъ человѣкомъ прямо злонамѣреннымъ, желавшимъ вводить самочинныя новшества въ церковь. Напротивъ, онъ хотѣлъ охранить церковную вѣру отъ человѣкообожанія. Признавая вмѣстѣ со всѣми православными въ Христѣ и Бога и человѣка, онъ опасался смѣшать божество съ человѣчествомъ и возставалъ противъ названія „богородица“ не по недостатку благочестія, а именно по нежеланію этого смѣшенія, а также и потому, что слово Θεοτοκος было слово новое, ни въ Св. Писаніи, ни въ древнихъ памятникахъ церковной письменности не находящееся. Вообще же Несторій разсуждалъ такъ: Богъ не можетъ родиться отъ женщины, слѣдовательно слово Богородица не имѣетъ смысла. Православные же разсуждали такъ: Несомнѣнно, что Богъ не можетъ родиться отъ женщины; *но* съ другой стороны столь же несомнѣнно, что родившійся отъ пресвятой Дѣвы Христосъ есть истинный Богъ нашъ, и слѣдовательно родившая Его есть истинная Богородица. Видимое противорѣчіе этихъ двухъ положеній, одинаково вѣрныхъ, требовало разъясненія, требовало новаго опредѣленнаго понятія, въ которомъ бы они примирялись. Это новое понятіе или эта новая сторона въ догматѣ богочеловѣчества, которую нужно было раскрыть, заключалась въ мысли о личной (ѵпостасной) недѣлимости Богочеловѣка, въ силу коей человѣчество Христа никогда

вые три вѣка христіанства, когда особенно были распространены заблужденія именно этого рода. Вселенскіе соборы необходимы только противъ такихъ лжеученій, которыя возникаютъ на церковной почвѣ.

не существовало отдѣльно отъ Его божества, или Христосъ никогда не былъ простымъ человѣкомъ (ψιλος ανθρωπος), и слѣдовательно пресвятая Дѣва, хотя не могла родить Бога въ отвлеченномъ смыслѣ этого слова, т.-е. самое Божество, родила однако такое Лице, которое изначала было божественно, всегда было Богомъ, такъ что въ этомъ конкретномъ смыслѣ она родила Бога и есть истинная Богородица. Эта мысль, коей положительная истина издавна чувствовалась большинствомъ христіанъ, но не понималась и не выражалась ясно и опредѣленно, теперь по поводу отрицательныхъ заявленій такого авторитетнаго лица, какъ архіепископъ Несторій, выступила наружу въ церковномъ сознаніи, получила отчетливое и обстоятельное развитіе въ писаніяхъ св. Кирилла александрійскаго и была установлена на вселенскомъ Ефесскомъ соборѣ, какъ опредѣленный догматъ вѣры, коего исповѣданіе стало съ тѣхъ поръ для всѣхъ православныхъ безусловно обязательнымъ.

А до тѣхъ поръ эта истина была столь неясна въ церковномъ разумѣніи, что ее могъ не понимать и не принимать даже такой достойный учитель православной церкви, какъ блаженный Θеодоритъ. До Ефесскаго собора онъ могъ по справедливости считать себя православнымъ, хотя и былъ причастенъ заблужденію Несторія, и лишь послѣ того, какъ церковь осудила это заблужденіе опредѣливши истинный догматъ, блаженный Θеодоритъ былъ поставленъ въ необходимость или рѣшительно отказаться отъ всякой солидарности съ Несторіемъ, или же быть отлученнымъ отъ церкви. Самъ Несторій до Ефесскаго собора не былъ еретикомъ: онъ только заблуждался дѣлая невѣрные выводы изъ *неопредѣленныхъ* положеній; лишь съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ сопротивляться *опредѣленной* истинѣ и церкви, ее опредѣлившей онъ сдѣлался дѣйствительнымъ еретикомъ, каковымъ и былъ признанъ.

Скоро однако потребовалось новое раскрытіе нашего основнаго догмата съ другой его стороны. Церковь отвергла *отдѣльнаго человѣка* въ Христѣ, изъяснила недѣлимое единство Богочеловѣка. Но это единство могло быть понято односторонними умами въ томъ смыслѣ, что человѣческое естество было лишь преходящимъ моментомъ въ Христѣ, что оно поглощено божествомъ или по крайней мѣрѣ настолько слилось съ нимъ, что послѣ воплощенія уже невозможно различать человѣческихъ свойствъ отъ божескихъ. Другими словами, неосторожные люди могли утверждать, что Богочеловѣкъ хотя *изъ* двухъ природъ составился, но не *въ* двухъ природахъ пребываетъ. Какъ извѣстно, сторонники этого мнѣнія выставляли себя послѣдователями св. Кирилла александрійскаго и ссылались на его писанія. Хотя на самомъ дѣлѣ у этого отца нельзя найти прямаго и категорическаго заявленія подобной монофизитской мысли; но съ другой стороны также несомнѣнно и то, что противуположная истина о двухъ несліянно пребывающихъ въ Христѣ природахъ не высказана ясно и отчетливо въ твореніяхъ св. Кирилла и что знаменитое выраженіе его μια φυσις του Θεου Λογου σεσαρκομενη, т.-е. *единая природа Бога Слова воплощенная*, можетъ быть прямо понята въ монофизитскомъ смыслѣ, тогда какъ для православнаго уразумѣнія этой фразы необходимы особыя истолкованія. Итакъ снова потребовалось раскрытіе той же истины богочеловѣчества съ такой ея стороны, о которой до того не имѣлъ яснаго и опредѣленнаго понятія даже столь великій учитель церкви, какъ св. Кириллъ александрійскій. И когда это новое раскрытіе первоначальной истины совершилось въ догматическомъ посланіи папы св. Льва и въ извлеченныхъ изъ этого посланія опредѣленіяхъ Халкидонскаго собора, тогда только ученіе о двухъ нераздѣльно и несліянно въ единомъ Христѣ пребывающихъ природахъ стало неоспоримымъ и безусловно обязательнымъ догматомъ церкви.

Почему же однако св. Кириллъ александрійскій остался вполнѣ чистъ отъ всякаго подозрѣнія въ ереси, тогда какъ Евтихій и его послѣдователи, державшіеся за буквy Кириллова ученія, осуждены какъ еретики? Очевидно лишь потому, что св. Кириллъ своими неточными выраженіями не вступалъ еще въ противорѣчіе ни съ какимъ яснымъ и обязательнымъ догматомъ. Церковь причисливши Кирилла къ лику своихъ святыхъ учителей тѣмъ самымъ предполагала (и конечно имѣла основаніе предполагать), что еслибы Кириллъ дожилъ до Халкидонскаго собора, опредѣлившаго ученіе о двухъ пребывающихъ естествахъ въ Христѣ, то онъ безпрекословно принялъ бы это ученіе и разъяснилъ согласно съ онымъ тѣ выраженія своихъ писаній, которыя представляли мнимую опору для еретиковъ; а еслибы оказалось, что вслѣдствіе прежней неопредѣленности этого догматическаго вопроса самъ св. Кириллъ дѣйствительно соединялъ съ терминомъ μια φυσις монофизитскій смыслъ, то онъ конечно долженъ бы былъ отъ него отречься такъ же рѣшительно, какъ его знаменитый противникъ, вышеупомянутый Ѳеодоритъ, отрекся отъ всякой солидарности съ противуположнымъ заблужденіемъ. Бывши прежде ревностнымъ защитникомъ Несторія и даже послѣ Ефесскаго собора сохраняя нѣсколько двусмысленное положеніе, Ѳеодоритъ наконецъ въ виду обнаружившагося окончательно на Халкидонскомъ соборѣ единомыслія церкви, равномѣрно осудившей оба крайнія заблужденія и Несторіево и Евтихіево, торжественно предалъ анаѳемѣ своего прежняго друга Несторія и такимъ образомъ остался не только членомъ церкви, но и ея учителемъ съ почетнымъ наименованіемъ блаженнаго, хотя нѣкоторыя изъ его сочиненій настолько причастны несторіанству, что пятый вселенскій соборъ нашелъ нужнымъ подвергнуть ихъ рѣшительному осужденію.

Этотъ примѣръ двухъ великихъ учителей церкви—блаженнаго Ѳеодорита съ его долговременною близостью къ несторіанству и

св. Кирилла съ его формулою μια φυσις—ясно показываетъ, что оба догмата какъ объ упостасномъ единствѣ, такъ и объ естественной двойственности Христа, получили твердость и отчетливость въ церковномъ сознаніи лишь послѣ опредѣленія ихъ на вселенскихъ соборахъ. Еслибы они съ самаго начала были явны и неоспоримы для всѣхъ православныхъ, то ни Θеодоритъ не могъ бы защищать Несторія, ни Кириллъ—употреблять выраженіе *одна природа*, когда слѣдовало говорить *о двухъ* природахъ. Что святые учители церкви подобно всѣмъ смертнымъ могутъ впадать въ болѣе или менѣе важныя погрѣшности, объ этомъ конечно никто не споритъ. Но спрашивается: могутъ ли учители церкви заблуждаться относительно *догматовъ вѣры*? Но вѣдь догматомъ вѣры называется именно то, относительно чего заблуждаться не только святымъ отцамъ, но и простымъ мірянамъ непозволительно подъ страхомъ отлученія отъ церкви. Поэтому если мы находимъ у какого-нибудь учителя церкви погрѣшительное мнѣніе по какому-нибудь вопросу вѣроученія, то это ясный знакъ, что вопросъ этотъ еще не получилъ отъ церкви догматическаго рѣшенія, что тутъ еще не было догмата въ собственномъ смыслѣ этого слова. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы св. Кириллъ александрійскій былъ менѣе твердъ въ догматахъ вѣры нежели любой семинаристъ нашего времени. Но можно и должно допустить такую нетвердость относительно того, что еще не было утверждено церковью, какъ догматъ. Если въ наше время всякій имѣющій аттестатъ зрѣлости знаетъ по математикѣ больше чѣмъ зналъ Эвклидъ, то это происходитъ очевидно отъ того, что математическая наука въ теченіе вѣковъ подлежала прогрессивному развитію. Подобнымъ же образомъ, если въ наши дни всякій успѣшно прошедшій средній курсъ Закона Божія обязанъ отчетливо знать догматъ двухъ природъ въ Христѣ, о которомъ св. Кириллъ имѣлъ лишь смутное понятіе, то и это можетъ объясняться лишь прогрессивнымъ развитіемъ или раскрытіемъ

православной догмы, причемъ разумѣется, что развитіе богочеловѣческаго догмата имѣетъ гораздо болѣе объективное значеніе, нежели развитіе человѣческой науки.

Дѣло довольно ясно по вопросу о двухъ природахъ, еще яснѣе оно по вопросу о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ. Самый этотъ вопросъ для значительной части тогдашнихъ христіанъ казался совершенно излишнимъ: настолько эта сторона богочеловѣческой истины представлялась и новою и неважною. Папа Гонорій даже не понялъ, о чемъ его спрашивалъ патріархъ Сергій и отвѣчалъ ему совершенно невпопадъ. А Восточная церковь почти вся, и іерархія и народъ вдругъ оказались монофелитами. Только немногіе монахи, особенно чуткіе и ревнивые къ истинѣ, вступились за правильное развитіе христіанскаго догмата. Эти монахи, т.-е. св. Максимъ исповѣдникъ и его приверженцы, своимъ самоотверженіемъ въ неравной борьбѣ, своимъ тонкимъ и глубокомысленнымъ изслѣдованіемъ спорнаго вопроса, а также и благодаря той опорѣ, которую они нашли въ Римѣ (у преемниковъ Гонорія болѣе понятливыхъ, чѣмъ онъ) и во всей Западной церкви, одолѣли наконецъ послѣ долгой и ожесточенной распри господствующее монофелитство и подготовили церковь къ единодушному опредѣленію шестаго вселенскаго собора, послѣ котораго истина о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Христѣ стала неоспоримымъ и общеобязательнымъ догматомъ вѣры. Ясно стало церковному сознанію и вполнѣ безспорно, что утвержденная прежде истина о пребывающемъ въ Христѣ человѣческомъ естествѣ необходимо заключаетъ въ себѣ и истину о пребывающей въ Немъ человѣческой волѣ и дѣйствіи, неразрывно соединенныхъ съ Его божественною волею по общему ихъ направленію и предмету, но различающихся по естественному своему свойству. Ибо иначе человѣческое естество Христа, лишенное собственной воли и дѣйствія, не имѣло бы никакого реальнаго значенія, было бы мертвымъ придаткомъ божества. Нужно было

болѣе полвѣка, чтобы эти понятія вошли въ общее сознаніе христіанства. Утверждать же, что истина двоякой воли и дѣйствія съ самаго начала исповѣдывалась всѣми православными, какъ явный и безспорный догматъ—значитъ ни во что ставить исторію и здравый смыслъ.

Послѣдній догматическій споръ волновавшій церковь до ея великаго раздѣленія—споръ объ иконопочитаніи составляетъ и окончательное историческое оправданіе нашего тезиса. При безусловномъ отрицаніи догматическаго развитія, т.-е. если не допускать ни выведенія одного догмата изъ другаго, ни перехода догматовъ изъ скрытаго состоянія въ явное, а считать каждый изъ догматовъ православія за *особое данное* первоначальнаго Откровенія, всегда бывшее *явнымъ*, обязательнымъ и неоспоримымъ для всѣхъ православныхъ, при такомъ взглядѣ приходится утверждать, что и догматъ седьмаго вселенскаго собора объ иконопочитаніи существовалъ изначала отъ Христа и апостоловъ, какъ особое данное Откровенія не только опредѣленно извѣстное всѣмъ православнымъ, но и безусловно для нихъ обязательное и неоспоримое (ибо такая обязательность есть отличительный и непремѣнный признакъ всякаго дѣйствительнаго догмата). Что же однако мы находимъ на исторической почвѣ? Несомнѣнно, что обычай изображать священные лица и предметы (сначала преимущественно символически) существовалъ въ христіанской церкви съ древнѣйшихъ временъ. На этотъ обычай слѣдуетъ смотрѣть какъ на реальный *зачатокъ* будущаго догмата. Такой взглядъ, выражая прямую историческую правду, совершенно согласенъ съ нашимъ тезисомъ, но находится въ противорѣчіи съ утвержденіемъ г. Стоянова. Ибо допустить *зачатокъ* догмата значитъ допустить догматическое *развитіе*. По мысли нашего противника изначала существовалъ въ церкви не зачатокъ догмата, а самый догматъ во всей своей силѣ. Почтенный писатель „Вѣры и Разума“ не признаетъ даже за вселенскою церковью

права установлять догматы вѣры. По его мнѣнію, можно признавать догматомъ вѣры только то, чему вѣрили и что признавали за божественную истину *всѣ, повсюду и на пространствѣ всѣхъ вѣковъ*. (См. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. іюнь кн. первая. отд. церк. стр. 707 и passim). Примѣняя такой взглядъ къ нашему теперешнему предмету, должно утверждать, что этотъ опредѣленный догматъ объ иконопочитаніи существовалъ какъ догматъ прежде, чѣмъ былъ опредѣленъ на вселенскомъ соборѣ. Чтожь? Можетъ-быть и существовалъ въ церкви невидимой, въ предвѣдѣніи небесныхъ умовъ, а во всевѣдѣніи Божіемъ такъ даже навѣрно существовалъ. Но что касается до церкви видимой, до живущихъ на землѣ христіанъ (а объ этомъ собственно у насъ и рѣчь), то въ ихъ вѣдѣніи догматъ иконопочитанія, какъ догматъ, т.-е. какъ опредѣленный и общеобязательный членъ православнаго вѣроученія, сталъ существовать лишь тогда, когда былъ утвержденъ въ этомъ качествѣ вселенскою церковью на седьмомъ ея соборѣ въ 787 г. Такъ по крайней мѣрѣ мы находимся на той исторической почвѣ, которая намъ доступна. Быть-можетъ г. Стоянову извѣстенъ какой-нибудь историческій памятникъ свидѣтельствующій, что догматъ иконопочитанія входилъ въ составъ обязательнаго вѣроученія во времена апостольскія: пусть онъ его укажетъ. А пока мы будемъ стоять на томъ историческомъ фактѣ, что до осьмаго вѣка иконопочитаніе не было связано въ церкви ни съ какимъ обязательнымъ догматомъ, а существовало только какъ свободный *обычай* и притомъ не повсемѣстно. Сперва лишь на защиту этого обычая возстали православные противъ иконоборцевъ. На этотъ же обычай ссылались и отцы седьмаго вселенскаго собора, когда въ началѣ своего догматическаго опредѣленія заявляли, что не хотятъ вводить новшества въ церковь. Но въ этомъ же самомъ опредѣленіи, въ томъ положительномъ постановленіи и томъ анаѳематствѣ, которымъ оно оканчивается, отцы седьмаго вселенскаго собора являются не только простыми

свидѣтелями благочестиваго обычая, но при содѣйствіи Духа Святаго—властными проводниками одного изъ тѣхъ поступленій или восхожденій, о которыхъ мы читали у св. Григорія Богослова. Припомнимъ содержаніе тѣхъ мыслей и сужденій, которыя высказывались на соборѣ. Прежде всего противъ иконоборческаго обвиненія въ идолопоклонствѣ, запрещенномъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, отцы собора указывали на херувимовъ осѣнявшихъ кивотъ завѣта и на мѣднаго змія сооруженнаго Моисеемъ. Что эти указанія, весьма умѣстныя въ данномъ случаѣ, не составляютъ однако положительнаго основанія для догмата иконопочитанія, это слишкомъ очевидно. Затѣмъ многіе свв. отцы разсказывали мѣстныя преданія и легенды о различныхъ иконахъ, пользовавшихся большимъ или меньшимъ почитаніемъ въ той или другой церкви. Это также было умѣстно, но недостаточно. Ибо и иконоборцы не отвергали факта иконопочитанія, но они признавали его незаконнымъ и непозволительнымъ. Въ виду этого православные должны были прибѣгнуть къ богословскимъ разсужденіямъ воспроизведеннымъ и на соборѣ. Существенный результатъ этихъ разсужденій сводится къ слѣдующимъ общимъ положеніямъ: что поклоненіе воздаваемое изображенію относится къ изображаемому; что идолопоклонство осуждается не за изображенія, а за изображенія *ложныхъ боговъ*: и наконецъ, что истинное Божество въ таинствѣ воплощенія вступило въ область видимыхъ формъ и образовъ нашего міра, такъ что священные предметы и изображенія, употребляемыя въ церкви, хотя и вещественны сами по себѣ, находятся тѣмъ не менѣе въ положительномъ соотношеніи съ духовными силами и дѣйствіями горняго міра и въ этомъ качествѣ *имъ подобаетъ* относительное поклоненіе. Когда такимъ образомъ было выяснено, что православные стояли не за благочестивый обычай *только*, а за скрывавшуюся въ этомъ обычаѣ религіозную *истину*, прямо связанную съ истиною богочеловѣческаго *воплощенія*, тогда только вселенскій соборъ дѣй-

ствіемъ Духа Святаго и властію Христовою опредѣлилъ и установилъ иконопочитаніе, какъ догматъ вѣры неоспоримый для православныхъ, а всѣхъ отвергавшихъ его предалъ анаѳемѣ.

А что прежде этого иконопочитаніе такого значенія не имѣло, т.-е. что оно не было для всѣхъ православныхъ неоспоримымъ догматомъ, а отвергавшіе его не становились ео ipso еретиками и не подлежали отлученію,—объ этомъ помимо всего прочаго громко свидѣтельствуетъ такой напримѣръ фактъ.

За сто слишкомъ лѣтъ до начала иконоборческихъ смутъ марсельскій епископъ Серенъ разбилъ и выбросилъ изъ своей каѳедральной церкви священныя изображенія, говоря, что почитаніе ихъ есть идолопоклонство. Если иконопочитаніе было уже въ то время обязательнымъ и явнымъ догматомъ православія, то Серенъ оказался явнымъ еретикомъ. Дѣло доходитъ до папы. Папою былъ тогда св. Григорій Двоесловъ. Какъ же отнесся этотъ столпъ церкви къ рѣзкому поступку подчиненнаго ему епископа? Объявилъ ли его отлученнымъ отъ церкви? Или по крайней мѣрѣ призвалъ его на церковный судъ? Ничуть не бывало. Папа пишетъ марсельскому епископу посланіе, въ которомъ весьма хвалитъ его за правомысліе, но порицаетъ за необдуманную ревность и затѣмъ объясняетъ, что божеское поклоненіе иконамъ должно быть запрещаемо, но самыя иконы допускаемы для поученія несвѣдущихъ людей. Приведемъ собственныя слова в. Григорія: Perlatum siquid ea ad nos fuerit quod, inconsiderato zelo succensus, sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confregeris. Et quidem quia eas adorari vetuisses, *omnino landavimus*; fregisse vero reprehendimus. Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum [28]). Вотъ и все. Понималъ же однако этотъ

[28]) S. Gregorii M. Opera ed Migne T. III, coll.: 1128 и 1129.

великій учитель церкви, одинаково прославленный и на Западѣ и на Востокѣ, понималъ же онъ различіе между явною ересью и неосмотрительнымъ рвеніемъ, не могъ же онъ подвергнуть легкому выговору того, кто заслуживалъ бы анаѳему. Приведенное посланіе св. Григорія къ Серену было бы совершенно *невозможно*, еслибы истина иконопочитанія была въ то время общепризнаннымъ въ церкви догматомъ вѣры. Если же она не была таковымъ, то что̀ дѣлается съ теоріей, отрицающей всякое догматическое развитіе, утверждающей, что всѣ догматы православія *безъ исключенія*, слѣдовательно и догматъ объ иконопочитаніи, существовали съ самаго начала отъ Христа и апостоловъ, какъ *явныя* и для всей церкви *обязательныя* данныя Откровенія?

Нашъ взглядъ, по которому *частныя* истины православнаго вѣроученія были сперва для церковнаго сознанія неясны и неопредѣленны, а слѣдовательно и не обязательны и лишь въ теченіи вѣковъ по поводу различныхъ заблужденій выяснялись, получали всецерковное опредѣленіе и тогда только становились общеобязательными догматами, этотъ взглядъ не есть чья-нибудь теорія, а простое выраженіе историческаго факта. Такъ, что для оправданія этого взгляда на исторической почвѣ намъ не нужно было вводить читателя въ какія-нибудь свои особыя соображенія, а пришлось просто напомнить ему, какъ было дѣло. Догматическое расчлененіе единой христіанской истины есть господствующій фактъ церковной исторіи отъ начала четвертаго и до конца осьмаго вѣка. Задача церковнаго вѣроучительства состояла не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ новомъ раскрытіи одной и той же первоначальной истины. Новизна при этомъ была двоякая: вопервыхъ, нова была самая опредѣленность, съ какою тѣ или другія части вѣроученія выступали въ церковномъ сознаніи,— опредѣленность не допускавшая для добросовѣстныхъ православныхъ никакихъ *дальнѣйшихъ* недоразумѣній въ томъ же самомъ смыслѣ; а вовторыхъ, новъ былъ обязательный характеръ, ко-

торымъ облекались извѣстные пункты вѣроученія послѣ всецерковнаго о нихъ постановленія. А первоначальная неопредѣленность и необязательность тѣхъ или другихъ истинъ позволяли, какъ мы видѣли, даже великимъ учителямъ церкви имѣть погрѣшительныя мнѣнія относительно этихъ истинъ, не впадая однако въ ересь. Между тѣмъ всякое малѣйшее заблужденіе относительно догмата вѣры есть ересь, отлучающая отъ церкви. Такимъ образомъ г. Стоянову и его единомышленникамъ предстоитъ дилемма: или признать многихъ святыхъ отцевъ еретиками (чего да не будетъ!) или же допустить, что тѣ истины, относительно которыхъ они заблуждались, не были еще догматами вѣры, каковыми стали впослѣдствіи, а это значитъ отказаться отъ своей анти-исторической теоріи о какомъ-то готовомъ и неприкосновенномъ „каталогѣ догматовъ“, будто бы общеизвѣстномъ для всей церкви отъ временъ Христа и апостоловъ [29]).

Нѣтъ ли здѣсь однако какого нибудь недоразумѣнія? Почтенный писатель „Вѣры и Разума“ съ такою увѣренностью говоритъ объ этомъ первоначальномъ, отъ Христа и апостоловъ идущемъ каталогѣ догматовъ, что мы затрудняемся предположить здѣсь чистый вымыселъ; а съ другой стороны еще труднѣе себѣ представить, чтобы въ этомъ изначальномъ Христовомъ и апостолькомъ каталогѣ были явно и положительно начертаны такія догматическія опредѣленія (напр. о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ, или объ иконопочитаніи), которыя вырабатывались такъ-сказать на глазахъ позднѣйшей исторіи. Быть-можетъ г. Стояновъ эти позднѣйшія догматическія опредѣленія вселенской церкви признаетъ лишь *изъясненіями* первоначальныхъ апостольскихъ догматовъ, въ коихъ заключалось лишь *общая сущность* тѣхъ позднѣйшихъ догматическихъ положеній; другими словами: можетъ-быть г. Стояновъ допускаетъ различіе между догматами осново-

---

[29]) См. „Вѣра и Разумъ“. 1885 г., іюнь кн. первая, стр. 701 и passim.

положными, прямо свыше данными, коихъ число безусловно неизмѣнно, и догматами изъяснительными, установляемыми церковью и коихъ число возростаетъ по мѣрѣ надобности вслѣдствіе ересей и т. п. Еслибы такъ, то нашъ споръ пришелъ бы къ благополучному исходу. Мы сдѣлали бы только въ этомъ случаѣ два замѣчанія: во первыхъ, что пока г. Стояновъ не представитъ намъ точнаго счета *первоначальныхъ* апостольскихъ догматовъ, безспорныхъ и безусловно-обязательныхъ для церкви съ самаго ея основанія, мы останемся при своемъ убѣжденіи что этотъ счетъ очень не великъ, а именно, что онъ сводится всего къ одному *перводогмату совершенной богочеловѣчности*. въ немъ же логически заключается вся полнота истины; а во вторыхъ мы замѣтимъ, что это первоначальное и неизмѣнное откровеніе, заключающее въ себѣ сущность всѣхъ дальнѣйшихъ догматическихъ опредѣленій, весьма похоже на тотъ depositum fidei, о которомъ говорятъ и католическіе богословы, а „изъяснительный догматъ“ даже этимологически напоминаетъ dogma explicitum; вообще же такой взглядъ въ сущности сводится къ отрицаемой и порицаемой г. Стояновымъ теоріи догматическаго развитія правильно понимаемаго. Итакъ мы боимся, что наше примирительное предположеніе не будетъ принято нашимъ оппонентомъ. Въ такомъ случаѣ ему придется настаивать на строгомъ смыслѣ своей анти-исторической теоріи, т.-е. утверждать, что всѣ безъ исключенія догматическія положенія, когда-либо принятыя православною церковью, заключались явно и опредѣленно въ неизмѣнномъ и неприкосновенномъ „каталогѣ догматовъ“, идущемъ отъ Христа и апостоловъ. Но какъ же объяснить тогда ту странность, что этотъ догматическій каталогъ болѣе извѣстенъ нынѣ въ Харьковѣ, нежели въ Антіохіи и Александріи пятаго вѣка, и что г. Стояновъ или цитуемые имъ писатели французскаго журнала Union Chrétienne тверже знаютъ число и значеніе апостольскихъ догматовъ, нежели блаженный

Θеодоритъ, св. Кириллъ Александрійскій, св. Григорій Двоесловъ, не говоря уже о св. Іустинѣ философѣ или св. Діонисіѣ Великомъ? Да и не однихъ святыхъ отцевъ, но даже и еретиковъ не слѣдуетъ, мнѣ кажется, ставить въ слишкомъ ужъ несообразное положеніе. Если всѣ догматы православія на перечетъ были общеобязательны въ церкви, то значитъ они были и общеизвѣстны. А въ такомъ случаѣ значитъ еретикамъ приходилось утверждать, что въ церковномъ вѣроученіи нѣтъ и не было такихъ положеній, которыя, какъ всѣмъ было извѣстно, изначала и всегда тамъ находились. Такъ напримѣръ всѣмъ было извѣстно и для всѣхъ безспорно изначала (по анти-исторической теоріи), что въ Христѣ двѣ воли и два дѣйствія, и вдругъ являются монофелиты и вопреки этому явному общеизвѣстному факту начинаютъ утверждать, что церковь никогда ничего не учила и даже не знала о двухъ волях. И несмотря на такую явную и ни съ чѣмъ несообразную ложь эти еретики однако имѣютъ великій успѣхъ и даже привлекаютъ себѣ большую часть церкви, которая въ этомъ случаѣ какъ бы говорила: я признаю, что я никогда не вѣрила въ то, во что я, какъ извѣстно, всегда съ самаго начала вѣрила. И чѣмъ же кончается дѣло согласно этому странному взгляду? Собираются православные епископы и такъ какъ *спорнаго* догматическаго вопроса не могло быть, ибо истина о двухъ волях какъ и всѣ прочія истины вѣры была изначала готовымъ и всегда безспорнымъ догматомъ, то собору оставалось только повторить то прежнее догматическое положеніе, противъ котораго завѣдомо лживо возставали еретики, и вотъ это простое *повтореніе* старой всѣмъ извѣстной истины внезапно производитъ необычайное дѣйствіе: еретики поражены и теряютъ подъ собою церковную почву, православіе торжествуетъ, и множество людей, передъ тѣмъ неизвѣстно почему отступившихъ отъ своего всегдашняго убѣжденія, опять къ нему возвращаются *единственно* потому только, что услыхали

повтореніе догматической аксіомы извѣстной имъ самимъ споконъ вѣка какъ дважды два четыре!

Мы вполнѣ увѣрены въ православіи почтеннаго писателя „Вѣры и Разума“, но взглядъ его, согласно которому все нынѣ обязательное и неоспоримое въ церкви имѣло всегда и съ самаго начала тотъ же характеръ обязательности и неоспоримости.— этотъ взглядъ мы не можемъ назвать иначе какъ скрытымъ *старовѣрствомъ*, не имѣющимъ однако тѣхъ извиненій простоты и незнанія, какія принадлежатъ явному старовѣрчеству. Нѣкоторыя разсужденія нашего почтеннаго автора прямо напомнили намъ ту увѣренность, съ какою иной старовѣръ заявляетъ, что двуперстное сложеніе крестнаго знаменія предано апостоламъ отъ самого Христа. Г. Стояновъ, излагая тѣ или другія наши мысли, неоднократно восклицаетъ: „такъ не можетъ мыслить православный богословъ“! Мы не желаемъ воздать ему тѣмъ же. Мы нисколько не сомнѣваемся въ его качествѣ православнаго богослова. Поэтому мы не скажемъ: „православные богословы *не могутъ* мыслить такъ, какъ мыслитъ г. Стояновъ“: мы скажемъ только: православные богословы *не должны* такъ мыслить.

Православіе держится не одною стариною, а вѣчно живымъ Духомъ Божіимъ. Догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ принимались церковью не потому, что бы они были стары—напротивъ они въ извѣстномъ смыслѣ были новы,—а потому, что они были *истинны*; они принимались въ силу своей внутренней связи съ основнымъ даннымъ христіанскаго откровенія. Соотвѣтственно этому и еретическія мнѣнія отвергались и осуждались не потому, чтобы они были новы — напротивъ они иногда бывали очень стары,—а потому, что они были *ложны*; они осуждались въ силу ихъ внутренняго противорѣчія (болѣе или менѣе прикрытаго) самому существу богочеловѣческой истины. Поэтому когда дѣло идетъ объ извѣстныхъ ученіяхъ католической церкви, то и тутъ нужно рѣшать вопросъ по существу

и осуждать эти ученія не по мѣрѣ ихъ новизны, а по мѣрѣ ихъ несогласія съ истиною христіанства, вѣчною въ своемъ существѣ, а въ частностяхъ своихъ постепенно раскрываемою и утверждаемою вѣроучительными актами вселенской церкви.

Между тѣмъ нашъ почтенный оппонентъ предрѣшаетъ всѣ вопросы именно съ точки зрѣнія старины или новизны: сопоставляя „новые латинскіе догматы“ съ направленными противъ нихъ положеніями нашихъ восточныхъ богослововъ, онъ безусловно осуждаетъ первые какъ *прогрессивные*, а вторые безусловно оправдываетъ какъ *консервативныя*. „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, какимъ характеромъ отличаются догматическія положенія нашей православной церкви, направленныя къ отверженію латинскихъ измышленій, и какимъ характеромъ отличаются новые латинскіе догматы, стоящіе въ борьбѣ съ догматическими положеніями православной церкви? Намъ кажется, что самъ г. Соловьевъ не можетъ отвергать того, что новыя догматическія положенія восточныхъ богослововъ (да позволено будетъ намъ пока выразиться такъ) внесены въ православную догматику для огражденія, охраненія или защиты вселенскаго догмата *въ томъ видѣ*, въ какомъ онъ исповѣдался древнею церковію вездѣ, всѣми и на пространствѣ девяти вѣковъ, а въ восточной церкви и до настоящаго времени; латинская же церковь привноситъ въ этотъ догматъ нѣчто новое (*истинное или неистинное*—не будемъ пока обращать на это никакого вниманія (sic)), нѣчто такое, что не исповѣдывалось всѣми, всегда и на пространствѣ всѣхъ (?) вѣковъ. На примѣрахъ это будетъ яснѣе. Духъ Святый, учитъ наша догматическая наука, исходитъ *отъ одного* Отца; выраженіе *отъ одного* какъ будто есть новая прибавка въ нашихъ теологіяхъ; по крайней мѣрѣ, ея нельзя находить въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Тѣмъ не менѣе эта прибавка, какъ это само собою очевидно, явилась въ нашихъ догматикахъ лишь для строгаго охраненія вселенскаго догмата отъ внесенія въ

него *всякихъ* новыхъ мнѣній, *быть-можетъ истинныхъ*, а быть-можетъ и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ *древней* святой церкви“ [30]). И далѣе приложивъ то же мѣрило къ двумъ другимъ спорнымъ вопросамъ, нашъ авторъ резюмируетъ свою мысль такимъ образомъ: „Когда вопреки ученію вселенской церкви о томъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Онъ исходилъ отъ Отца и Сына; вопреки догмату о всеобщности вліянія первороднаго грѣха, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Пресвятая Дѣва была изъята отъ этого вліянія; или наконецъ когда вопреки вселенскому догмату о непогрѣшимости церкви, латиняне говорятъ: конечно церковь непогрѣшима, *но* и папа тоже непогрѣшимъ: то эти *нѣтъ*, эти *но* утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится во вселенскихъ догматахъ. Быть-можетъ, утверждаемое ими не противорѣчитъ вселенскимъ догматамъ; *быть-можетъ*, *оно даже истинно*; допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ они *вносятъ* въ догматъ *новое содержаніе*, *новый признакъ*, *новую мысль*. Итакъ *существенное* различіе нашихъ новыхъ догматическихъ положеній (позволимъ себѣ употребить это неточное выраженіе) отъ новыхъ латинскихъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первые *консервативнаго* характера, а вторые—*прогрессивнаго*, первые ограждаютъ вселенскій догматъ, а вторые—разрушаютъ его ограду и привносятъ въ него *нѣчто новое*; первые защищаютъ догматъ *въ его прежнемъ видѣ*, а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ въ виду этой защиты“ [31]).

Мы сдѣлали эту выписку не для того, чтобы изслѣдовать затронутые здѣсь догматическіе вопросы объ исхожденіи Духа Св., о непорочности Пресв. Дѣвы и о папской непогрѣшительности.

---

[30]) *Вѣра и Разумъ* 1855 г. августъ. Кн. первая. Отд. церковный, стр. 179.
[31]) Тамъ же, стр. 182.

Допустимъ заранѣе, что въ этихъ вопросахъ наши восточные богословы совершенно правы, а католики заблуждаются. Наша теперешняя задача состоитъ только въ томъ, чтобы расчистить почву для правильнаго изслѣдованія этого дѣла. Поэтому мы не можемъ обойти то ошибочное, старовѣрческое (въ худомъ смыслѣ этого слова) предрѣшеніе всѣхъ спорныхъ вопросовъ, какое мы находимъ у нашего критика. Для него католическія ученія безповоротно осуждены за то одно уже, что они вносятъ въ догматику новую мысль, новое содержаніе, за то одно, что они прогрессивны. По его разсужденію, если дано извѣстное догматическое положеніе, то чтобы сохранить его истинный смыслъ намъ достаточно повторять это положеніе съ прибавленіемъ частицъ, безусловно исключающихъ всякій новый признакъ, каковы *только*, *единственно* и т. п. Если же напротивъ данное положеніе будетъ распространено или дополнено новымъ признакомъ съ помощью частицъ: *но*, *вмѣстѣ съ тѣмъ*, *съ другой стороны* и т. п., то оно этимъ самымъ будетъ разрушено. Повторяю еще разъ, что не намѣренъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе самихъ догматическихъ вопросовъ и заранѣе готовъ допустить полную правоту нашихъ восточныхъ богослововъ въ ихъ спорѣ съ латинянами. Но я долженъ рѣшительно сказать, что изложенный мною со словъ г. Стоянова апологетическій пріемъ *никуда не годится*. Странно, неприлично, опасно защищать свое православіе точь въ точь тою самою аргументаціею, которую всегда употребляли „жестоковыйные“ Іудеи противъ христіанства и всѣ еретики безъ исключенія—противъ догматовъ вселенской церкви. Хорошо г. Стоянову спорить со мною, своимъ единовѣрцемъ христіаниномъ и притомъ о вопросахъ хотя весьма важныхъ и интересныхъ, но собственно личнаго спасенія нашей души не рѣшающихъ. Кто бы изъ насъ ни былъ правъ и убѣдитъ ли кто изъ насъ другаго, все равно благодатныя средства спасенія во Христѣ и церкви нами получаемыя при насъ и останутся. Но что бы ска-

залъ г. Стояновъ, еслибы ему пришлось имѣть дѣло съ іудеемъ желающимъ утвердить старую правду іудейства противъ того, что онъ, іудей, считаетъ „новыми вымыслами“ христіанства, какъ бы сталъ возражать ему г. Стояновъ съ своей консервативной точки зрѣнія? Мнѣ представляется, что между ними долженъ бы былъ произойти такой разговоръ.

Іудей: Вы согласны, что истина единства Божія есть самая несомнѣнная и первоначальная истина, ввѣренная отцамъ нашимъ отъ самаго Бога?—*Г. Стояновъ*: Не сомнѣваюсь.—*Іудей*: Должны ли мы дорожить этою истиною?—*Г. Стояновъ*: Конечно должны.—*Іудей*: А потому и ограждать ее?—*Г. Стояновъ*: Да' *Іудей*: Итакъ, видя, что разные *гоимъ* (язычники) покушаются на чистоту этой истины, мы имѣемъ право и даже обязаны усиленно настаивать на этой истинѣ и твердить, что Богъ единъ. только единъ, исключительно единъ.—*Г. Стояновъ*: Но Божественное откровеніе учитъ также, что Богъ троиченъ въ лицахъ.—*Іудей*: А это же для насъ большая новость. Отцы этого отъ Бога не слыхали и намъ не передавали. Изначала намъ всѣмъ извѣстно только, что Богъ единъ.—*Г. Стояновъ*: Но единство Божіе не исключаетъ троичности. Мы также какъ и вы утверждаемъ, что Богъ единъ въ существѣ Своемъ, *но* вмѣстѣ съ тѣмъ троиченъ въ лицахъ.—*Іудей:* Можетъ быть! Можетъ-быть, утверждаемое вами не противорѣчитъ единобожію, можетъ-быть оно даже истинно; допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ эти ваши *но*, эти ваши *вмѣстѣ съ тѣмъ* — утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится въ простой и первоначальной истинѣ единобожія, они вносятъ въ нее новое содержаніе, новый признакъ, новую мысль...—*Г. Стояновъ*: Однако въ Ветхомъ Завѣтѣ есть указанія на истину св. Троицы, есть какъ бы нѣкоторый зачатокъ новозавѣтнаго Откровенія:—*Іудей*. Зачатокъ? Значитъ по вашему божественная истина развивается какъ какой-нибудь естественный предметъ? Зачатокъ, развитіе—это языческія слова, благочестивый іудей не можетъ этого слушать. Я знаю, кто

это выдумалъ: нѣмецкіе философы и католическіе богословы. Истину откровенія нельзя развить, къ истинѣ откровенія *нельзя ничего прибавить*.—*Г. Стояновъ*: А что же вы сами дѣлаете, когда утверждаете въ Божествѣ *только* единство. Слово *только* какъ будто есть новая прибавка въ вашей теологіи—*Іудей*: Да, прибавка, но какая? И для чего она нами сдѣлана? Эта прибавка, какъ само собою очевидно, явилась въ нашей религіи лишь для строгаго охраненія первоначальной богодарованной заповѣди отъ внесенія въ нея *всякихъ новыхъ мнѣній, быть-можетъ истинныхъ*, а быть можетъ и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ древнему святому Израилю. Итакъ, существенное различіе нашей прибавки отъ вашихъ новыхъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первая консервативнаго характера, а вторые—прогрессивнаго; первая ограждаетъ истину единобожія, а вторые—разрушаютъ ея ограду и привносятъ въ нее нѣчто новое; первая защищаетъ Откровеніе *въ его прежнемъ видѣ*, а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или. по крайней мѣрѣ, не имѣютъ ее въ виду.—*Г. Стояновъ*: Допустите однако, что нельзя одинаково цѣнить это ваше мнѣніе объ исключительномъ единствѣ въ Божествѣ и общую намъ съ вами первоначальную истину единобожія?—*Іудей:* Нѣтъ, не могу допустить и этого. Кто любитъ первоначальную истину единобожія, тотъ долженъ любить и охрану или защиту этой истины. Наше ученіе не есть спорное богословское мнѣніе, а истина; его истина подтверждается и такъ-сказать гарантируется возложенною на насъ самимъ Богомъ обязанностію защищать и охранять первоначальную заповѣдь вѣры—и нашею вѣрностію этой заповѣди“ [32]).

---

[32]) Сравни „Вѣра и Разумъ“ l. c.. стр. 179, 182, 184. Читатель замѣтилъ что нашъ іудей, сохраняя вполнѣ свою іудейскую точку зрѣнія, удобно пользуется для ея защиты мыслями и выраженіями г. Стоянова. Если этотъ почтенный авторъ сочтетъ весь приведенный діалогъ за пустую шутку, то мы *обязуемся* представить ему изъ сочиненій дѣйствительныхъ еврейскихъ полемистовъ противъ христіанства цѣлыя разсужденія совершенно тождественныя съ его собственными „консервативными“ разсужденіями.

Оставимъ однако этого упрямаго іудея, съ которымъ г. Стояновъ можетъ-быть и разговаривать не захочетъ; консервативное оружіе нашего православнаго богослова вырывается у него изъ рукъ не только внѣшними врагами христіанства, но и внутренними врагами православія, — всевозможными еретиками, желавшими для лучшаго охраненія христіанской догмы запереть ее на ключъ, желавшими остановить возрастающее разумѣніе церкви, запретить движущемуся въ ней Духу. По мнѣнію г. Стоянова, 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 несомнѣннѣе для всякаго христіанина какъ положеніе, что Христосъ есть Богъ? И вотъ 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 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.

Мнѣ нѣтъ надобности перечислять всѣ тѣ случаи въ исторіи догматовъ, когда охранительное подчеркиваніе истинныхъ положеній превращало ихъ въ ложныя и когда, напротивъ, присоединеніе къ прежней истинѣ новаго признака восполняло эту истину. Внимательный читатель самъ припомнитъ такіе случаи. Изъ всего этого необходимо вытекаетъ то заключеніе, что если (какъ мы это заранѣе допустили) положенія нашихъ восточныхъ богослововъ, направленныя противъ латинскихъ догматовъ, вы-

ражаютъ собою истину, то они должны имѣть совсѣмъ другія основанія нежели тѣ, что приводятся г. Стояновымъ. Истина этихъ богословскихъ положеній не можетъ основываться только на томъ, что они будто бы имѣютъ консервативный характеръ. Ибо самъ по себѣ этотъ догматическій консерватизмъ не только не составляетъ ручательства въ истинѣ, но весьма часто бываетъ удобною опорою для заблужденія. Странно, неприлично, опасно ставить наше православіе подъ сѣнь того самаго мнимо-консервативнаго знамени, которое воздвигали аріане противъ ὁμοούσιος, несторіане—противъ θεοτοκος, монофелисты—противъ двоякой воли и дѣйствія и т. д. Вмѣсто того, чтобы сводить православіе къ консерватизму, нашъ почтенный противникъ долженъ бы былъ своему консерватизму придать православный, а не старовѣрческій характеръ. Опытъ церковно-историческаго прошлаго заставляетъ насъ рѣшительно утверждать, что единственный способъ для охраненія православной истины есть правильное прогрессивное раскрытіе этой истины въ новыхъ все болѣе и болѣе полныхъ опредѣленіяхъ, изрекаемыхъ учащею церковью съ изволенія и съ помощью пребывающаго въ ней Духа Святаго и по ея собственному полномочію согласно апостольской формѣ: *изволися Духу Святому и намъ*.

Для такого подвижнаго охраненія или, что то же, развитія истины требуется *церковь какъ реальное живое существо*, непрерывно возрастающее въ духовной силѣ и разумѣніи. О возрастаніи *божественныхъ силъ* въ церкви, какъ выражается г. Стояновъ,—я никогда не говорилъ и не мыслилъ. Если же нужно возвести нашъ споръ на почву общихъ принциповъ, то лишь въ понятіи о самой церкви окажется между нами коренное и положительное разногласіе. Постараемся дать этому разногласію ясное и опредѣленное выраженіе.

Вообще говоря мы согласны съ г. Стояновымъ въ томъ, что̀ онъ признаетъ, и расходимся лишь относительно того, что̀ онъ

отрицаетъ. Въ области религіозной истины онъ признаетъ и различаетъ два основные элемента. Эта истина въ своемъ дѣйствительномъ конкретномъ явленіи слагается для него изъ двухъ производителей, весьма далекихъ другъ отъ друга по достоинству и значенію; а именно мы имѣемъ здѣсь, вопервыхъ, данныя Откровенія безусловно-неизмѣнныя, разъ навсегда сообщенныя и составляющія для насъ исключительно предметъ благочестиваго охраненія, и вовторыхъ, мы находимъ здѣсь дѣятельность частнаго ума личнаго и народнаго, старающагося съ одной стороны *оградить* богооткровенную истину отъ всякихъ нововведеній, а съ другой стороны самостоятельно работающаго надъ тѣми религіозными задачами, которыя не рѣшены и никогда не будутъ рѣшены прямыми данными Откровенія и навсегда предоставлены нашему свободному изслѣдованію. Изъ этихъ двухъ факторовъ первый (т.-е. данныя Откровенія) есть божественный и потому абсолютный, а второй (т.-е. дѣятельность частныхъ умовъ) есть элементъ человѣческій и потому относительный. Я не менѣе чѣмъ г. Стояновъ признаю и различаю эти двѣ стороны въ нашемъ религіозномъ сознаніи. Вмѣстѣ съ тѣмъ я признаю, что въ христіанскомъ мірѣ, основанномъ на истинѣ *бого-человѣчества*, эти два элемента—божескій и человѣческій—нераздѣльно и несліянно связаны въ единомъ и живомъ цѣломъ,—и это живое богочеловѣческое единство я вижу въ единой, святой, каѳолической и апостольской церкви. По взгляду же г. Стоянова—и въ этомъ его отрицательная сторона, съ которою мы несогласны — оба различные элемента божескій и человѣческій не связаны между собою на землѣ никакимъ существеннымъ и живымъ богочеловѣческимъ единствомъ, дѣйствительно вселенскимъ, а пребываютъ каждый въ своей отдѣльности, находясь лишь въ относительной и такъ-сказать раздробленной связи между собою. Другими словами, для г. Стоянова церковь есть лишь терминъ выражающій моральное отношеніе, тогда какъ я за этимъ моральѣ-

нымъ отношеніемъ признаю еще реально-метафизическое существо церкви, единое и недѣлимое, живое, подвижное и развивающееся. Г. Стояновъ съ своей точки зрѣнія долженъ понимать апостольскія выраженія о церкви какъ *тѣлѣ* Христовомъ, какъ невѣстѣ или женѣ Христовой—лишь въ переносномъ смыслѣ, тогда какъ мы придаемъ этимъ выраженіямъ, хотя таинственное, но совершенно реальное значеніе [33]).

Между тѣмъ упуская изъ виду реальное единство церкви нельзя устоять и на моральномъ ея единеніи. Въ самомъ дѣлѣ усилія отдѣльныхъ умовъ въ постиженіи и усвоеніи истины приводятъ обыкновенно лишь къ несогласіямъ и раздорамъ. На этой скользкой почвѣ не поможетъ и консерватизмъ, стремящійся не постигать, а лишь охранять богооткровенную истину. Вѣдь для того, чтобы охранять ее *съ толкомъ*, нужно же имѣть о ней какое-нибудь понятіе. А въ такомъ случаѣ одно изъ двухъ: или каждый будетъ понимать эту истину по своему, и тогда не будетъ никакого единомыслія и сама эта истина *какъ единая* исчезнетъ или превратится въ пустое слово, а на дѣлѣ будетъ столько же мнимо-божественныхъ истинъ, сколько отдѣльныхъ умовъ. Или же мы признаемъ, что божественная истина *не должна* пониматься каждымъ по своему: тогда въ чемъ же начало ея единства, упраздняющее частный произволъ, т.-е. чѣмъ должно опредѣляться согласіе всѣхъ вѣрующихъ въ разсужденіи божественной истины, или какимъ путемъ можетъ быть установлено религіозное единомысліе? Невозможность найти такое объединяющее начало съ точки зрѣнія г. Стоянова вынуждаетъ его къ отчаянному средству, и именно вмѣсто того, чтобы найти и указать опредѣляющее начало религіознаго единомыслія, онъ просто предполагаетъ такое единомысліе какъ фактъ: существуютъ, го-

---

[33]) См. нѣкоторыя поясненія этой мысли въ нашей статьѣ: „Царство Божіе и церковь въ Откровеніи Новаго Завѣта“ (Правосл. Обозр. сентябрь 1885 г.).

воритъ онъ, такія догматическія истины, которыя всегда, вездѣ и всѣми признавались, ихъ-то и нужно держаться; знаменитый афоризмъ Викентія Лиринскаго quod semper, quod ubique, quod ab omnibus представляется для г. Стоянова какъ надежный якорь для охранительнаго единенія. Но увы! Якорь этотъ давно оторвался и лежитъ на днѣ морскомъ и привязать его къ нашему кораблю нѣтъ никакой возможности. Не входя въ разборъ собственныхъ мыслей автора Commonitorium, во многомъ весьма важныхъ и справедливыхъ, мы укажемъ только на одно несомнѣнное обстоятельство: даже въ пятомъ вѣкѣ, когда былъ высказанъ приведенный афоризмъ, онъ не имѣлъ и не могъ имѣть практическаго употребленія; и въ тѣ времена догматическіе споры рѣшались не такъ просто. А въ настоящее время, при современномъ расчлененіи православной догматики и при несомнѣнныхъ успѣхахъ исторической критики пользоваться этимъ афоризмомъ какъ критеріемъ правомыслія *въ спеціальныхъ догматическихъ вопросахъ* можно только въ томъ случаѣ, если мы заранѣе скинемъ со счета всѣ времена, всѣ мѣста и всѣхъ людей, мыслившихъ и мыслящихъ не по нашему. Но въ такомъ случаѣ откровеннѣе будетъ прибѣгнуть къ другому латинскому афоризму: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Это будетъ лучше, чѣмъ сводить изреченіе Викентія Лиринскаго къ пустой и безполезной тавтологіи, гласящей, что всѣ наши единомышленники всегда и вездѣ мыслили какъ мы.

Съ нашей же точки зрѣнія между относительнымъ умомъ отдѣльныхъ человѣческихъ лицъ и абсолютнымъ даннымъ божественнаго Откровенія стоитъ не выдуманный призракъ всеобщаго единомыслія, а реальные и живые органы единства въ реальномъ и живомъ существѣ церкви: ихъ-то свыше уполномоченное и съ Божіею помощью соединенное дѣйствіе вводитъ сѣмя Божественной истины въ точныя и отчетливыя формы и опредѣленія какъ въ единую объективную и общеобязательную

грань для всѣхъ частныхъ умовъ богословствующихъ о данной истинѣ. Живая церковь, органически объединенная и внутренно солидарная, скрѣпленная неразрывною іерархическою связью, есть совершенно реальное и самостоятельное существо. Ея вселенское учительство въ опредѣленіяхъ своихъ является не простымъ свидѣтельствомъ сущеcтвующей въ тѣхъ или другихъ мѣстныхъ церквахъ вѣры; ибо хотя совокупность вѣрующихъ въ своей цѣлости несомнѣнно держитъ и сохраняетъ истинную вѣру, но эта общая вѣра не имѣетъ сама по себѣ достаточной ясности и опредѣленности, и пребываетъ болѣе въ области сердечнаго чувства;—чтобы закрѣпить ее, чтобы выразить религіозное чувство въ религіозномъ догматѣ, вселенское учительство церкви пользуется даннымъ ему изначала полномочіемъ и свыше обѣщанною помощью: шедше научите вся языки—и се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка. Оно поступаетъ здѣсь по божественному праву, и въ его рѣшеніяхъ проявляется свободное движеніе—того Духа Божія, который живетъ въ церкви. Въ этихъ рѣшеніяхъ вселенской церкви участвуютъ всѣ принадлежащіе къ ней, не только духовные, но и міряне, но участвуютъ не своимъ отдѣльнымъ *особымъ мнѣніемъ* и волею,—ибо вселенскій соборъ не есть польскій сеймъ, куда всякій лѣзъ съ своимъ *не позволяемъ*,—а участвуютъ нравственно, актомъ довѣрія и свободнаго послушанія, коимъ каждый личный умъ связанъ съ вселенскимъ умомъ церкви и чрезъ эту связь образуетъ изъ него достойное вмѣстилище для дѣйствія Духа Святаго.

А еслибы дѣло происходило такъ, какъ представляетъ мой почтенный оппонетъ, т.-е. еслибы въ актахъ вселенской церкви пастыри ея являлись лишь простыми свидѣтелями о фактической вѣрѣ своей паствы, то для этого не было бы надобности ни въ какомъ особомъ содѣйствіи Духа Святаго, ибо для того, чтобы засвидѣтельствовать извѣстный фактъ достаточно было бы обыкновенной человѣческой честности. На вселенскіе соборы,

говоритъ г. Стояновъ, „надобно смотрѣть какъ на мѣста, гдѣ собранные епископы *свидѣтельствуютъ* объ истинѣ, которой всегда вѣрили и которую *всегда исповѣдывали* всѣ со временъ апостольскихъ и лишь при этомъ свидѣтельствѣ просвѣщаетъ и удовлетворяетъ богомудрыхъ отцевъ Духъ Св., наставляющій ихъ на всякую, преданную церкви, богооткровенную истину". И далѣе мы читаемъ, что епископы на вселенскихъ соборахъ „суть свидѣтели, и *только* свидѣтели вселенской истины" (В. и Р. авг. I, стр. 199 и 200). Мы рѣшительно отказываемся понять, къ чему тутъ особое просвѣщеніе и наставленіе отъ Духа Св., когда нужно *только* засвидѣтельствовать то, что всѣ и всегда исповѣдывали.

По отношенію ко всѣмъ *отдѣльнымъ* людямъ *какъ таковымъ*, т.-е. въ ихъ обособленіи и самомнѣніи опредѣленіе вселенской церкви вовсе не есть простое свидѣтельство объ ихъ вѣрованіяхъ: оно для нихъ формальный законъ, которому они обязаны повиноваться, если хотятъ оставаться въ церкви; по отношенію къ тѣмъ же людямъ, поскольку они суть и сознаютъ себя живыми членами въ живомъ тѣлѣ церкви, поскольку они нераздѣльно солидарны съ цѣлостью церкви, то же самое вселенское рѣшеніе есть ихъ собственное рѣшеніе, которому они свободно слѣдуютъ не какъ внѣшнему условному авторитету, а какъ сознанному выраженію безусловной истины, внутренно обязательной для всѣхъ. Поэтому напрасно г. Стояновъ на нѣсколькихъ страницахъ доказываетъ, что легальность не тождественна съ истиною, какъ будто я или кто-нибудь утверждалъ когда-нибудь подобную нелѣпость. Возможность подобнаго отождествленія прямо устранена въ той самой моей замѣткѣ, которая подала поводъ г. Стоянову къ его послѣднимъ разсужденіямъ. А именно по поводу извѣстныхъ читателю словъ св. Григорія Богослова я говорю тамъ слѣдующее: Нѣтъ сомнѣнія, что истина о Божествѣ Духа Святаго и въ то время была сама по себѣ такъ же

существенна и непреложна какъ и теперь; но ради домостроительства церковнаго не слѣдовало признавать общеобязательнымъ того, что еще не получило общецерковнаго опредѣленія, что еще не было *узаконено* церковью.

Легальность не только не есть „единственный признакъ истины“ (кому и когда снилась такая нелѣпость?), но она вообще не можетъ составлять признака истины какъ такой, въ ней самой; легальный характеръ вселенскаго догмата есть только признакъ истины *опознанной и опредѣленной*, и поэтому ставшей обязательной и безспорной, не допускающей возможности *перерѣшенія*. Каковы бы ни были наши частныя мысли, куда бы насъ ни склоняло личное мудрствованіе, но если мы хотимъ быть православными, *мы должны обязательно* признавать Никейскій и Константинопольскій догматъ. Такія законно обязательныя рѣшенія вселенской церкви признаетъ, конечно, и г. Стояновъ. Только онъ думаетъ, что они могутъ удобно замѣняться *народнымъ* рѣшеніемъ догматическихъ вопросовъ, которое по его мнѣнію для насъ также *безусловно обязательно*. Вотъ его собственныя слова: „Поэтому намъ кажется, что и народное или церковно-народное рѣшеніе догматическихъ вопросовъ, коль скоро оно вполнѣ согласно съ духомъ вселенской церкви и *гармонируетъ съ нашими народными идеалами* (?), *безусловно обязательно для насъ*, какъ обязательно для насъ и мѣстное обычное право, коль скоро оно не противорѣчитъ общему положительному законодательству и вполнѣ освѣщается высшими идеями истины, добра и правды“ [34]). Всякій думаетъ, что его окошко освѣщаатся высшими идеями истины, добра и правды. Точно также всякое частное религіозное мнѣніе въ христіанскомъ мірѣ личное или народное считаетъ себя вполнѣ согласнымъ съ духомъ вселенской церкви. Но что же думаетъ обо всемъ этомъ *сама* вселенская

---

[34]) „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. августъ, кн. вторая, отд. церковный, стр. 253.

церковь? Тутъ одно изъ двухъ: или сама вселенская церковь не высказываетъ своихъ мыслей и въ такомъ случаѣ согласіе или несогласіе съ ея духомъ всегда остается гадательнымъ; или же она высказывается, и въ такомъ разѣ нужно слушаться ея самой, а не прибѣгать къ народному рѣшенію догматическихъ вопросовъ и не искать гармоніи съ какими-то народными идеалами Этихъ идеаловъ столько же, сколько народовъ: быть въ зависимости отъ одного изъ нихъ для догматической истины ничуть не лестно, а гармонировать со всѣми заразъ пожалуй и невозможно. Г. Стояновъ въ концѣ концовъ доходитъ доутвержденія, что „истинно-народное непремѣнно согласно съ богопреданнымъ и богооткровеннымъ“. (В. и Р. Авг. II, стр. 253)- *Какое* же однако *истинно-народное*: испанское, еврейское, голландское, русское? Безъ сомнѣнія нашъ авторъ разумѣетъ послѣднее. Мы также вѣруемъ и исповѣдуемъ, что русскій народный идеалъ можетъ получить вселенское значеніе, но для этого онъ долженъ и опредѣлиться какъ вселенскій, а не коснѣть въ старовѣрческомъ обособленіе. По нашему убѣжденію *истинно-народный* русскій идеалъ требуетъ прежде всего соединенія церквей. Говоря о національномъ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ въ своемъ смыслѣ, г. Стояновъ забываетъ тѣ дѣйствительныя обстоятельства, которыя отнимаютъ у такого рѣшенія всякій обязательный характеръ. *Первое обстоятельство*: Внутреннее личное убѣжденіе бываетъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ народнымъ вѣрованіемъ. Если какой нибудь испанецъ, принадлежащій къ націи католической, придетъ къ внутреннему убѣжденію въ истинѣ восточнаго иравославія, или хотя бы лютеранства, неужели онъ долженъ оставаться католикомъ потому только, что католичество гармонируетъ съ испанскими народными идеалами и съ понятіемъ испанцевъ о вселенской церкви и ея духѣ? *Второе обстоятельство*: Націи бываютъ непостоянны въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Такъ въ Испаніи долгое вре-

мя господствовало аріанство, а въ концѣ шестаго вѣка оно уступило православію; Германія до начала шестнадцатаго вѣка была вся католическою, и потомъ въ ней возобладало протестантство. Какую же обязанность возлагали *національно*-религіозные идеалы на испанца временъ короля Реккареда, или на нѣмца временъ Лютера? *Третье обстоятельство.* У одной и той же націи мы находимъ не только смѣну религіозныхъ убѣжденій во времени, но и одновременное соприсутствіе различныхъ враждующихъ между собою религіозныхъ воззрѣній и учрежденій. Такъ и у насъ въ Россіи на народной почвѣ рядомъ съ православною церковью укоренился враждебный ей расколъ. Если искать гармоніи съ народными идеалами, а духъ вселенской церкви полагать въ *консерватизмѣ* (какъ это дѣлаетъ г. Стояновъ), то что можно возразить противъ нашего старовѣрчества, несомнѣнно народнаго и несомнѣнно консервативнаго? Вообще же для ищущаго истину вовсе неважно, кому, какимъ народамъ принадлежитъ извѣстное религіозное убѣжденіе. Для него важны единственно *основанія* этого религіознаго убѣжденія. Спрашивается не о томъ, *кто* вѣритъ, а *почему* вѣритъ. Основанія же эти должны имѣть всеобщій и объективный характеръ, а не національно-субъективный; ибо народовъ много, а истина одна. Никакой турокъ на вопросъ, почему онъ мусульманинъ, не отвѣтитъ, потому что я турокъ, а будетъ приводить какія-нибудь объективныя основанія, которыя по его понятіямъ могутъ быть убѣдительны и не для турка. Тѣмъ болѣе должно искать такихъ основаній въ христіанствѣ, которое изначала поставило своею задачею собрать воедино всѣ языки. Когда дѣло идетъ о спорномъ вопросѣ между частными церквами, тогда *единственное серьёзное основаніе* для рѣшенія дѣла состоитъ въ прямомъ и открытомъ опредѣленіи вселенской церкви, равно обязательномъ для всякой частной церкви. Если только дѣйствительно существуетъ вселенская церковь, то такое рѣшающее дѣйствіе съ ея стороны всегда возможно.

Прямыя и явныя рѣшенія вселенской церкви имѣютъ для насъ не одно формальное значеніе и не внѣшній только авторитетъ. Мы видимъ здѣсь реальное и живое проявленіе богоучрежденной власти, обусловленное реальнымъ и живымъ дѣйствіемъ Духа Святаго. Рѣшенія вселенской церкви могли бы быть исключительно *внѣшнимъ* авторитетомъ лишь для тѣхъ, кто *внѣ* церкви,—но для нихъ эти рѣшенія не имѣютъ *никакого* авторитета. А для живыхъ членовъ вселенской церкви ея дѣйствія не могутъ быть чуждыми или внѣшними. Каждый истинный членъ церкви самъ нравственно участвуетъ въ ея рѣшеніяхъ—участвуетъ лучшею стороною своего духовнаго существа—довѣріемъ и любовью къ великому, богочеловѣческому цѣлому въ его живыхъ представителяхъ. Безъ этого нравственнаго участія самой паствы, самого народа Божія въ догматическихъ актахъ вселенской церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащимъ образомъ свою духовную власть, и самый Духъ Божій не нашелъ бы въ церкви того сочетанія любви и свободы, коимъ привлекается Его дѣйствіе. Всякое рѣшеніе вселенской церкви, будучи ея собственнымъ дѣйствіемъ, идущимъ изнутри отъ обитающаго въ ней Духа Божія, составляетъ положительный шагъ на пути ея внутренняго развитія, ея возрастанія и совершенствованія въ полноту возраста Христова. А говорить, что проявленія вселенской церкви какъ таковой, въ ея цѣлости, имѣютъ лишь формальный, внѣшній авторитетъ—это значитъ признавать, что сама вселенская церковь существуетъ только формально и что вся живая дѣйствительность принадлежитъ личнымъ и народнымъ силамъ: съ одной стороны живыя силы отдѣльныхъ лицъ и народовъ, а съ другой стороны caput mortuum минувшаго Откровенія,—неприкосновенный и неподвижный „каталогъ“ древнихъ догматовъ. Такой взглядъ есть прямое отрицаніе церкви, примѣненіе къ ней несторіанскаго раздѣленія между божествомъ и человѣчествомъ. Истинное же понятіе о церкви руководится общимъ

правиломъ религіознаго разсужденія: *различать въ единствѣ, равномѣрно избѣгая смѣшенія и раздѣленія.* Поэтому мы различаемъ, но не разлучаемъ въ церкви божеское и человѣческое начало. Мы не знаемъ въ церкви никакихъ человѣческихъ личныхъ или народныхъ силъ обнаженныхъ отъ Божества. Такія силы могутъ дѣйствовать гдѣ имъ угодно—въ мірской политикѣ, на рынкѣ, въ театрѣ,—но въ церкви имъ нѣтъ мѣста. Съ другой стороны и божественныя силы, дѣйствуя въ церкви, всегда сочетались и сочетаются съ природой и волей человѣческой, всегда облекались и облекаются въ человѣческія стихіи. Итакъ въ церкви нѣтъ ни отрѣшеннаго Божества, ни отрѣшеннаго человѣчества, а только ихъ нераздѣльное и несліянное соединеніе, оно же и образуетъ особое богочеловѣческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое въ этихъ двухъ сторонахъ своего бытія. Отсюда же и общій законъ жизни для церкви. Если *Божество само по себѣ абсолютно неизмѣнно*, если *человѣчество* само по себѣ *подвержено случайнымъ измѣненіямъ*, то *Богочеловѣчество правильно развивается*, т.-е. сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только по внѣшнему объему, но и по внутренней полнотѣ и совершенству своихъ проявленій во всѣхъ сферахъ своего существованія.

Церковь есть особое самостоятельное существо, неизмѣримо болѣе дѣйствительное и жизненное, нежели всѣ тѣ лица и народы, что̀ входятъ въ ея составъ: она настолько ихъ дѣйствительнѣе и жизненнѣе, насколько цѣлое человѣческое тѣло превосходитъ отдѣльные органы и клѣточки, его составляющіе. Если же не видѣть во вселенской церкви такого самостоятельнаго богочеловѣческаго существа, тогда конечно нельзя говорить о развитіи церкви и ея ученія. Ибо отрѣшенная истина Божества сама по себѣ развиваться не можетъ, а личное или хотя бы даже народное разумѣніе этой истины если и развивается,

то такое частичное развитіе еще не составляетъ развитія самой вселенской церкви.

Между тѣмъ о дѣйствительномъ развитіи самой церкви въ области ея вѣроученія ясно и непреложно свидѣтельствуетъ исторія вселенскихъ соборовъ. Догматическія ихъ опредѣленія не были простыми снимками со старыхъ, издавна открытыхъ положеній, ибо каждое изъ этихъ опредѣленій присовокупляло что нибудь къ предъидущимъ; съ другой стороны эти догматическія опредѣленія по присущему имъ общеобязательному характеру не могли быть простыми толкованіями или субъективными изъясненіями данной истины, идущими отъ лица церковныхъ пастырей собравшихся вмѣстѣ. Ибо если толкованія и субъективныя изъясненія каждаго отдѣльнаго пастыря могутъ быть ошибочны и не имѣютъ общеобязательнаго значенія, то и толкованія многихъ пастырей вмѣстѣ не могутъ получить сами по себѣ характера безусловной обязательности. Изъ простаго сложенія многихъ погрѣшимостей не выйдетъ одной непогрѣшимости даже при полномъ единомысліи всѣхъ, а такого единомыслія не было, какъ извѣстно, и на великомъ Никейскомъ соборѣ. Нельзя же однако допустить, (и въ этомъ мы совершенно согласны съ нашимъ критикомъ), чтобы догматы опредѣлялись и еретики осуждались *по большинству голосовъ*. Нѣтъ, здѣсь прямо дѣйствовалъ живой организмъ церкви, вырабатывавшій свои формы и извергавшій изъ себя вредные для его цѣлости элементы.

Кто подобно г. Стоянову допускаетъ въ церкви только абсолютныя божественныя силы съ одной стороны и относительныя человѣческія силы—съ другой, тотъ долженъ прямо отвѣтить: которымъ изъ нихъ двумъ принадлежатъ опредѣленія вселенскихъ соборовъ? Эти опредѣленія, изъ коихъ каждое послѣдующее восполняло собою предыдущія, не могутъ быть собственнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ абсолютныхъ божественныхъ силъ, которыя обладаютъ безусловною полнотою и неизмѣнностію и

потому разъ и навсегда проявились въ данномъ Откровеніи. Приписывать же опредѣленія вселенскихъ соборовъ относительнымъ человѣческимъ силамъ невозможно въ виду абсолютно-обязательнаго характера этихъ опредѣленій. Если же такимъ образомъ ни той, ни другой сторонѣ церкви приписать вселенскихъ догматовъ невозможно, то значитъ самый фактъ вселенскихъ соборовъ съ ихъ безусловно обязательными для всей церкви постановленіями оказывается необъяснимымъ съ этой точки зрѣнія. Еслибы соборныя опредѣленія были только субъективными изъясненіями истины, то они были бы столь же мало обязательны какъ субъективныя мнѣнія какой-нибудь богословской школы или какого-нибудь частнаго богослова; а еслибы они были простымъ выраженіемъ первоначальной богооткровенной истины, то они не могли бы представлять того прогресса, который они дѣйствительно представляютъ. Избѣгнуть такого противорѣчія можно только держась того нашего взгляда, что во всѣхъ актахъ вселенской церкви, совершаемыхъ чрезъ ея законное представительство, ни божественныя ни человѣческія силы не дѣйствуютъ въ своей отдѣльности, а дѣйствуетъ само богочеловѣческое существо вселенской церкви, въ коемъ божеское начало нераздѣльно и несліянно сочетается съ началомъ человѣческимъ. По божескому началу эти опредѣленія выражаютъ непреложную истину, а по человѣчеству—они выражаютъ ее не въ совершенной полнотѣ, а потому и допускаютъ дальнѣйшее восполненіе въ такихъ же актахъ вселенской церкви, раскрывающихъ другія стороны той же истины. Такъ церковь всегда и поступала и оставалась неизмѣнно вѣрна себѣ и истинѣ Божіей. Установивши напримѣръ въ символѣ перваго Никейскаго собора такую простую и такъ-сказать зачаточную формулу: вѣруемъ *и въ Духа Святаго*, церковь дала этой истинѣ непреложно вѣрное, но весьма неполное выраженіе, которое и было потомъ восполнено соборомъ Константинопольскимъ въ восьмомъ членѣ его символа. Данное од-

нажды вселенское опредѣленіе не можетъ быть ни отмѣнено ни измѣнено, ибо богочеловѣческое существо церкви не можетъ себѣ противорѣчить. Но восходить отъ свѣта къ свѣту, возрастать и развиваться вселенская церковь можетъ и должна, иначе она никогда не пришла бы въ полноту возраста Христова, какъ говоритъ апостолъ, или никогда не достигла бы совершеннаго обоженія (θεωσις), какъ выражаются нѣкоторые великіе отцы церкви.

Развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ церкви) есть не теорія, а фактъ, который нельзя серьёзно отрицать оставаясь на исторической почвѣ. Этотъ фактъ можетъ быть отрицаемъ и дѣйствительно отрицается лишь во имя *предвзятой мысли*, въ силу нѣкотораго *общаго понятія* о свойствѣ религіозной истины. Хотя это особое понятіе, усвоенное противниками догматическаго развитія, встрѣчается намъ на почвѣ христіанской, но сѣмя его занесено сюда изъ далекихъ странъ языческаго Востока. Согласно этому восточно-языческому понятію, истина вѣры есть *непостижимая тайна* и должна навсегда оставаться непостижимою тайною. Вотъ какъ высказывается этотъ взглядъ почтеннымъ писателемъ *Вѣры и Разума*: „когда наприм. говорятъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, то это исхожденіе есть для насъ тайна, пріемлемая *одною лишь* вѣрою. Станетъ ли эта тайна яснѣе не только для разума, но и для вѣры, когда мы скажемъ: Духъ Святый исходитъ и отъ Сына? На нашъ взглядъ вмѣсто одной тайны мы будемъ имѣть въ такомъ случаѣ по крайней мѣрѣ двѣ, что способно лишь затемнить и безъ того слабый свѣтъ доступнаго намъ разумѣнія“ [35]). И далѣе примѣняя тотъ же взглядъ къ другимъ догматическимъ вопросамъ нашъ авторъ заключаетъ такъ: „какими пріемами логическаго мышленія можно высмотрѣть или, по крайней мѣрѣ, убѣдиться во всѣхъ

[35]) В. и Р. авг. кн. первая, стр. 194.

этихъ и тому подобныхъ *таинственныхъ и непостижимыхъ предметахъ?*“ [36]). Съ какихъ же это однако поръ истины Откровенія закрылись для христіанскаго ума и стали для него тьмою египетскою, въ которой ничего разобрать нельзя? Мы не говоримъ о спорномъ латинскомъ догматѣ: нашъ авторъ и въ безспорныхъ истинахъ православія видитъ одну лишь тьму непостижимой тайны. Странное *откровеніе*, состоящее изъ таинъ навѣки *закрытыхъ*! Нѣтъ, для живаго члена тѣла Христова не закрытъ и умъ Христовъ, для него божественная истина есть не тьма, а свѣтъ и усвоеніе этой истины есть восхожденіе отъ свѣта къ свѣту. Еслибы христіанская истина всегда оставалась „тайною, пріемлемою одною лишь вѣрою“, тогда не возможно было бы и то постепенно возрастающее *субъективное изъясненіе* этой истины, которое однако допускается противниками догматическаго развитія. Если же такое изъясненіе возможно для отдѣльныхъ умовъ, то тѣмъ болѣе возможно оно для ума самой церкви.

Безъ сомнѣнія божественная истина есть таина. Но сущность этой тайны *открыта* намъ въ воплощеніи Христовомъ, а частныя ея стороны постепенно раскрываются въ церковномъ ученіи дѣйствіемъ Духа Святаго, живущаго въ церкви.

Если изложенный взглядъ на церковь и ея догматическое развитіе вѣренъ, а за вѣрность его ручаются свидѣтельства апостольскія, отеческія и сама исторія церкви въ великую эпоху вселенскихъ соборовъ, то мы должны рѣшительно покинуть то общее предубѣжденіе противъ соединенія церквей, которое съ такою обстоятельностью высказано въ статьяхъ „Вѣры и Разума“, а именно, что соединеніе церквей будто бы невозможно потому,

---

[36]) Тамъ же, стр. 195.

что католики допускаютъ догматическое развитіе. Сама вселенская церковь изначала развивалась и въ жизни своей и въ ученіи. Спрашивается только: въ какомъ отношеніи къ этому вселенскому развитію находится частное развитіе церкви Западной, составляетъ ли оно его законное продолженіе, какъ думаютъ сами католики, или оно имѣетъ свое особое начало, которое однако не противно вселенской истинѣ и можетъ быть съ нею согласовано, или наконецъ это западное развитіе рѣшительно противорѣчитъ вселенской истинѣ и несовмѣстимо съ правильнымъ развитіемъ церкви? Разумѣется, еслибы католичество, слѣдуя своему догматическому развитію, пришло къ тѣмъ нечестивымъ нелѣпостямъ, которыя ему приписываются, напримѣръ будто христіанинъ спасается *одною* покорностію папѣ, или будто католику *все* прощается ради одной этой покорности, или будто всякое мнѣніе папы безошибочно, или будто таинства суть врачебныя средства, исцѣляющія душевныя болѣзни *безъ всякаго* участія со стороны самаго больнаго, тогда конечно не могло бы быть и рѣчи о какомъ-нибудь соглашеніи съ людьми не только лишенными ума Христова, но очевидно потерявшими и обыкновенный человѣческій умъ. Но такъ какъ подобныхъ нелѣпостей, заранѣе предрѣшающихъ дѣло, въ католическомъ ученіи не находится, то слѣдуетъ прежде всего *узнать*, въ чемъ же собственно состоитъ это ученіе, а затѣмъ *обсудить* его по существу съ точки зрѣнія вселенской церкви. Всякое національное мѣстничество и всякій старовѣрческій консерватизмъ необходимо при этомъ оставить въ сторонѣ. Нужно спрашивать не о томъ, прогрессивно или консервативно извѣстное ученіе, гармонируетъ оно или нѣтъ съ нашими народными идеалами, а единственно только о томъ, въ какомъ отношеніи, положительномъ или отрицательномъ находится оно къ богочеловѣческому существу вселенской церкви и къ ея жизненнымъ задачамъ на землѣ.

Рѣшеніе великаго церковнаго спора можетъ принадлежать только самой вселенской церкви. Но пока ея мысль не обнаружилась для всѣхъ явно и окончательно, каждый живой членъ ея, въ ней и чрезъ нее причастный Духу истины, можетъ, а иногда и долженъ подвергать свободному изслѣдованію этотъ величайшій изъ современныхъ вопросовъ. Положительная польза такого изслѣдованія прямо зависитъ отъ того, насколько исполняющіе его успѣли освободиться отъ всякой исключительности, личной и національной, насколько они руководимы духомъ вселенской цѣлости, онъ же и Духъ Божій *).

8 сент.—21 ноября 1885 г.

---

*) Глубоко благодаря почтеннаго автора за ясное и обстоятельное раскрытіе вопроса о догматическомъ развитіи церкви, мы однако не можемъ согласиться съ его мнѣніемъ относительно допущеннаго Западною церковію въ никеоцареградскомъ символѣ вѣры прибавленія къ 8 члену слова. и отъ Сына (Filioque). Каковы бы ни были возрѣнія того или другаго богослова Восточной или Западной церкви на догматъ исхожденія Св. Духа (по существу), самое прибавленіе къ общеобязательному для членовъ Вселенской церкви символу означеннаго слова, заключающаго притомъ въ себѣ мысль новую, неутвержденную никакимъ общепризнаннымъ въ церкви авторитетомъ, неопредѣленную въ своемъ значеніи не можетъ не быть признано, по крайней мѣрѣ въ настоящее время, дѣломъ незаконнымъ и противнымъ опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ—3 Ефесскаго и особенно 4 Халкидонскаго. Излагая выше (стр. 739) ходъ дѣла на Халкидонскомъ соборѣ и приводя заключительное постановленіе его относительно вѣроученія, авторъ не обратилъ достаточно вниманія на то, что св. отцы сего собора, запретивъ подъ угрозою анаѳемы слагать и преподавать другимъ *иную вѣру* (πίστιν), что должно относить ко всему вѣроученію, изложенному какъ въ символахъ никейскомъ и константинопольскомъ, такъ и въ другихъ прочитанныхъ на соборѣ документахъ православнаго исповѣданія, напр. въ посланіи папы Льва, не ограничились тою формулою постановленія, какая была употреблена отцами Ефесскаго собора, но прибавили къ ней и запрещеніе предлагать и составлять *иной символъ*, кромѣ т.-е. Константинопольскаго; и этого запрещенія строго держались св. отцы этого и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ, такъ что при раскрытіи ученія о двухъ естествахъ и единой ипостаси Христа не сдѣлали никакого прибавленія къ символу, напр. ко 2-му члену: „и во единаго Господа Іисуса Христа“ слова: Богочеловѣка; или къ къ 3-му члену: и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи дѣвы“—слова: Богородицы.

Ред.