

УРОКИ ОТРЕЧЕННОЙ ВѢРЫ

1¹⁾

Много признаковъ того, что въ Россіи за поверхностными явленіями такъ называемой „соціальной революціи“ происходитъ нѣчто несравнимо болѣе значительное, что „воровское правительство“, его политика и терроръ, дешевая трескотня коммунистической идеологіи и обнищаніе и одичаніе широкихъ слоевъ народа — только симптомы глубокаго и могучаго культурнаго процесса. Природа и смыслъ его не ясны ни тѣмъ, кто захваченъ имъ или наивно пытается имъ руководить, ни тѣмъ, кого онъ уничтожаетъ или отбросилъ въ сторону и кто съ ужасомъ или недоумѣніемъ смотритъ на происходящее. Еще нѣтъ понятій и словъ (если только вообще бываютъ такія „понятія“ и „слова“), которыми бы можно было опредѣлить его существо, цѣль и направленіе. Ибо — это-то уже ясно — не опредѣляютъ его ни старыя, когда-то громкія слова, ни „новые“ (?) соціалистическіе лозунги. Чтобы хоть немного понять происходящее, надо прежде всего умѣть подняться надъ „словесностью“: и можетъ быть — оно понятнѣе издали и со стороны. Не малому числу стороннихъ наблюдателей, не совсѣмъ уже неосвѣдомленныхъ и наивныхъ, кажется, что въ Россіи нарождается что-то новое. И несомнѣнное тяготѣніе къ большевицкой Россіи въ азіатскомъ мірѣ, по своей психологіи и всему своему укладу чуждомъ всякимъ соціализмамъ,

1) Въ дальнѣйшемъ поставленныя въ скобкахъ цифры являются ссылками на соответствующіе § § статьи.

свидѣтельствуеъ о томъ, что со стороны видимо нѣчто, большинству изъ насъ непримѣтное.

Впрочемъ, подобныя мысли и чувства появляются не только у „дикарей“ и народовъ иной культуры, да у „дѣтей“, т. е. у наименѣ развитыхъ и образованныхъ слоевъ европейскаго общества: у социалистической „интеллигенціи“ и „рабочихъ“. Не всѣ русскіе люди настолько утратили способность безпристрастно наблюдать, чтобы видѣть въ русской революціи лишь нелѣпый бунтъ и дикое историческое недоразумѣніе, чтобы считать происходящее нынѣ въ Россіи лишь трагическимъ интермеццо и надѣяться на возобновленіе „насилъственно“ прерваннаго въ 1905, 1914 или 1918 г. „нормальнаго развитія“. Не только немислимо возвращеніе къ старому: немислимо и новое, если начала его не лежать уже въ настоящемъ. Дѣло не въ томъ, что опять б у д у т ь великій русскій народъ и русская культура; но въ томъ, что уже сейчасъ растетъ этотъ н о в ы й русскій народъ и уже сейчасъ творится эта н о в а я великая культура. Ненависть, даже „справедливая“ ненависть (если есть такая), — плохой совѣтъ. И для того, чтобы понять силу и длительность коммунистическаго большевизма и чтобы его преодолѣть, надо побѣдить склонность къ мелодраматическому его упрощенію и не сводить существа его на зло, но за его зломъ и въ его злѣ отыскать искажаемую имъ правду, ибо сила его, во всякомъ случаѣ, не во злѣ, а въ правдѣ. Надо за жестокостями и нелѣпостями бунта, за безсмыслицею коммунистическихъ предпріятій и революціонной фразеологіи усмотрѣть симптомы новой жизни и, не поступаясь абсолютно-цѣннымъ, ей помочь.

Вырождается и погибаетъ прежній этнологическій субстратъ русской исторіи, погибаетъ старая, столь кровно-близкая намъ русская культура. Отживаютъ старыя культурныя формы, обезцѣниваются старыя цѣнности. Мы не хотимъ этого видѣть потому, что все старое намъ дорого, какъ наше, какъ мы сами, — потому, что мы сами умираемъ въ его умираніи. Мы не замѣчаемъ, что сознаніе нашей ненужности и ненужности всего дорогаго намъ есть на самомъ дѣлѣ сознаніе собственнаго нашего умиранія. Конечно, ужасная вещь гибель старой интеллигенціи, которой уже не спасти себя тѣмъ, что она истерически цѣпляется за свои показавшія ихъ бесплодности идейки, абсолютируетъ отжившія формы или утѣшаетъ себя

надеждою на то, что наступаетъ конецъ міра. Однако, нужна ли будущей Россіи эта интеллигенція, эти живые мертвецы? Кажется, что нѣтъ. Въ самой Россіи мнѣ пришлось быть наблюдателемъ того, какъ интеллигенція гибла молча, безъ громкихъ словъ, но съ какимъ то сознаниемъ неизбежности своей гибели и съ вѣрою въ будущее: — „Ave, Caesar, morituri te salutant!“ И пора, наконецъ, сознать, что „старое уже прошло; теперь все новое“. Пора сознать, что все старое обречено на гибель, и или погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или дать въ себѣ погибнуть ветхому человѣку.

Если умираетъ прежній русскій народъ — рождается новый, не менѣе русскій; если гибнетъ старая культура — возникаетъ новая. Образуется новый психологическій и этнологическій типъ, какъ было уже не разъ въ русской исторіи, какъ было въ эпоху Смутнаго Времени. Онъ во многомъ намъ чуждъ и отвратенъ и естественно воспринимается нами преимущественно въ отрицательныхъ своихъ свойствахъ. Онъ пишетъ (если пишетъ) по новому правописанію и говоритъ новымъ, не вполне понятнымъ намъ языкомъ. Но въ немъ уже просыпается социальная и экономическая инициатива, которую не совсѣмъ правильно называютъ „экономическимъ возрожденіемъ“. Онъ уже опредѣляетъ новый социальный укладъ и творитъ новый бытъ, отраженный новымъ фольклоромъ. Въ разрушеніи старой идеологіи и религіозности и въ обличьи самыхъ примитивныхъ ея формъ взыскуются новая идеологія и новая религіозность, никѣмъ еще не выраженные, скорѣе ощущаемыя, чѣмъ понимаемыя.

Рождается новая русская культура, и рождается не со вчерашняго дня. Она уже давно зрѣла и росла въ лонѣ старой русской культуры, и сейчасъ переживаетъ только самый острый кризисъ своего роста. — Разорвались старые мѣхи, въ которыхъ бродило молодое вино, и часть его пролилась на землю и смѣшалась съ грязью. А новыхъ мѣховъ все еще нѣтъ. И трудность проблемы заключается въ томъ, что до сихъ поръ русскій народъ считалъ себя, и другіе его считали, прежнимъ русскимъ народомъ. Онъ дѣйствовалъ и говорилъ не отъ своего имени и не о своемъ. Не легко было узнать новаго человѣка въ пламенномъ и фанатическомъ апологетѣ отжившей старины или въ наивномъ недоучкѣ-энтузіастѣ, принявшемъ въ серьезъ европейскую выдумку и отда-

ющемъ за нее свою жизнь. Лишь понемногу истлѣвають старья одежды. Но и тутъ, сбрасывая ихъ съ себя, русскій человѣкъ себя еще не осознаетъ — кажется себѣ самому нищимъ и голымъ.

Мы, русскіе люди, отброшенные въ сторону совершающимся въ Россіи творческимъ процессомъ, можемъ, конечно, умирать. Это даже не такъ трагично, ибо дѣло идетъ не о физической смерти, и само умираніе наше можно назвать другими, болѣе приятными именами. Напримѣръ, мы можемъ услаждать свое воображеніе мрачнымъ трагизмомъ наступающихъ апокалиптическихъ временъ: это не мѣшаетъ ни ѣсть, ни пить, ни наслаждаться. Или мы можемъ говорить, что останемся вѣрными нашему, по слову „поэта“, „не знавшему побѣдъ, но незапятнанному знамени“ (конечно — не военному, да и не русскому); можемъ до конца земныхъ дней своихъ надѣяться на то, что вернемся въ Россію и возвратимъ все въ прежнее „прекрасное“ состояніе или что кто-нибудь другой за насъ это сдѣлаетъ. По существу отъ такихъ переименованій ничего не измѣнится и смерть жизнью не станетъ. Но мнѣ кажется, что для тѣхъ изъ насъ, которые еще не совсѣмъ умерли, задача заключается въ другомъ. — Мы должны осознать и понять происходящее, найти въ немъ правду и ее осуществлять въ нашей дѣятельности. Осознать же и понять правду происходящаго не значитъ безоговорочно „смѣнить вѣхи“ и сдѣлаться потерявшими свое лицо прихвостнями коммунистовъ. — Необходимо найти правду движенія и осуществлять ее по своему разуму и по своей совѣсти, отказываясь отъ того, что, хотя и дорого, но относительно и обречено на гибель, и не поступаясь вѣчнымъ, абсолютно значимымъ. И нечего надѣяться на какой-то быстрый, головокружительный переворотъ. — Рожденіе новой культуры измѣряется десятками лѣтъ, и первые ея плоды появятся, вѣроятно, не ранѣе, какъ лѣтъ черезъ шестьдесятъ. Необходимо опознать смыслъ русскаго культурнаго процесса чрезъ опознаніе его ближайшихъ цѣлей, но не рассчитывать на скорое ихъ осуществленіе, а быть готовымъ къ долгой сѣрой и скромной работѣ, научившись осмыслять ее высшимъ.

Мы уже разочаровались во всемъ относительномъ: насъ не увлекаютъ мирное, благополучное житіе (хотя отъ усталости часто его и хочется), „расцвѣтъ искусствъ и наукъ“, импері-

ализмъ. Все это желанно, но только въ томъ случаѣ, если оправдано и обосновано чѣмъ-то высшимъ, и только потому, что такую обоснованность всего этого смутно мы сознаемъ. Съ другой стороны, устали мы и отъ идолопоклонства — отъ приносящаго лишь разочарованіе абсолютированія относительныхъ цѣнностей: государства, народнаго блага, прогресса и т. п. Наивными кажутся намъ русскіе люди, которые проникнуты поэсомъ новой культуры, но ничего не хотятъ знать о религіи, т. е. объ абсолютномъ оправданіи и основаніи этой культуры; и мы увѣрены, что они придутъ или къ разочарованію или къ религіи; если же не придутъ — то не въ нихъ цѣнное для насъ будущее. Намъ необходимъ высшій и новый смыслъ нашей обезсмысленной дѣятельности, т. е. мы должны найти р е л и г і о з н о е содержаніе новой русской культуры и безъ этого созидать ее уже не можемъ.

Культура всегда начинается съ религіозности. Она тѣмъ религіознѣе, чѣмъ моложе и сильнѣе; и только въ періодъ старческаго своего увяданія становится безрелигіозной, „свѣтской“ или — старчески-, суевѣрно-мистически религіозною. Религіознымъ характеромъ отличается и русскій культурный процессъ, нынѣ вылившійся въ форму революціоннаго кризиса. Но въ этомъ процессѣ сплетаются и даютъ своеобразныя сочетанія съ одной стороны — безрелигіозность и старческій мистицизмъ прежней умирающей культурѣ, съ другой — еще не осознавшая себя религіозность культуры новой, которая сплошь да рядомъ стремится принять и религіозно исповѣдать, какъ опредѣленія своего идеала, омертвѣвшіе продукты культуры западной. Новое старому непонятно. — Новая религіозность проявилась уже у А. С. Хомякова, у славянофиловъ, у Достоевскаго, нѣсколько искаженно западными вліяніями — у Вл. Соловьева. Но она осталась въ сторонѣ отъ жизни, не понятою ни современниками, ни потомками. Все это казалось апологіей старины, хотя живая еще старина именно отъ всего этого и отрещивалась, или романтическими мечтаніями. А рядомъ росло и непониманіе стараго. Вѣдь еще теперь даже религіозно настроенные и воспріимчивые люди, пытаясь дать характеристику стараго русскаго православія, видятъ въ немъ лишь византизмъ, а существо русской религіозности усматриваютъ въ хлыстовствѣ, буйствѣ натуралистической стихіи и рационализмъ. Эти „философы“ и „пророки“ непостижимымъ

образомъ слѣпнуть. Не видя ни государственности Московской, ни Петра, ни даже большевиковъ, среди которыхъ все-таки не мало русскихъ людей, они кричатъ о пассивности, безгосударственности и „женственности“ Русскаго народа, хотя даже въ „интеллигентствѣ“ проявилось не только „бабье“. Не видятъ ни Серафима Саровскаго, ни Сергія Радонежскаго; не понимаютъ ни Аввакума, ни донинѣ сохраняемаго старообрядчествомъ православнаго быта. И, разумѣется, подобнымъ „мыслителямъ“ тѣмъ болѣе непонятна и чужда новая русская религіозность. Они то готовы выдумывать новые обряды, новыя догмы, даже новую религію, то отрицаютъ всякое творческое движеніе въ современномъ православіи и всякое будущее русской православной культуры, ожидая „конца времени“ и прельщая эсхатологіей. Въ связи со всѣмъ этимъ стоитъ и полное непониманіе происходящаго сейчасъ.

Русская революція вовсе не безрелигіозна. Она проникнута паѳосомъ религіознаго атеизма, т. е. богоборчества, „воинствующимъ материализмомъ“. И въ этомъ паѳосѣ живутъ и являются истиннымъ, хотя и извращаемымъ его существомъ нѣкоторые подлинныя и здоровыя мотивы. Въ немъ есть и жадное исканіе Бога, и вѣра въ истину, и справедливое отрицаніе окостенѣвшихъ формъ и лѣнливо-равнодушной, не сомнѣвающейся, но и не взыскующей ничего вѣры. Съ другой стороны, если бурно вырвалась наружу разрушительная стихія богоборчества и если усиливаются подъ ея волнами разныя теософскія и оккультистскія теченія, — расцвѣтаетъ въ мученичествѣ, смиренномъ терпѣніи и чудесахъ и русская православная Церковь.

Утверждая абсолютное значеніе новой, рождающейся русской культуры, мы утверждаемъ религіозную ея обоснованность и религію, какъ истинное ея содержаніе, хотя бы и недостаточно осознанное. Но истинная религія всегда есть религія христіанская, ибо всѣ нехристіанскія являются лишь ея недопониманіемъ или искаженіемъ. Если дѣйствительно въ Россіи рождается новая культура, въ ней рождается новая форма христіанскаго религіознаго сознанія. Это — новая форма, но вмѣстѣ съ тѣмъ — только новое выраженіе христіанства, и притомъ не христіанства вообще — такого не существуетъ — а христіанства русскаго и православнаго. Та-

кимъ образомъ мы вовсе не предполагаемъ, что на смѣну православнымъ догмамъ и культу придуть какія-то новыя догмы и какой-то новый культъ. Но мы предполагаемъ, что не въ отмѣну стараго, а въ его „исполненіе“ уяснятся и обнаружатъ свою дѣйственность и православная догматика, и православный культъ, и православная жизнь. Поэтому и стоящая передъ нами задача пониманія или осмысленія новой русской культуры есть прежде всего задача пониманія и осмысленія Православія. А такое осмысленіе должно исходить изъ цѣлаго — изъ всего русскаго Православія, поскольку оно намъ извѣстно и доступно, изъ его прошлаго и настоящаго, изъ его цѣльности. Только этимъ путемъ можемъ мы приблизиться къ постиженію того, что въ Православіи рождается, какъ новая его форма.

Съ разныхъ сторонъ можно подходить къ нашей задачѣ. Главное въ ней — опознать сокровища православнаго христіанскаго ученія, вникая въ ученіе Семи Вселенскихъ Соборовъ, святыхъ отцовъ и учителей Вселенской Церкви, которая и есть Церковь Православная, а нынѣ — преимущественно Русская. Однако, въ силу многихъ соображеній, въ частности же, — въ цѣляхъ пропедевтическихъ, предпочтительно начать осознаніе Православія съ опредѣленія его извнѣ: прежде всего отгородить себя отъ христіанскаго инославія и, главнымъ образомъ, отъ католичества. Этотъ же путь предуказанъ и современнымъ положеніемъ Русской Церкви, гонимой не только большевиками, а и католиками, и столкновеніемъ русской діаспоры въ Европѣ съ католическою пропагандой. Русскіе люди не должны забывать, что на нихъ лежитъ святой долгъ не только уваженія и любви къ великой католической церкви, но и защиты православныхъ людей и дѣтей, отрывааемыхъ католичествомъ отъ Православія. Впрочемъ, не въ защитѣ основной мотивъ давней, исторической борьбы православныхъ людей съ католичествомъ, и обусловлена эта борьба отнюдь не боязнью: боится лишь слабый. Мнѣ кажется, въ ней очевидны два мотива. — Во первыхъ, всякая молодая культура и, слѣдовательно, являющаяся существомъ ея религіозность легче всего себя опредѣляютъ чрезъ противопоставленіе себя окружающему міру: для того, чтобы лучше себя самое осознать, ей надо отъ чего-нибудь оттолкнуться, а оттолкнуться естественнѣе всего отъ наступающей на нее

вражеской стихіи. Во вторыхъ, именно въ католичествѣ начало и существо опредѣляющей Православіе и православную культуру и з в н ѣ западной христіанской культуры. Этимъ объясняется странный, на первый взглядъ, фактъ. — Русскій человѣкъ, съ исключительною терпимостью относящійся къ протестанству, даже къ язычеству, готовый признать наличность невѣдомыхъ ему обнаруженій Истины въ магометанствѣ или буддизмѣ, становится нетерпимымъ и агрессивнымъ по отношеніямъ къ католичеству. Слово (не говоря уже о язычествѣ) „люторская ересь“, несомнѣнно дальше, чѣмъ католичество, отходящая отъ истины христіанства, въ какихъ то глубочайшихъ своихъ теченіяхъ (вовсе не въ „протестѣ“) ему понятнѣе и ближе.

2

Религія не исчерпывается ни системою теоретическихъ положеній (догмою), ни нравственными нормами и дѣятельностью, ни культомъ (теургіею). Являясь однимъ ц ѣ л ы м ѣ, какъ бы живымъ „организмомъ“, она равно выражается во всѣхъ трехъ сейчасъ названныхъ сферахъ и не можетъ быть полною ни въ одной ни въ двухъ изъ нихъ. Приэтомъ всякій „моментъ“ религіи раскрываетъ (или по крайней мѣрѣ, д о л ж е н ѣ раскрывать) себя во всѣхъ трехъ сферахъ. Нѣтъ теоретическаго положенія, которое бы не требовало опредѣленнаго этического и культового осуществленія; и нѣтъ этического или культового акта, который бы являлся догматически безразличнымъ. Нельзя сказать, какая сфера религіи „выше“ или „лучше“: всѣ одинаково существенны и необходимы. Поэтому и обычное обвиненіе Православія въ одностороннемъ сосредоточеніи на теургіи, при всей своей справедливости для послѣдняго (а въ нѣкоторомъ смыслѣ — ср. 1 — перваго) періода его исторіи, грѣшитъ непониманіемъ существа религіи. Поэтому же сохраненіе „восточнаго“ обряда новою формаціею униатовъ должно привести или къ отказу ихъ отъ него или къ возвращенію ихъ въ лоно Православія. Однако по условіямъ времени и мѣста эмпирически почти всегда преобладаетъ какая нибудь одна изъ сферъ религіозности. И само собой разумѣется, что въ порядкѣ о п о з н а н і я религіи первое мѣсто принадлежитъ сферѣ теоретически-религіозной, догмѣ.

Содержаніе религіи — абсолютная в с е е д и н а я Истина. Эта Истина выразима теоретически; болѣе того — она теоретически доказуема, во всякомъ случаѣ, теоретически показуема, ибо, конечно, къ ней можно, какъ къ „последнему“, „привести“, но ее, „последнее“, нельзя „вывести“. Однако, если постиженіе религіозной Истины можетъ быть теоретически выражено и доведено до познавательной несомнѣнности, этимъ еще не преодолевается всякое сомнѣніе и не дается послѣдняя обоснованность. Высшія религіозныя истины теоретически лишь символизируемы; онѣ, какъ сама в с е е д и н а я Истина, непререкаемы, живы и достовѣрны только въ томъ случаѣ, когда наряду съ познавательнымъ своимъ выраженіемъ осуществляются и жизнедѣятельно: въ нравственномъ добродѣланіи и культѣ. Истинно, т. е. религіозно, т. е. всеедино или всецѣло, приѣмая религіозную истину, человѣкъ какъ бы произвольно, естественно и необходимо выражаетъ ее въ своей религіозной дѣятельности. Какъ нѣтъ истинной любви, которая бы оставалась только мыслью и словомъ, такъ нѣтъ и религіозной истины, которая бы являлась достовѣрною, „истиною“ въ одномъ только теоретическомъ ея пріятіи. Такое цѣлостное пріятіе истины и есть пріятіе ея вѣрною. Вѣра мертва, когда не дѣятельна, — слѣпа когда не опознаетъ. Она не исключаетъ знанія, но содержитъ его въ себѣ со всѣми мучительными его исканіями и сомнѣніями, но никогда не ограничивается знаніемъ, всегда будучи дѣятельною.

Взаимоотношеніе знанія и дѣятельности въ вѣрѣ не виѣшнее. — Изъ даннаго теоретическаго положенія вытекаютъ такія-то добрыя дѣла и такіе-то теургическіе акты; но вытекаютъ они не такъ, какъ слѣдствіе вытекаетъ изъ причины, и не такъ, какъ выводъ вытекаетъ изъ основанія, а такъ, что дѣла и акты являются какъ бы самымъ непрерывно и самодвижно продолжающимся теоретическимъ положеніемъ и какъ бы произвольно, сами собой его осуществляютъ. Данныя дѣйствія, хорошія или дурныя, необходимо предполагаютъ такое-то, истинное или ложное, положеніе, но тоже не въ порядкѣ причинной или логической связи, а такъ, что и суть уже само оно. Поэтому „ересь“ — нравственное зло, а нравственное зло — ересь. Поэтому же истинно-добрая цѣль не можетъ приводить къ дурнымъ средствамъ, а дурныя средства указываютъ на ложность исходнаго положенія (напримѣръ — социализмъ).

Итакъ вѣра есть дѣятельное знаніе. Но эмпирически вѣра умалывается или въ чистое знаніе или въ то, что обычно называется вѣроу. Первое, какъ уже сказано, всякаго сомнѣнія не побѣждаетъ и не обладаетъ полною обоснованностью или достовѣрностью: знаніе покоится на томъ, что лишь вѣроятно или вѣроподобно, стремясь къ достовѣрности. „Малая“ же вѣра безсознательна и слѣпа, безсилна побѣдить познавательное сомнѣніе и можетъ отъ него только отвернуться, замыкая себя въ сферѣ жизнѣдѣтельности. Именно въ области несовершеннаго знанія и несовершенной или „малой“ вѣры всплываетъ обоснованіе чистою жизнѣдѣтельностью, какъ обоснованіе, в и д и м о противорѣчащее познавательному и его отрицающее. Если это „жизнѣдѣтельное обоснованіе“ существовать для насъ и въ насъ не въ качествѣ собственной нашей дѣятельности, а въ ре а л ь н о м ъ нашемъ причастіи къ дѣятельности другихъ людей, предполагающей ре а л ь н о е наше единство съ ними, — оно, это обоснованіе, является обоснованіемъ путемъ авторитета. Доказательство авторитетомъ есть реальное причастіе жизнѣдѣтельному обоснованію Истины другими людьми, въ идеаль — реальнымъ всеединствомъ людей. И оно возможно и достовѣрно, е с л и в о з м о ж н о и дѣйствительно единство людей и е с л и в о з м о ж н о и дѣйствительно единство ихъ съ абсолютною Истиною, т. е. съ Богомъ.

„Связь“ знанія и дѣятельности въ актѣ вѣры есть связь необходимая. Но актъ вѣры — с в о б о д н ы й актъ. Онъ свободенъ именно какъ цѣлостный, не мотивирующій знаніе дѣятельностью или дѣятельность знаніемъ. А если онъ свободенъ и въ то же самое время пріемлемая имъ Истина является абсолютною или Божественною, т. е. если онъ въ то же самое время и даръ Божій, необходимо допустить, что актъ вѣры есть не только актъ человѣка, но и актъ Бога. Въ немъ человѣкъ реально причастуетъ Самостановленію Божественной Истины, которая и дѣлаетъ его свободнымъ (и совершеннымъ, ибо только въ нашемъ несовершенномъ разъединяющемъ Боговѣдѣніи выдѣляемъ мы становленіе Божьей Истины, какъ Ея „моментъ“, и тѣмъ Ее умалываемъ). Въ актѣ вѣры человѣкъ двуединъ съ Богомъ — человѣкъ пріемлетъ Бога, а Богъ нисходитъ въ человѣка. Раскрытое нами существо вѣры оказывается такимъ образомъ исповѣда-

ніемъ Богочеловѣчества и состояніемъ Богосыновства. И Богочеловѣчество обосновываетъ дѣйствительность жизнедѣятельнаго утвержденія Истины. Авторитетъ возможенъ, если есть Богочеловѣкъ; и Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ — послѣдній, высшій и, можно сказать, единственный нашъ авторитетъ.

Внутренній распадъ западнаго христіанства на католичество и протестантизмъ связанъ съ разъединеніемъ вѣры на „дѣла“ и „собственно-вѣру“, т. е. съ маловѣріемъ, или отъединеніемъ отъ Бога. Это разъединеніе ясно и въ протестантствѣ съ его ученіемъ объ оправданіи только вѣрою и въ католичествѣ. „Вѣра, говоритъ Тридентскій Соборъ (s. 6, c. 7), если не входятъ надежда и любовь“ (конечно, любовь дѣятельная), „не соединяетъ совершенно со Христомъ и не дѣлаетъ живымъ членомъ тѣла Его“. Соборъ осуждаетъ ученіе о томъ, что „грѣшникъ оправдывается одною только вѣрою и... что никоимъ образомъ нѣтъ необходимости приуготовить себя и сдѣлать воспріимчивымъ черезъ напряженіе собственной воли“. Ясно — „дѣла“ и „вѣра“ разъединяются. Правда, органическая связь ихъ не разъ подчеркивалась католическими теологами и мистиками: тотъ же „Tridentinum“ называетъ вѣру „*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*“. Правда, можно въ сознаніи этой связи видѣть основной мотивъ протестантскаго ученія о вѣрѣ. Правда, съ другой стороны, возстаніе Лютера въ значительной степени обусловлено искаженіемъ и огрубѣніемъ католичества въ религіозномъ сознаніи германцевъ. Но осознаніе единства вѣры и дѣлъ западнымъ христіанствомъ все-таки недостаточно, и возмущившее Лютера огрубѣніе католичества для католичества характерно и природно. Какъ иначе объяснить ученія о „сокровищницѣ добрыхъ дѣлъ“, „индульгенціяхъ“, „чистилищѣ“ (которое принципіально отлично и отъ благочестиваго православнаго вѣрованія въ „мытарства“, „въ хожденіе души по мукамъ“ и отъ идеи „апокатастасиса“¹⁾), защищаемой такими

¹⁾ „Мытарства“ не мѣсто загробнаго исправленія или искупленія грѣшниковъ и не временная мука тамъ, гдѣ вѣчность, а путь всякаго усопшаго, хотя въ зависимости отъ степени грѣховности въ разной мѣрѣ тяжкій. Что касается теоріи (не догмы, конечно) апокатастасиса, — въ ней не вѣчная мука замѣняется временной, какъ въ теоріи чистилища, но взыскуется высшая категорія бытія, не отрицающая вѣчности адскихъ мукъ. Послѣ осу-

отцами, какъ св. Григорій Нисскій и св. Григорій Богословъ)? Католичество понимаетъ религіозно-нравственную жизнь, какъ „сумму“ добрыхъ и злыхъ дѣлъ (отсюда — специфическія особенности католической исповѣди). Религіозно-нравственная жизнь атомизируется до совокупности единичныхъ актовъ, что и является не чѣмъ инымъ, какъ доведеннымъ до конца разъединеніемъ „вѣры“ и „дѣлъ вѣры“. Само же это разъединеніе „дѣлъ“ и „вѣры“, въ свою очередь, лишь осуществляетъ отпаденіе католичества отъ вселенской цѣльности вѣры Православной. Именно потому, что католичество отпало отъ Вселенской Церкви, распадается оно на католичество и протестанство — а въ протестанствѣ — на безконечное число исповѣданій и даже индивидуальныхъ вѣрованій¹⁾.

Для западно-христіанскаго сознанія вѣра (*actus intellectus a voluntate imperatus*) является видомъ знанія (*ordo cognitionis* — *Vat. s. 3, c. 4*), но принципиально отличается отъ „естественнаго“ знанія и его, какъ такового, въ себѣ не содержитъ. „Истины знанія“ существенно отличны отъ „истинъ вѣры“ (*D. 1811*). Первыя составляютъ область „естественнаго“, доказуемаго разумомъ; вторыя — сверхъестественны „*in substantia*“ и, по выраженію Пія IX, „*cum... sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt*“. (*D. 1671, 1673*). Первыя познавательны, а „потому“ и абсолютно несомнѣнны и ни въ какомъ обоснованіи, кромѣ познавательнаго, не нуждаются. Къ „истинамъ“ же „вѣры“ нельзя подходить теоретически: онѣ доступны лишь вѣрѣ (*Vatic. s. 3, c. 4 — D. 1795 сл.*). Между областью теологіи и религіи, съ одной стороны, и областью философіи и научнаго знанія, съ другой, лежитъ непреходимая пропасть, какъ бы „повторяющая“ пропасть между вѣрой и дѣлами. Но что же такое обосновывающая содержаніе религіи вѣра? — Если мы всматриваемся въ католическія опредѣленія вѣры и высказыванія о ней, мы легко убѣждаемся, что подъ вѣрою католикъ разумѣетъ не реальное единство человѣка съ Богомъ, какъ Всеединою

жденія оригенизма только въ этой формѣ и возможно дерзать на домыслъ объ апокатастасисѣ или спасеніи всѣхъ.

¹⁾ Въ дальнѣйшемъ для краткости и удобства приводятся ссылки на *H. Denzinger et Cl. Bannwart Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum...* ed. 15, Herder, Freiburg i. Br., 1922. Сокращеніе — „D“ и соответствующій номеръ.

Живою Истиною, и не реальное сопричастіе челоуѣка Само-
становленію Бога-Истины, а нѣчто иное. „Католическая цер-
ковь исповѣдуетъ, что вѣра, начало челоуѣческаго спасенія,
есть сверхъестественная добродѣтель, коею мы при дарованіи
и помощи Божьей благодати считаемъ истиннымъ то, что Богъ
открылъ намъ, не въ силу узрѣнной естественнымъ свѣтомъ
разума истины содержанія, но въ силу авторитета открываю-
щаго Бога, который не можетъ ни быть обманутымъ, ни об-
мануть“ (Vatican. s. 3 с. 3). Такимъ образомъ для католика
вѣра есть нѣкоторое особое психологическое состояніе чело-
уѣка, индивидуума, обусловленное и даже порожда-
емое воздѣйствіемъ Бога на челоуѣка, но все же остающееся
всецѣло челоуѣческимъ и индивидуальнымъ, ибо Богъ чело-
уѣку трансцендентенъ, и вѣра, какъ благодать и „*donum su-
pernaturale*“, есть не Богъ и не челоуѣкъ, трансцендентна обо-
имъ. Поэтому въ актѣ вѣры не дано самого Бога и нѣтъ
гарантіи того, что онъ порождаетъ и обуславливаетъ именно
Богомъ. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, смогу я установить, что мой
актъ вѣры, заставляющій меня признать истиннымъ данное те-
оретическое положеніе, т. е. мое довѣріе къ нему (ибо
вѣра здѣсь низведена до степени довѣрія), произведенъ и обу-
словленъ во мнѣ Богомъ, а не къмъ- или чѣмъ-нибудь инымъ?
Можетъ быть, самъ я его въ себѣ „безсознательно“ произвожу?
И если мое вѣрующее сознаніе не есть въ какомъ-то смыслѣ
и Божье, если оно съ Богомъ не двуедино, у меня нѣтъ воз-
можности отличить Божье дѣйствіе отъ дѣйствія какого-либо
иного существа и чужое дѣйствіе вообще отъ моего соб-
ственнаго¹⁾.

¹⁾ Trident. s. 6, c. 6 (D. 798): „Disponuntur autem ad ipsam iusti-
tiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu (Rom.
X,17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae
divinitus revelata et promissa sunt..., et dum... a divinae iustitiae timore, quo
utiliter concutiuntur,... in spem eriguntur... Deum... diligere incipiunt
ac propterea moventur adversus peccata...“ ib. c. 7 (D. 800): „...per Spi-
ritum S. caritas Dei diffunditur in cordibus (Rom. V,5) eorum, qui iustificantur,
atque ipsis inhaeret. Unde... haec omnia simul infusa acci-
pit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem“ Vat.
s. 3, c. 3 (D. 1791): „...fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur,
liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset, con-
sentiendo et cooperando“. (D. 1807): „Si quis dixerit fieri non posse aut non

Католическое пониманіе вѣры, несмотря на заявленія о противномъ, съ необходимостью ведетъ къ субъективизму и репрезентационизму, въ концѣ же концовъ — къ скепсису. И весьма знаменательно и вовсе не случайно, что тотъ же репрезентационизмъ является основнымъ мотивомъ всей западно-европейской философіи. Вполнѣ естественно, что католическое сознаніе разъединяетъ содержаніе вѣры, какъ утверждаемое индивидуально-субъективнымъ актомъ вѣры теоретическое положеніе, и самый актъ вѣры... Такимъ путемъ субъективный актъ вѣры сводится на субъективный же актъ довѣрія къ иному и внѣшнему. А такъ какъ въ самомъ актѣ довѣрія-вѣры нѣтъ объективной удостовѣренности того внѣшняго, что

expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur, A. S. (ср. ib. 1786). (D. 1808): „Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehiri non posse...“ A. S. D. 1810: „Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo impetrari non possit, A. S.“ Такимъ образомъ въ схемѣ Богъ—вѣра—человѣкъ, вѣра, не будучи Богомъ, есть „donum Dei“, „donum coeleste“ (D. 1622), + субъективный актъ человѣческаго довѣрія, причемъ „+“ не соединяетъ, а является лишь знакомъ мнимаго единства, соположенія и „кооперации“. (D. 1636): „Et sane cum... nostra religio... a Deo hominibus clementissime patefacta, tum quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex eiusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere...“ (D. 1637): „Humana... ratio... divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certa sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem... rationabile obsequium exhibeat. Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam...“ Но ясно, что это „obsequium“ можетъ проистекать или изъ разума и вообще человѣческаго или произвольно опредѣляться Богомъ. Пій IX („Qui pluribus“ — D. 1638) приводитъ „multa, mira ac splendida argumenta“, „quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem... ac propterea nihil fide nostra certius“, ссылаясь на жизнь и дѣло Христовы, чудеса, пророчество, торжество христіанства. „Itaque humana ratio... clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quicquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit.“ Ср. D. 1623 сл. („argumenta certa“ — „traditio oralis“ и „scriptura“). D. 1790 (V. s. 3, c. 3): „...voluit Deus cum internis spiritus S. auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata“. D. 1812: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.“

имъ приемлется, это внѣшнее надо признать или самообоснованнымъ или обоснованнымъ чѣмъ то третьимъ, которое въ связи съ указанными уже особенностями вѣры и оказывается внѣшнимъ авторитетомъ. Безъ внѣшняго авторитета нѣтъ и не можетъ быть католической вѣры, и сама католическая вѣра не что иное, какъ субъективный актъ довѣрія къ внѣшнему авторитету. Этимъ объясняется въ католичествѣ превышающее мѣру должнаго тяготѣніе къ внѣшнему — къ слову и къ буквѣ, равно и жадное исканіе безошибочной въ дѣлахъ вѣры инстанціи, которая бы изъясняла и удостовѣряла уже внѣшне удостовѣренное (ср. 7). Путь католической вѣры не можетъ быть путемъ свободнаго индивидуальнаго исканія, ибо все индивидуальное и не обоснованное внѣшне съ самаго начала признано субъективнымъ и въ себѣ не удостовѣреннымъ. Но удостовѣрено ли внѣшнее иное, удостовѣренъ ли авторитетъ? — Тоже нѣтъ, ибо смѣшно говорить, что разумъ можетъ обосновать авторитетъ. Если же такъ, то остаются два выхода: или усумниться во всемъ и даже все, какъ не обоснованное, отвергнуть или возвратиться назадъ къ субъективному акту вѣры - довѣрія и признать этотъ субъективный актъ высшимъ критеріемъ истинности. Второй, „протестантскій“ путь явнымъ образомъ ведетъ къ субъективизму или требуетъ иного, болѣе глубокаго пониманія вѣры; почему протестантство, далѣе уйдя отъ Истины, къ ней ближе (1).

Протестантизмъ можетъ утверждать свободу человѣка въ актѣ вѣры, который становится высшимъ и единственнымъ даже критеріемъ истинности, творящимъ истину актомъ. Но протестантизмъ же и разрушаетъ свободную вѣру, въ безконечномъ многообразіи субъективныхъ утвержденій отождествляя свободу съ произволомъ. Дѣлая субъективный актъ критеріемъ Истины, онъ уничтожаетъ ея объективность и абсолютность: вѣра погибаетъ въ самоотрицаніи. Но не обосновываетъ и не оправдываетъ свободы вѣры и католичество. — Въ немъ вѣра сводится къ послушному признанію объективной, но только внѣшнимъ авторитетомъ обоснованной истины. А очевидно, подчиненіе тому, чего я самъ не обосновываю и чего самъ обосновать не могу, знаменуетъ собою мой отказъ отъ моей свободы, только мнимо свободный. Ложь, будто такая истина дѣлаетъ человѣка свободнымъ: она дѣлаетъ его рабомъ. Признаніе внѣшне даннаго не свобода,

а необходимость. Оно не свободный мой актъ, а образованіе меня внѣшнею силою, въ лучшемъ случаѣ — „сверхъестественною добродѣтелью“, которая мнѣ трансцендентна и дѣйствуетъ, хотя и „in me“, но — „cum me“ или даже „sine me“.

Такимъ образомъ въ западно-христіанскомъ пониманіи вѣры уже дана идея предопредѣленія (6). И дана она потому, что въ актѣ вѣры отрицается единство человѣка съ Богомъ, т. е. разъединяется человѣкъ съ Богомъ, или отвергается Богочеловѣчество во всей его полнотѣ и истинѣ. — Въ „антропоморфизаціи“ высшаго проявленія религіозности — вѣры, т. е. въ признаніи ея и, слѣдовательно, религіи чѣмъ-то всецѣло- и только-человѣческимъ, „Privatsache“, уже заключается разъединеніе человѣка съ Богомъ, человѣческое вольное уединеніе и грѣхопаденіе. Возможно тройко мыслить отношеніе человѣка (а въ немъ и чрезъ него и міра) къ Богу. — Во первыхъ, можно ихъ отождествлять, т. е. признавать единое Божественное Бытіе, либо отождествляемое съ несовершеннымъ міромъ, либо, цѣною отрицанія несовершеннаго міра, полагаемое, какъ единственное бытіе (пантеизмъ), или признавать только несовершенное человѣческое (а въ немъ міровое) бытіе, отрицая абсолютное (атеизмъ). Во вторыхъ, можно утверждать, что человѣкъ и Богъ существуютъ, но абсолютно различны, т. е. разъединены, суть — иное и иное (дуализмъ, въ частности — монотеизмъ). Въ третьихъ, можно мыслить взаимоотношеніе человѣка съ Богомъ, какъ двуединство, т. е. утверждая, что міръ не есть Богъ, въ то же самое время утверждать, что, поскольку міръ (человѣкъ) существуетъ, онъ — теофанія или обнаруженіе Бога въ иномъ, которое внѣ и безъ Бога есть абсолютное ничто. Изъ этихъ воззрѣній, среди которыхъ только третье является подлинно-христіанскимъ и православнымъ, точнымъ пониманіемъ Богочеловѣченія, западно-христіанское ученіе о вѣрѣ и западно-христіанское міросозерцаніе вообще избираютъ второе, дуалистическое, хотя и пытаясь его нѣсколько смягчить въ направленіи къ третьему¹). Вполнѣ

¹ Ср. осужденіе „онтологизма“, въ частности положеній: „immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale“ (D. 1659); „esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum“ (ib. 1660).

очевидны проистекающіе отсюда выводы. — Католичество сразу вынуждено признавать, что всяческое знаніе человѣка есть только человѣческое, только фактъ человѣческаго бытія (ибо, если и есть въ немъ Божественное, оно трансцендентно) и — что въ сферѣ человѣческаго знанія есть нѣкоторая совокупность истинъ, обладающихъ абсолютнымъ, сверхчеловѣческимъ значеніемъ, хотя въ этомъ своемъ качествѣ человѣку и недоступныхъ (*revelatio naturae — revelatio fidei*). Такимъ образомъ Богооткровеніе, т. е. — эмпирически — утверждаемая внѣшнимъ авторитетомъ истины, съ одной стороны, должны качественно ничѣмъ не отличаться отъ „истинъ естественныхъ“, а, съ другой стороны, стоять внѣ связи съ ними и не имѣть никакого отношенія къ естественному порядку вещей, т. е. и не постигаться даже въ самой малой степени, ибо иначе Божественное съ человѣческимъ уже и едино, а онѣ сами не „*veritates a coelo delapsae*“.

По типу отношенія человѣка къ Богу неизбѣжно строится и отношеніе человѣка къ другимъ людямъ. Поэтому догматическая истина (да и всякая истина вообще) должна пониматься, какъ отвлеченно, логически общая и одинаковая для всѣхъ. Истина, по старому опредѣленію Винценція Леринскаго, есть „*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur*“; и — что весьма знаменательно — какъ для тѣхъ, кто ссылается на „*consensus gentium*“ или „*consensus omnium theologorum*“, такъ и для тѣхъ, кто рѣзво съ шестомъ или безъ шеста пытается черезъ всякія согласія перегрыгнуть и перевести всѣхъ въ свое „согласіе“. Вселенскость, каѳоличность или всеобщность Истины оказывается не чѣмъ инымъ, какъ согласнымъ (потенціально или актуально), и даже не со-гласнымъ, а едино-гласнымъ признаніемъ ея всѣми, „повторяемостью“ ея въ тождественномъ видѣ всѣми индивидуумами. Истина, слѣдовательно, общеобязательна не только по существу своему, а и по своей формѣ, выражима въ рационально-отвлеченной формулѣ. Но именно въ рационально-отвлеченной формулировкѣ она неизбѣжно должна быть отъединенною отъ жизнедѣятельнаго ея осуществленія, т. е. привести къ разъятію „вѣры“ и „дѣла“, къ общему правилу: „вѣрь въ данную систему истинъ и поступай согласно съ ними“. Это, конечно, не плохо, но это еще недостаточно, ибо неизбѣжно ведетъ къ обезпложенію догмы и обезсмысленію дѣя-

тельности. Обезпложенная же догма есть и обезсмысливаемая, утрачивающая свое единство и свою обоснованность.

3

Католическое пониманіе вѣры (2) позволяет опредѣлить католичество, какъ дуалистическую форму христіанства, и (что то же самое) отмѣтить въ немъ недопониманіе и недооцѣнку Богочеловѣчества или отреченіе отъ Іисуса Христа. Изъ установленнаго уже нами можно „вывести“ всѣ отличительныя черты католичества: какъ его вѣроученія, такъ и его исторической природы. Однако, подобный путь представляется не совсѣмъ удобнымъ. — Во первыхъ, при всей увѣренности нашей въ томъ, что католическое пониманіе вѣры охарактеризовано нами правильно, мы должны учесть многосмысленность, гибкость и осторожность, „лукавство“ (ср. 7) католическихъ формулъ и по возможности избѣгать мелочныхъ и бесплодныхъ препирательствъ. Во вторыхъ, надлежащее пониманіе и правильная оцѣнка католическаго вѣроученія возможны только въ томъ случаѣ, если исходить не изъ периферіи, а изъ центра, полагать въ основу не частности, а цѣлое и главное. Въ этомъ случаѣ полнѣе и по новому раскроется смыслъ самой католической вѣры, который съ необходимостью вытекаетъ изъ основныхъ догматическихъ положеній.

Христіанская догматика представляетъ собою стройное органическое цѣлое, изъ котораго безъ вреда для всего нельзя выкинуть и іоту единую. Въ каждомъ догматическомъ положеніи выражаются и заключены в сѣ остальные; малѣйшее искаженіе малѣйшаго, повидимому, догмата искажаетъ всю догматическую систему. Ибо догматическая система обладаетъ своею внутреннюю непреодолимую діалектикою, которая и опредѣляетъ развитіе догмы, хотя это развитіе и свободно, ибо истинная діалектика и истинная свобода совпадаютъ. Только поэтому и въ этомъ смыслѣ въ христіанской догмѣ семи вселенскихъ соборовъ нѣтъ ничего новаго по сравненію съ тѣмъ, что сказано Іисусомъ Христомъ, хотя выражена она новыми словами и ставитъ и рѣшаетъ новые вопросы, въ условіяхъ земной жизни Іисуса просто не существовавшіе. Можно сказать: если бы самъ Іисусъ Христосъ явился въ эпоху раскрытія

церковной догмы и восхотѣлъ отвѣтити на волнующіе Церковь вопросы, — Онъ бы отвѣтилъ и могъ отвѣтити только тѣми же самыми словами, какими отвѣтила Его Святая Церковь (ср. 1).

Однако грѣховное человѣческое сознание, какъ индивидуальное, такъ и коллективное, привноситъ въ эмпирическія выраженія догмы, поскольку они не опредѣлены Духомъ Святымъ и потому не являются вселенскими, нѣчто свое и, слѣдовательно, недостаточное, ошибочное, ложное. Вселенское христіанское сознание въ лицѣ всего христіанскаго и православнаго народа этихъ ошибочныхъ наслоеній (а вѣрнѣе — этихъ ущербленій вселенскаго) не приѣмлетъ; но они могутъ находить себѣ выраженіе и въ помѣстныхъ (какъ, на примѣръ, въ католическихъ такъ называемыхъ „вселенскихъ“) и даже во вселенскихъ по видимости (на примѣръ, „разбойничій“ Ефесскій) соборахъ. Недостаточное и неправильное пониманіе догмы, являясь неизбѣжнымъ слѣдствіемъ нашей грѣховности, не представляетъ собою большой опасности, а въ нѣкоторой мѣрѣ даже полезно для Церкви въ эмпириі — „подобаетъ среди васъ быть и ересямъ, дабы объявились среди васъ искусные“ (*δει γὰρ καὶ αἵρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δοκίμοι φανεροὶ γένηνται ἐν ὑμῖν.* — I Кор. XI, 19), но только при одномъ условіи — только если индивидуальное, не удостовѣренное вселенски, а предположительное не уравнивается по своему значенію со вселенскимъ и ошибочно за вселенское, т. е. несомнѣнное, не почитается. Иначе неизбѣжно реальное и роковое противорѣчіе, ибо нѣтъ общенія между Христомъ и Веліаломъ, свѣтомъ и мракомъ, истиною и ложью, и нѣтъ двухъ истинъ. Тотъ, кто признаетъ истиннымъ и вселенски удостовѣренное и частное (индивидуальный или коллективный домысль), а не подчиняетъ второго первому, — тотъ самъ себя обрекаетъ на безъисходныя противорѣчія. Въ его догматствованіи осуществляются двѣ діалектики: діалектика истины и діалектика лжи, сама являющаяся противорѣчивою совокупностью множества лживыхъ діалектикъ. Пересѣкая и обуславливая другъ друга, эти двѣ діалектики не позволяютъ еретику соравно понять Истину и въ то же самое время не допускаютъ его до окончательнаго и полнаго пріятія всѣхъ необходимыхъ, но ложныхъ слѣдствій лжи. Онъ вынужденъ вѣчно исправлять, дополнять и развивать свои ошибочные выводы. Онъ все время пытается примирить ихъ съ истиною и никогда не въ силахъ это сдѣлать;

и ложь застилаетъ для него самое Истину. Онъ обреченъ на дурную безконечность грѣховно-человѣческаго мудрованія, философствованія по стихіямъ міра сего: на безчисленныя дефиниціи, дистинкціи, оговорки, на мучительный и безсмысленный трудъ Сизифа. Выказавъ ошибочное положеніе (а оно ошибочно уже потому, что, не будучи вселенскимъ, принимается за таковое) еретикъ болѣе или менѣе смутно сознаетъ его несогласуемость со вселенскою истиною и начинаетъ бесполезную работу примиренія непримиримаго. Когда онъ наталкивается или когда ему указываютъ на необходимо вытекающіе изъ его тезиса, но уже явно еретическіе выводы, онъ съ негодованіемъ, даже съ негодованіемъ субъективно-искреннимъ ихъ отвергаетъ, стараясь показать или просто заявляя, что его домысль истинѣ не противорѣчитъ. Онъ отказывается отъ выводовъ, не отказываясь отъ исходной ошибки. Словно, отсѣкая отдѣльныя вѣтви гнилого дерева, можно сдѣлать дерево здоровымъ. Онъ стремится показать согласуемость его ереси съ истиной. Но какъ сможетъ онъ сдѣлать это, если призналъ истину и свой домысль равночестно истинными, если отъединился отъ истины, устремившись стать надъ нею отпаль отъ нея, поставилъ себя во внѣшнее къ ней отношеніе? Вѣдь тѣмъ самымъ истина перестала быть ему доступною, обратилась для него только въ слово и букву, обрекая его попытки „согласованія“ на пустую и внѣшнюю словесность и буквоѣдство, его самого ставя въ положеніе межеумка.

Таковы грѣхъ и справедливая кара еретика. Таковъ характеръ католическаго богословія, объясняющій намъ сложность, филигранность и запутанность католической догматики. И понятно, почему словесно одно и то же догматическое положеніе по разному „звучитъ“ для православнаго и для католика, почему очевидный для православнаго выводъ изъ католической догмы католику очевиднымъ сплошь да рядомъ не кажется и почему католикъ съ добросовѣстнымъ и тѣмъ не менѣе ложнымъ негодованіемъ отвергаетъ справедливыя обвиненія. Слишкомъ сурово его за все это осуждать, пожалуй, и не слѣдуетъ: его надо жалѣть, молясь о его вразумленіи. Переубѣдить его доводами разума не удастся: корень его зла не въ ошибкѣ логической, а въ ошибкѣ вѣры, т. е. въ недостаточности ея. И только ростъ вѣры, только смиренное раскаяніе и всецѣлая обращенность ко Христу Богочеловѣку въ

силах вывести его из трясины заблуждений. Для того же, чтобы помочь этому, надо католическія заблужденія обличать. — Если католикъ отвергаетъ съ необходимостью вытекающіе, по нашему разумѣнію, изъ основныхъ его ошибокъ еретическіе выводы, пусть всѣ и цѣликомъ ихъ отвергнетъ; пусть отвергнетъ ихъ до конца всею мыслью и всѣмъ сердцемъ. Тогда освободится мѣсто для Истины, которая вездѣ; тогда и сами основныя ошибки, отвергнутыя уже въ своихъ слѣдствіяхъ, потеряютъ силу и незамѣтно умрутъ.

Нынѣ, въ эпоху, утратившую интересъ къ догмѣ и догматическое чутье, приходится постоянно сталкиваться съ догматическимъ равнодушіемъ, откровеннымъ или прикрываемымъ ссылками на „непостижимость“, „ирраціональность“ и т. п. Православные русскіе люди готовы видѣть существо разногласія между ними и католиками въ горделивыхъ притязаніяхъ Рима на первенство (въ папскомъ „*primatus iurisdictionis*“, въ папской „непогрѣшимости“) или въ тѣхъ либо иныхъ внѣшнихъ и „психологическихъ“ особенностяхъ католицизма (въ „раціонализмъ“, „юридизмъ“ католической мысли, въ „агрессивности“ и т. д.). Догматическія (*Filioque, immaculata conceptio, purgatorium, индульгенціи, теоріи благодати, предопредѣленія, евхаристіи*) и культовыя (почитаніе Тѣла Господня, причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ, отсутствіе въ мессѣ „эпиклисиса“) разногласія признаются несущественными и воссоединенію не препятствующими; хотя, казалось бы, то, что думаетъ католикъ о Христѣ, важнѣе того, что онъ думаетъ о папѣ. Но — или христіанская вѣра является стройнымъ цѣлымъ, изъ котораго нельзя выкинуть и іоту единую и въ которомъ все важно, и требуетъ истинности и точности своего выраженія; или — догма нѣчто второстепенное, легко и безъ вреда замѣнимое, а христіанство въ цѣломъ — случайная совокупность теоретическихъ утверждений, нравственныхъ нормъ и обрядовъ, взаимно необходимою связью не сопряженныхъ (2). Мы осмѣливаемся считать вторую точку зрѣнія ошибочною. А тогда догма не безразлична, но мельчайшее повидимому догматическое положеніе выражается во всемъ. Если мы не признаемъ христіаниномъ отрекающагося отъ Иисуса Христа, не признаемъ мы христіаниномъ и того, кто отрекается отъ Единого Бога въ трехъ Ипостасяхъ. Не случайно искаженіе западнымъ христіанствомъ ученія о Троицѣ привело въ концѣ концовъ къ тому,

что появились „христіане“, которые считаютъ Иисуса Христа только человѣкомъ.

Разумѣтся, постиженіе нами христіанскихъ истинъ всегда приблизительно и несовершенно, являясь лишь никогда не достигающимъ своей цѣли движеніемъ къ нимъ, познаваніемъ, а не знаніемъ. Тѣмъ не менѣе во всякомъ моментѣ этого познаванія есть и нѣкоторое подлинное знаніе, хотя и приблизительно и несовершенно. И со всею рѣшительностью необходимо отмести характерное для католичества различіе (раздѣленіе) „истинъ“ на „естественныя“ и „сверхъестественныя“ (2). Католическіе богословы выдѣляютъ „истины вѣры“, которыя никоимъ образомъ и ни въ какой степени не постижимы для человѣческаго ума (*dogmata pura*). Такъ непостижима, т. е. не „показуема“, даже въ наималѣйшей степени не обосновываема разумомъ, а приѣмлема только вѣрою „*ex auditu*“, на слово, догма Троичности. — Богъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святой — „*in unum universorum principium*“ (Сопс. Later. IV — D. 428, 284, 281). Ихъ дѣятельность есть одна дѣятельность, дѣятельность единой Божественной Сущности, поскольку эта дѣятельность выражается въ тварномъ мірѣ. Поэтому въ мірѣ не раздѣлимы и не различимы „дѣйствія“ или „свойства“ трехъ Ипостасей. Мы отождествляемъ здѣсь „нераздѣлимы“ (*indivisi*) съ „неразличимы“ (*indistincti*) потому, что такъ поступаютъ сами католики. И въ самомъ дѣлѣ, всякое различіе есть уже и раздѣленіе. Если же мы различаемъ въ Богѣ Ипостаси, утверждая Его нераздѣльное единство, или различаемъ во Христѣ Божество и человѣчество, исповѣдуя, что они соединены въ Немъ нераздѣльно, — мы утверждаемъ лишь неприѣмимость къ Богу нашихъ понятій. Съ тѣмъ же правомъ мы можемъ говорить, что природы во Христѣ нераздѣльно раздѣлены, Ипостаси — неразлично различны, ибо Богъ выше раздѣленія, которое всецѣло не восполнено нераздѣльнымъ единствомъ, выше различности, которая исключаетъ неразличность. И мы не говоримъ, напримѣръ, что природы во Христѣ раздѣлены, хотя ихъ различаемъ, только потому, что такъ не говоритъ Церковь. — Мы не хотимъ и словесно опорачивать церковное опредѣленіе „нераздѣльно“, остерегаемся не вольной ошибки, боясь посягнуть на полноту утверждаемаго Церковью единства, которое менѣе нарушается „различеніемъ“, и оказаться во власти нами самовольно созданныхъ словъ.

Поэтому и о Божественныхъ Ипостасяхъ въ отношеніи ихъ къ міру и къ намъ (ad extra) мы готовы сказать, что онѣ нераздѣльны, но должны прибавить: онѣ реально различны. „Раздѣляется“, говорить о Троицѣ Григорій Богословъ, нераздѣльно и сопрягается раздѣлимо“ (Oratio XXXIX, II).

Католическій тезисъ ничѣмъ не обоснованъ, внутренне противорѣчивъ и опровергается текстами Св. Писанія, отчетливо различающаго три Ипостаси. Весь Троиный Богъ во всякомъ Божьемъ дѣйствіи, и всякое Божье дѣйствіе совершается чрезъ Сына Божьяго. Постановленія помѣстнаго Латеранскаго Собора можетъ обладать значеніемъ лишь постольку, поскольку оно не противорѣчитъ Вселенскому Символу Вѣры. А въ Символѣ ясно сказано, что единственный Творецъ и Вседержитель міра есть Богъ Отецъ, что міръ созданъ чрезъ Сына (*διὰ τοῦ υἱοῦ*) и что только Сынъ воплотился, вочеловѣчился, страдалъ, умеръ и воскресъ ради нашего спасенія, и что Богъ, нисшедшій на Марію, глаголавшій чрезъ пророковъ и Животворящій, есть Духъ Святый. Если бы Ипостаси были абсолютно неразличимы въ мірѣ и для міра, не могло бы существовать догмы Троичности и мы бы не постигали ея и въ ничтожной степени. Тогда она не раскрывалась бы исторически, и не приближалась бы къ ней даже языческая, новоплатоновская мысль. Конечно, Единый Богъ — единое начало всяческаго. Но мы христіане исповѣдуемъ не просто Единого Бога, какъ дѣлаютъ и язычники, а Бога Единого въ трехъ Ипостасяхъ, „Единицу въ Троицѣ покланяемую и Троицу въ Единицѣ возглавляемую“ (Григорій Богословъ). „Мы не полагаемъ Троицу по слѣ Единого Начала, какъ то хотятъ утверждать не только новѣйшіе, но и Ямвлихъ и Порфирій“ (Іоаннъ Домаскинъ), ни по слѣ, ни до, ни в нѣ. Если же допустить, что Богъ открываетъ Себя міру и въ мірѣ только какъ Единого, необходимо допустить, что Единство Его не есть Его Троичность, что въ Немъ есть раздѣленіе и сложеніе (т. е. какъ разъ раздѣлятъ Божество), и „полагать Троицу в нѣ Единства. И только понявъ, что Іисусъ Христосъ разрушилъ „стоявшую посреди преграду“ и что нѣтъ въ Непостижимомъ Божествѣ раздѣленія для насъ на абсолютно-непостижимое и относительно-постижимое, ибо все равно непостижимо и все относительно и приближенно, хотя и въ разной мѣрѣ нами постигается, — избавимся мы отъ свой-

ственной католическому богословию склонности антропоморфизировать Божество¹⁾.

Средоточіе христіанскаго вѣроученія — догма Троичности. И въ пониманіи именно ея обнаруживаетъ католицизмъ еретическое новшество. Вопреки смыслу и буквѣ Никео-Цареградскаго Символа (незачѣмъ добровольцамъ - соглашателямъ изъ православныхъ ссылаться на то, что акты Собора до насъ не дошли! Къ этому не прибѣгаютъ и добросовѣстные католики, ср. латинскую версию Dionysii Exiguī — D. 86) католики исповѣдуютъ исхождение Духа Святого отъ Отца и Сына (Patre Filioque). Впервые съ Filioque мы встречаемся у Тертуллиана, матеріалистически представлявшаго и дѣлившаго единую „сущность“ Божества, съ чѣмъ, мнѣ кажется, черезъ посредство Осіи Кордубскаго, можетъ быть связаннымъ проникшее въ Символь Вѣры Никейскаго I Собора и несогласимое (ср. 4) съ *ὁμοούσιος* утверждение, что Сынъ рожденъ „изъ сущности Отца“ *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*. Вслѣдъ за Тертуллианомъ и уже въ болѣе развитой формѣ Filioque повторено Августиномъ, который явно психологизировалъ и антропоморфизировалъ учение о Троицѣ. Августинъ — ему слѣдуетъ все католическое богословіе — отождествляетъ Духа Святого со взаимною любовью Отца и Сына, сущностною, но понимаемою по аналогіи съ человеческой (тогда какъ допустимо лишь обратное). Для Августина

1) Мы отвергаемъ такимъ образомъ католическій тезисъ „omnia opera Dei ad extra sunt indivisa seu toti Trinitati communia“ (ср. D. 428 сл.). Произвольны и ложны полаганіе единства (сущности, природы) внѣ Ипостасей и раздѣленіе „actus essentialia“ и „actus notionales seu personales“. Равнымъ образомъ нельзя раздѣлять въ Божественномъ содержаніи „intra“ и „extra“: тварный міръ — теофанія (2), и раздѣлъ между Богомъ и тварью есть раздѣлъ между бытіемъ и непостижимымъ тварнымъ субстратомъ, который самъ въ себѣ абсолютно не есть. Всякая „operatio Dei“ — „operatio“ все го Троичнаго Бога. Но вѣдь и всякая Ипостась есть весь Богъ, а тѣмъ не менѣе отъ другихъ отлична. Будучи „operatio“ все го единаго Бога, данное дѣйствіе можетъ „principaliter“ быть „operatio“ той или иной Ипостаси; и различіе не есть еще раздѣленіе (ср. D. 523): отказываясь отъ различенія, католики раздѣляютъ сущность и Ипостаси (ср., однако, S. Ambrosii De fide ad Gratianum IV, 8, 91. — S. Athanasii ad Serapionem ср. I. 28; III, 6; S. Vasylīi, ср. CLXXXIX, 7; CCXXXVI, 6). Къ тому же католики непослѣдовательны, дѣлая исключеніе для „пассивнаго Боговоплощенія“ (in saepari). Сказаннымъ отвергается и католическое ученіе объ аппроприацияхъ“. Ср. 5.

Духъ Святой — „communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque conjungitur“ (у Бернарда Клервоскаго — „osculum suavissimum Patris et Filii“, у Франциска Сальскаго — „un soupir, une respiration, un souffle d'amour“). Мало по малу Filioque утвердилось сначала въ Испаніи, гдѣ позже подѣ видомъ adopціанства возродилась ересь Арія, затѣмъ въ Галліи и Германіи. Несмотря на запретъ Вселенскаго III Собора (Ефесскаго 431 г.), повторенный папою Симплиціемъ I (476 г. — D. 159) и возраженія папы Льва III, франки внесли Filioque въ Символь Вѣры (однимъ изъ мотивовъ было желаніе показать себя вселенскою и способною выражать вселенскую истину церковью), а позже то же самое сдѣлали и папы.

Совершенно неудачны попытки отождествить Filioque съ theologoumenon нѣкоторыхъ св. отцовъ объ исхожденіи Духа Святого „черезъ Сына“, *διὰ τοῦ υἱοῦ*, что согласуемо съ Символомъ Вѣры, правильно, но все же въ Символь не внесено и не есть догматъ. — По латыни *dià* переводится союзомъ „per“ (черезъ), а не „et“ или „—que“: различіе во всякомъ случаѣ, не меньшее, чѣмъ буква „“ въ *μονοθεϊσμος*. Однако, главная вина католиковъ не въ томъ что они нарушили запретъ Вселенскаго Собора и внесли въ Символь Вѣры частное мнѣніе, а въ томъ, что это мнѣніе — ересь.

Богъ одинъ. Онъ, говоря условными терминами IV в., — „единая сущность“, хотя понятіе „сущности“ къ Нему и непримѣнимо. Онъ — „сущность“, если тварь — „не-сущность“; и — „не-сущность“, если тварь — сущность“. Онъ — сущность, которая есть все свое „сходящееся“ или „привходящее“, т. е. Онъ „по ту сторону сущности“ или „сверхсущность“. Богъ въ томъ смыслѣ Единая сущность, что весь Онъ цѣликомъ есть и Отець, и Сынъ, и Духъ Святой, и всѣ Они вмѣстѣ, и что Отець есть весь Богъ, Сынъ есть весь Богъ, Духъ есть весь Богъ, всѣ три есть весь Богъ, и что нѣтъ Бога (сущности), какъ чего-то четвертаго. Но единый Богъ трояченъ въ Ипостасяхъ, и каждая Ипостась не есть ни одна изъ двухъ другихъ, хотя каждая есть всецѣло вся Божья сущность (весь Богъ). Ипостаси „единосущны“ или „вмѣстѣ-сущны“, *ὁμοούσιος*, т. е. Онъ, всѣ вмѣстѣ и каждая въ отдельности, есть единая Божья сущность. Ипостась же — какъ-бы „образъ существованія“ *τρόπος ὑπάρξεως* Божьей сущ-

ности, аспектъ или опредѣленность Ея, какъ бы Лицо или Личность *πρόσωπον*, persona) Бога, какъ - бы абсолютная Личность, которая есть вся Божья сущность, но не есть двѣ другія Ея абсолютныя Личности. Однако, каждая Ипостась, будучи всею сущностью и опредѣляясь двумя другими, все же есть и Онѣ. Она и есть и не есть Онѣ, что отнюдь не ведетъ къ модализму, а — просто непостижимо для насъ, ибо Богъ выше бытія и небытія. Нѣкоторое приближеніе къ этой возвышенности Божьей даютъ святоотеческія изъясненія ипостаснаго единства съ помощью динамическаго понятія *περιχώρησις* (по латыни — „circumincessio“, въ отличіе отъ излюбленнаго латинянами статическаго „circuminsessio“), причемъ надо помнить, что святые отцы хотѣли лишь пояснить единство Ипостасей и преизобиліе Троичной „Жизни“, прекрасно понимая условность и непригодность всякихъ человѣческихъ понятій, лишь умаляющихъ Божество¹⁾.

Только въ ничтожной степени можно уяснить себѣ тайну Троицы; и цѣль всѣхъ такихъ „уясненій“ лишь въ томъ, чтобы, умаленно высказавъ ее, сейчасъ же отвергнуть всякое умаленіе и тѣмъ помочь пріятію Богооткрываемой Истины въ рою (2). Человѣческія, относительныя понятія ничтожны и почти кошунственны въ примѣненіи къ Богу (о чемъ забываетъ католическое богословіе). Они Его умаляютъ. И тѣмъ не менѣе они, если осознается ихъ непригодность, приближаютъ, подводятъ къ той глубинѣ, гдѣ они становятся ненужною помѣхою и гдѣ начинается постиженіе непостижное, которому конца нѣтъ. — Богъ Отецъ, неизменяемый, — какъ бы абсолютная Неопредѣленность Божьей сущности. Она, эта сущность, не постижима и не именуема иначе, какъ чрезъ Опредѣленность Божьей сущности, и только чрезъ Опредѣленность, которая есть Ипостась, постигается и именуется, какъ Ипостась Отецъ. Опредѣленность Божьей сущности, какъ Вторая Ипостась, получаетъ начало свое отъ Первой Ипостаси, какъ Неопредѣленность. Вторая Ипостась — та же самая сущность, что и Первая, но Она — иное, чѣмъ Первая: Она — Опредѣленность того, что въ Первой есть Неопредѣленность. Въ качествѣ Опредѣленности Вторая Ипостась есть какъ бы Саморазъединеніе Божьей сущности, Единой, но и не-

¹⁾ Ср. Dionysii Areop. De divin nomin. II, 4.

опредѣленной въ Первой Ипостаси. Вторая Ипостась — словно Жертвенно умирающая Жизнь. Она отъединяется отъ Неопредѣленности, въ Себѣ Ее именуеть Отцомъ и чрезъ саморазъединеніе Свое, которое и есть разъединеніе съ Первою Ипостасью, или чрезъ свою Смерть возвращается въ Отца. Она — начало и конецъ, альфа и омега. Поэтому смерть Ея, т. е. сама она, какъ жертвенно умирающая жизнь, такая же смерть и такой же конецъ, какъ и Ея начало. Ни начало, ни конецъ не дѣлають Ее начальною и конечною: Богъ единый, она выше бытія и небытія, начальна и конечна лишь по отношенію къ единосущному Ей Отцу, т. е. безначально-начальна и безконечно-конечна. Первая Ипостась, именуемая и постижимая лишь чрезъ Вторую, всегда пребываетъ, какъ безначальное Ея начало, какъ Нерожденный. Она — дѣйствительно Отець, рождающій Вторую Ипостась, какъ Сына едиnorodнаго, ибо онъ есть вся и та же самая сущность въ саморазъединеніи. Но Сынъ свободно рождается: разъединяется съ Отцомъ и въ себѣ. Потому Сынъ — Логось или Слово, Истина, какъ мечъ разсѣкающій, и жизнь, жертвенно умирающая; потому онъ еще — Божественная Софія Премудрость Божія или Умный Божій Миръ (не миръ тварный). Наименованіе же Первой Ипостаси Отцомъ, а Второй — Сыномъ не метафора или „аналогія“, какъ не аналогія и наименованіе Ихъ ипостасями. Напротивъ — земное взаимоотношеніе земныхъ отца и сына есть аналогія и метафора. Самъ Иисусъ Христось научилъ насъ называть Бога Отцомъ; и ап. Павелъ говоритъ (Ефес. III, 14 сл.): „преклоняю колѣна мои предъ Отцомъ Господа нашего Иисуса Христа, отъ коего именуется всякое отчество на небесахъ и на землѣ“¹⁾.

Въ совершенной Божьей Сущности Саморазъединенію Ея соотнositельно не только Ея Первоединство, а и Ея Возсоединеніе. Вѣдь только Возсоединеніемъ и можетъ существовать Саморазъединеніе. Иначе Саморазъединеніе лишь погибаніе и смерть, и даже не погибаніе и смерть, а — абсолютное ничто. Разъединяясь въ Себѣ и какъ бы разъединяя въ Себѣ и Собою Отца, образомъ котораго Онъ является, Сынъ словно

¹⁾ Русская культура (какъ и рядъ т. наз. восточныхъ культуръ) обнаруживаетъ свою онтологичность въ именованіи чelовѣка „по имени и отчеству“, отпаденіе отъ чего замѣчается особенно за послѣднее время („Владиміръ Соловьевъ“, „Константинъ Леонтьевъ“ и т. п.).

раскрываетъ въ Первоединомъ начало Возсоединенія, соотносительнаго Сыновнему Саморазъединенію, и это саморазъединеніе восполняющаго (исполняющаго). Возсоединяющаяся же Сущность иное, чѣмъ Первоединый, какъ Возсоединеніе, только начинаясь изъ Первоедиаго; и не менѣе Ипостась, не менѣе Лицо, чѣмъ Саморазъединеніе и Первоедиство. Начало Возсоединенія въ Перво е д и н с т в ѣ, но никакъ не въ Разъединеніи. Но можно сказать (если не переводить „*diá*“ какъ „и“), что Возсоединеніе начинается изъ Отца ч р е з ъ Разъединеніе или Сына. Это не дѣлаетъ Сына „совиновникомъ“ или „соучастникомъ“ или „соначаломъ“ Третьяго. — Второе опредѣляетъ въ Первомъ С в о е начало; и ч р е з ъ э т о или благодаря этому о п р е д ѣ л я е т с я, обнаруживается, что изъ Перваго, какъ едиаго и единственнаго Начала, вѣчно просіяваетъ Третье, вѣчно, но послѣ Второго или — лучше — въ рожденіи Второго. Третья Ипостась есть Единеніе и потому Д у х ъ Святой. Она — жизнь, сущая чрезъ смерть и потому воскрешающая, Жизнь Животворящая. Она — то въ Истинѣ, что Ее единить, что объединяетъ разъединяемое Логосомъ-Разумомъ, или Д у х ъ Истины. Она — Духъ Святой, какъ сила, возсоединяющая раздѣляемое Логосомъ, въ коемъ „обитаетъ вся полнота Божества т ѣ л е с н о“. Въ извѣстномъ смыслѣ Духъ Святой противостоитъ Логосу; и потому — отличенъ отъ Него, „приходить“, е с л и Логосъ уходитъ! Духъ Святой — единство Логоса (какъ Логосъ — Его опредѣленность), единство Сына съ Отцомъ, плодоносность Сына и Слава Отца, „утѣшеніе“ Смерти Сыновней. Духъ — единство Свое съ Отцомъ и Сыномъ, съ Отцомъ чрезъ Сына, и потому — Возсоединенность. Въ этомъ смыслѣ и Духъ Святой — Любовь, но совсѣмъ не ограниченная человѣческая любовь, которая лишь немощно и извращенно отражаетъ Божественную. Ибо Богъ — Любовь. Любовь и Отецъ Рождающій, — и Сынъ, Рождаемый и Рождающійся и жертвенно себя отдающій, — и Духъ Святой Животворящій. Есть своя правда въ старинной аграммѣ „Roma - Amor“: Римъ обращаетъ или извращаетъ Божью Любовь, низводя Ее до отождествленія съ человѣческой. Въ этомъ источникъ эротической „прелести“ у католическихъ мистиковъ, начиная, можетъ быть, еще со св. Августина.

Мы позволили себѣ высказать всѣ приведенныя „поясненія“, которыя должны быть принимаемы съ указанными уже

оговорками и которымъ здѣсь мы придаемъ чисто - вспомога-
тельное значеніе. Они казались намъ полезными для лучшаго
пониманія католической концепціи, что необходимо для пра-
вильной оцѣнки ея по существу. Обвиненія же въ „икономи-
зировани“ тайны Троичности, т. е. въ сведеніи ея только къ
домостроительству Богомъ міра, мы заранѣе со всею возможною
рѣшительностью отвергаемъ. Вѣдь подобныя обвиненія уже
предполагають отрицаемое нами католическое раздѣленіе ипо-
стасей и сущности. Чудовищно ограничивать „икономическое“
раскрытіе ипостасей сферою абстрактнаго мышленія. Явленіе
Триипостаснаго Бога въ твари даетъ нѣкоторый путь къ умозрѣ-
нію Его. Тварь отражаетъ Трисіятельное Божество, хотя и
„per infinitum diminute“.

4

Какой смыслъ можетъ заключаться въ исхожденіи Духа
Святого и отъ Сына? — Мы видѣли уже (3), что этотъ „дог-
матъ“ противорѣчитъ и символу вѣры и святоотеческому пре-
данію. Онъ противорѣчитъ еще и самому Божественному Три-
единству, поскольку мы въ силахъ Его постичь, и, покоясь на
антропоморфизмѣ западно - христіанскаго догматствованія, не
согласуется, какъ не разъ было показано православными бо-
гословами, съ совершенно ясными и опредѣленными Евангель-
скими текстами: даже для католиковъ онъ — „*revelatio imme-
diata, sed obscura*“. Но намъ важно вскрыть основной
мотивъ католической „догмы“, ея онтологическое существо,
что можетъ не совпадать съ историческими мотивами ея, хотя
и совпадаетъ.

„Духъ Святой вѣчно исходитъ изъ Отца и Сына, но какъ
бы изъ одного начала (*tamquam ex uno principio*), не изъ двухъ
началъ, также не двумя дуновеніями, но единымъ дуновеніемъ“
(*unica spiratione*. — D. 460; ср. 691, 1084). Духъ исходитъ изъ
того, въ чемъ Отецъ и Сынъ одно. — Примемъ и раз-
смотримъ католическій „догматъ“ въ этомъ измѣненномъ подъ
вліяніемъ грековъ видѣ (впервые на Ліонскомъ IV Соборѣ;
ср., впрочемъ, August. De Trinitate, V, 14, 15; XV, 26, 47),
предварительно, однако, замѣтивъ слѣдующее. — Если Духъ
Святой исходитъ изъ Отца и Сына, какъ изъ одного на-
чала, падаетъ все католическое обоснованіе *Filioque*, т. е. един-

ственная его опора — ибо прямо католическое учение нигдѣ въ Писаніи не высказано. Въ самомъ дѣлѣ, католическое богословіе признаетъ Духа Святого взаимною любовью Отца и Сына, „mutua caritas“. Духомъ Святымъ Отецъ любитъ Сына, а Сынъ любитъ Отца. Но единство (одно) Отца и Сына можетъ быть лишь безразличнымъ, непостаснымъ само по себѣ, такъ какъ иначе у Духа два начала. А если Духъ исходитъ изъ безразличнаго начала, Онъ не можетъ быть взаимною любовью Отца и Сына, содержать въ себѣ два направленія: отъ Отца къ Сыну и отъ Сына къ Отцу, какъвыми католическая мысль замѣняетъ единое, какъ бы круговое движеніе Духа отъ Отца чрезъ Сына къ Отцу. Тогда можетъ быть только абстрактная и абсолютно разъединенная съ Ипостасями Отца и Сына любовь, въ которой нѣтъ первичнаго дуновенія Отца и вторичнаго, отъ сынаго дуновенія Сына. Двоедиство Божественной Любви не объяснимо изъ безразличнаго единства; а изъ двухъ началъ не объяснимо Ея единство, такъ же какъ необъяснимо оно изъ начала разъединяющаго, т. е. изъ Сына. Даже если мы согласимся съ пониманіемъ взаимоотношенія Отца съ Сыномъ, какъ Знанія или Истинствованія, Любовь въ концепціи Filioque Знанію аналогизирована быть не можетъ. Въдѣ у Истинствованія или Знанія, какъ ипостасной дѣятельности Сына, одно начало — Отецъ, который есть Отецъ Истины, выше Истины и знаетъ или истинствуетъ чрезъ Сына, въ Сынѣ и въ качествѣ Сына. И Сынъ — Истины, получая начало отъ Отца, въ Себѣ Самомъ познаетъ Отца чрезъ саморазъединеніе и чрезъ саморазъединеніе же, какъ Жертвенную Смерть, въ Отца возвращается ¹⁾. А любовь, начавшись изъ безразличнаго единства Отца и Сына, не въ силахъ проникнуть въ ипостасное или личное бытіе каждаго изъ Нихъ, ограничена

¹⁾ Превосходно православное пониманіе Истины выражено въ одномъ латинскомъ отрывкѣ А. С. Хомякова (Сочин. т. II, изд. 4, М. 1900, стр. 513). — „Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeternae (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet se ut subjectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit ut cognitio imaginis in speculo... Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum“. Въ виду напоминающей лучшей святоотеческія опредѣленія ясности и значенія приводи-

„единством“: изъ него исходить и въ него возвращается, низводитъ Божественную Троицу до тварной четверицы. Эта трудность и всплываетъ въ католическомъ ученіи о взаимоотношеніяхъ (relationes) ипостасей. Сами католическіе богословы вынуждены признавать, что умозрѣніе приводитъ къ опредѣленію н а ч а л а Духа Святого, какъ начала безличнаго или неипостаснаго, и къ отрицанію „relationis oppositio“ между этимъ „началомъ“, съ одной стороны, и и п о с т а с я м и Отца и Сына, съ другой, хотя о н о противостоитъ Духу Святому. Но какимъ образомъ Ипостась или Лицо Святого Духа можетъ опредѣляться безличнымъ или неипостаснымъ началомъ, ибо и п о с т а с я м и Отца и Сына, какъ д в у м я началами, и п о с т а с я Духа не опредѣляется? Почему Духъ Святой — „persona procedens“? Далѣе, если даже пренебречь всѣми этими соображеніями, Духъ Святой теряетъ самостоятельное, т. е. именно и п о с т а с н о е значеніе, превращаясь въ простого посредника между Отцомъ и Сыномъ, ниспадая до чисто-служебной дѣятельности. Однако неправильно въ ученіи о Троицѣ отождествлять Истину и Знаніе только съ Сыномъ. Логосъ-Сынъ есть „Богъ И с т и н н ы й отъ Бога И с т и н н а г о“ и отличенъ отъ „Духа Истины, который отъ Отца исходить“. Не менѣе ошибочно считать Третью Ипостась Любовью. И Богъ Отецъ любитъ, и Богъ Сынъ любитъ жертвенно себя отдавая, какъ Духъ святой любитъ животворя. Знаніе и любовь ипостасными отличіями не являются, сами ипостасно различествуя. Аналогизировать же Божественную Любовь человѣческой, и притомъ еще себялюбію, какъ дѣлаетъ Августинъ и откуда проистекають богохульные умствованія о Божественномъ себялюбіи и Софіи, и совсѣмъ нечестиво (3; ср. Vatic. s 3, c. 1 — D. 1783: Богъ создалъ, тварь „не для достиженія ею Ег о с о в е р ш е н с т в а, но для явленія Своей Благости чрезъ дарованныя твари блага“.

маго текста позволяю дать его переводъ. — „Когда Первый Умъ полагаетъ Себя Самого, какъ объектъ, воистину именуется Онъ рождающимъ объектъ; и такъ вѣчно (отъ вѣка) рождается Сынъ. Когда же Умъ познаетъ этотъ объектъ, какъ Себя Самого, т. е. Себя, какъ субъекта и Сына, какъ объектъ, содѣлывается субъективация объекта и есть новое познаніе или Духъ Святой; и хотя оно не можетъ существовать безъ объекта, однако, оно, безъ сомнѣнія, происходитъ отъ единаго общаго источника, какъ познаніе образа въ зеркаль... Духъ Святой есть, такъ сказать, вѣнецъ, исполненіе и вѣчная печать познанія“.

Ср.: „Будьте совершенны, какъ совершененъ Отецъ вашъ Небесный“).

Такимъ образомъ утверждаемое католиками единство Отца и Сына, какъ начало Духа, оказывается недостаточнымъ. Поэтому они не могутъ окончательно отказаться отъ тайнаго пристрастія къ усмотрѣнію двуначальности Духа Святого, что и обнаруживается въ цѣпкой привязанности ихъ къ формулѣ Filioque. Не въ силу каприза и простой гордыни папа Евгений IV на Флорентійскомъ Соборѣ отвергъ „компромиссъ“ и потребовалъ отъ грековъ безоговорочнаго принятія латинской формулы. Съ другой стороны, раскрыть свою формулу католики не могутъ, такъ какъ ученіе объ исхожденіи единаго и единящаго Духа изъ двухъ началъ очевидно нелѣпо и противорѣчиво. Духъ Святой — та же и вся возсоединяющаяся въ Ипостаси Его Сущность, которая разъединяется въ Ипостаси Сына и первоедина въ Ипостаси Отца.

Но что же это, все-таки, за единство Отца и Сына? Въ чемъ Отецъ и Сынъ — одно? Они, конечно, — одно въ качествѣ Единой Божьей Сущности. Но, какъ Сущность, они — одно и съ Духомъ Святымъ. Если таковъ смыслъ Filioque, надо исповѣдовать „Духа Святого, отъ Отца, Сына и Себя Самого исходящаго“. Очевидно, что подобное утвержденіе и нелѣпо и нечестиво. Тогда нужно, оставаясь послѣдовательнымъ, утверждать, что и Сынъ рождается отъ Духа Святого и Себя Самого, а это равнозначно модализму и даже отрицанію всей догмы Троичности, уже не только „ad extra“, но и „ad intra“ (ср. социніанство и антитринитаріевъ вообще). Какъ Ипостаси, Сынъ и Духъ Святой опредѣляются не отношеніемъ Ихъ къ сущности Отца, ибо у Отца нѣтъ о с о б о й сущности, а всѣ Ипостаси: и Отецъ, и Сынъ, и Духъ, е д и н о с у щ н ы; но опредѣляются Онѣ отношеніемъ Ихъ къ Ипостаси Отца. Отцы Никейскаго Собора, устанавливая исповѣданіе вѣры еще въ ту пору, когда понятіе „ипостаси“ не было окончательно уяснено и сливалось съ понятіемъ „сущности“ (ουσία), и чувствуя необходимость возможно рѣзче отгородиться отъ аріанства, наряду съ „*ὁμοούσιος*“ включили въ Символь указаніе на рожденіе „изъ сущности Отца“. Это не было ошибочнымъ, поскольку подъ „*οὐσία*“ въ „*ὁμοούσιος*“ разумѣлась „сущность“, а подъ „*οὐσία*“ въ „*ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*“ —

еще не получившая богословскаго опредѣленія „ипостась“. Для отцовъ Собора „ἐκ τῆς οὐσίας“ было равнозначно — „ἐκ τῆς ὑποστάσεως“, чѣмъ и отрицалась арианская мысль о происхожденіи Сына „ἐξ οὐκ ὄντων“, „изъ не сущаго“. Но подъ словами „изъ сущности Отца“ могло разумѣться и нѣчто иное, именно — Тертулліановское представленіе о матеріальности и дѣлимости Божьей сущности, такъ что „часть“ (portio) ея удѣлялась Сыну; и при дальнѣйшемъ уточненіи понятій — послѣ каппадокійцевъ — обнаружилась полная недопустимость сосуществованія въ Символѣ „ἐκ τῆς οὐσίας“ съ „ὑποστάσις“: „усія“ перестала обозначать и „усію“ и „ипостась“. Съ другой стороны, слова „изъ сущности Отца“ оказались на дѣлѣ удобными именно для арианъ (оміусіанъ). Поэтому отцы I Константинопольскаго Собора (381), нисколько не повреждая смысла Никейскаго Символа, удалили изъ него по условіямъ развитія терминологіи ставшія неточными слова и дали ей окончательное выраженіе (3).

Такимъ образомъ предполагаемое въ Filioque единство Отца и Сына не можетъ быть ни самою Единою Божественною Сущностью ни частью Ея, обладаемою только Отцомъ и Сыномъ, ибо сущность Божья едина и недѣлима. Но тогда или Filioque не имѣетъ ровно никакого смысла, являясь чистѣйшимъ пустословіемъ, или оно предполагаетъ какое-то особое единство Отца съ Сыномъ, не сущностное и не ипостасное (въ смыслѣ „περικύρσις“ — „circumincessio“ или „circuminsessio“ Ипостасей). Тогда Отецъ и Сынъ вмѣстѣ обладаютъ чѣмъ-то такимъ, чего нѣтъ и не можетъ быть у Духа и изъ чего Духъ только получаетъ начало. Это „нѣчто“, во всякомъ случаѣ, не менѣе реально, чѣмъ Духъ Святой, и существуетъ не какъ Отецъ и не какъ Сынъ, а какъ „общее Отца и Сына“, не меньше, чѣмъ Духъ: иначе Духъ исходилъ бы „изъ не сущаго“ и оказался бы правъ Македоній, учившій о тварности Его. Во всякомъ случаѣ, Отецъ и Сынъ въ противостояніи Духу для латинянъ выше Духа; и догматическій домыселъ о Filioque оказывается хулою на Духа Святого, которая не прощается ни въ семь вѣкъ ни въ грядущемъ. А почему не прощается—уяснится изъ дальнѣйшаго. Не могу себѣ представить, какъ католики могутъ избѣжать этого вывода¹⁾.

1) Ссылка на непостижимость здѣсь неумѣстна, ибо передъ нами неслѣпое, противоразумное; тайна же Троицы не противоразумна, а

Вѣдь не появляется же въ Троицѣ „общее Отца и Сына“ только на моментъ исхожденія Духа, который всегда исходитъ и всегда противостоитъ другимъ Ипостасямъ. И „единство“ Отца и Сына не Отецъ просто и не Сынъ просто, и не сумма или „число“ Отца и Сына, но — нѣчто реальное. Есть ли оно „четвертая ипостась“, что, казалось бы, слѣдовало изъ ипостасности Духа, ипостасное или личное бытіе котораго должно опредѣляться ипостасью и не можетъ, какъ утверждаютъ сами католики, опредѣляться двумя ипостасями Отца и Сына? Католики говорятъ, что нѣтъ: Духъ получаетъ начало изъ единства Отца съ Сыномъ, которое не есть ипостась. Не будемъ оспаривать нелѣпость исхожденія Личности или Ипостаси изъ того, что безлично и безипостасно. — Единство Отца и Сына все же (ср. D. 431 сл.) учетверяетъ Троицу, если оно не есть и единство Ихъ съ Духомъ и всѣ три Ипостаси. Изъ Filioque необходимо слѣдуетъ, что есть въ Троицѣ нѣчто четвертое: если не Ипостаси, такъ Сущность, съ кою Отецъ и Сынъ связаны больше, чѣмъ Духъ. И мы видимъ, что католическіе богословы, ничто же сумняшеса, повторяютъ Никейскую формулу „изъ сущности“ (но уже не въ Никейскомъ смыслѣ, не равнозначно „ипостаси“) и готовы говорить объ исхожденіи Духа изъ сущности Отца и Сына ¹⁾. Они раздѣляютъ „сущность“ и „ипостаси“²⁾, чѣмъ опредѣлено все ихъ богословствованіе (3), разъединяютъ Бога, дѣлая Его четверицею — внося въ Него категорію тварности (антропоморфизируя) и принижая Духа Святого, уподобляя Его твари (ср. S. Basilii ep. VIII, 10), ревнуя еретику Македонію. Они даже разъединяютъ Бога и Христа Богочеловѣка, благодаря чему (5) происходитъ отпаденіе Человѣка отъ Бога. (Ср. Billot, De Deo uno et trino; Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige).

Само собой разумѣется, мы не утверждаемъ, что католики сознательно (3) произносятъ хулу на Духа Святого. — Безсо-
сверхразумна. Въ ней мы утверждаемъ сверхразумное и его
пріемлемость.

¹⁾ Духъ Св. — „essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio“ (D. 691). „Solus Pater de substantia sua genuit Filium“ (D. 703).

²⁾ Связь этого съ Filioque отмѣчена Евгениемъ IV (D. 704): „Pater et Filius non duo principia Spiritus S., sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturae, sed unum principium“.

знательно принижая Духа своимъ Filioque, они вмѣстѣ съ Православною Церковью исповѣдуютъ (пытаются исповѣдывать) полное равенство Ипостасей, которыя „coaeternae et coaequales“ (Athanasianum), и „сослави́мость“ и „сопокланяемость“ Духа со Отцомъ и Сыномъ. Однако, остается не только внутреннее противорѣчіе догмы — неполное исповѣданіе полноты —, а и нѣкоторое реальное приниженіе Духа, которое безъ послѣдствій остаться не можетъ. Оно, понятно, сказывается тѣмъ губительнѣе, чѣмъ догматически католикъ просвѣщеннѣе. Естественный порядокъ религіознаго развитія извращается — догматическое усовершеніе становится „усовершеніемъ въ погибель“. Поэтому наиболѣе еретической и вредоносною частью католичества является какъ разъ католическій клиръ, руководящая іерархія, ослѣпившіе себя вожди слѣпыхъ. Простой, необразованный католикъ, который не разбирается въ приемлемой имъ наивною вѣрою догмѣ и не углубляется въ нее, ближе къ истинѣ и свободнѣе (2), чѣмъ образованный догматически клирикъ; простой не мудрствующій лукаво (а иначе въ католичествѣ мудрствовать нельзя — ср. 3) клирикъ ближе къ ней и свободнѣе, чѣмъ ученый теологъ. Прирожденный католикъ въ христіанской вѣрѣ своей совершеннѣе, чѣмъ „униатъ“, хотя бы онъ и называлъ себя „католикомъ восточнаго обряда“ (2). Вѣдь униатъ долженъ былъ, вступая въ католическую церковь, и сповѣдать Filioque, т. е. въ той либо иной мѣрѣ его опознать и отречься отъ истины, которая природному католику въ чистотѣ своей совсѣмъ не была вѣдома. И мы, дѣйствительно, видимъ, что худшія черты католичества — агрессивность, уклонъ къ насиліямъ, неразборчивость въ средствахъ вплоть до лицемѣрія („католикъ восточнаго обряда“ исповѣдуетъ Символь Вѣры съ Filioque, а на литургіи слышитъ и читаетъ его безъ Filioque) и обмана — ярче всего обнаруживаются именно въ униатствѣ.

5

Вся вредоносность Filioque обнаруживается лишь при ясномъ пониманіи цѣлостности религіи и жизненности догмы (2). И понятно, что самому сводящему догматъ къ формулѣ и отдѣляющему вѣру отъ дѣлъ католичеству эта вредоносность въ полной мѣрѣ не очевидна. Догма обладаетъ значеніемъ не только

въ порядкѣ Божественномъ или абсолютномъ, но и въ порядкѣ „икономическомъ“ (домостроительномъ). Это (3) не значитъ, что правы савеллиане и современные протестанты, усматривающіе смыслъ ученія о Троицѣ только въ порядкѣ Божьяго „домостроительства“. Но это значитъ, что мы отрицаемъ католическій уклонъ къ ограниченію Богооткровенной догмы только Божественнымъ бытіемъ и... абстрактнымъ мышленіемъ католическаго богослова. Не безразлично, принимаемъ или отвергаемъ мы Filioque; не безразлично не потому, что человекъ долженъ произнести какую то формулу, а потому, что ошибка въ догмѣ есть ошибка во всей жизни, а ересь есть беззаконіе или грѣхъ (2). Какъ уже указано (3), католическое различіе между постижимомъ до нѣкоторой степени въ „естественномъ“ порядкѣ „природою“ Божества и абсолютно-непостижимомъ Троичностью Ипостасей необосновано и внутренне-противорѣчиво, коренясь (4) въ еретическомъ Filioque. Сами католики дѣлаютъ исключеніе для Второй Ипостаси, которая одна только изъ трехъ воплощается. И вопреки себѣ самими они вынуждены утверждать значеніе Троицы для христіанской жизни, особенно когда имъ приходится опровергать упреки въ „этической бесплодности“ этой догмы¹⁾.

Явленіе Духа Святого въ мірѣ (ср. 3) стоитъ въ связи съ воплощеніемъ и смертью Іисуса Христа. — „Я истину говорю вамъ: лучше для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо если Я не пойду Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ“ (Іо. XVI, 7). Такимъ образомъ ипостасно-икономическая дѣятельность Сына какъ бы восполняется таковою же дѣятельностью Духа Святого, и обратно. — Духъ „прославить Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ

¹⁾ Выдающійся догматикъ В. Bartmann (Grundriss der Dogmatik, Herder, Freiburg i. Br., 1923 S. 115-116) указываетъ на католическія литургію, молитвы, на крестное знаменіе, какъ символы Троицы. „Aber, продолжаетъ онъ, wir sind weit entfernt, uns mit diesem äusserlichen Gebrauch zu begnügen, wenn wir die drei allerheiligen Namen nennen, dann lebt in unserm Innern alles auf, was wir jedem von ihnen verdanken. Dem Allmächtigen Vater die Erschaffung der Welt und unser eigenes Dasein, dem geborenen Sohne die Erlösung der Menschheit und unsre eigene Erlösung; dem Heiligen Geiste die Heiligung der unheiligen Welt und unsre eigene Heiligung. Diese heilsökonomische Trinität (какое значеніе можетъ имѣть эта Троица, если по словамъ Аквината, De verit. VII, 3, „appropriare nihil est

вамъ. Все, что имѣеть Отець есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ... (ib. 14 сл.). Духъ Святой „напоминаетъ“ (а не есть ли полнота воспоминанія, „вѣчная память“, — воскресеніе?) о томъ, что сказалъ Сынъ (Io. XIV, 26), и „свидѣтельствуемъ“ о Немъ (ib. XV, 26). Онъ „обличаетъ“ міръ о „грѣхѣ“ невѣрія въ Сына, о правдѣ — о правдѣ, что Я иду къ Отцу Моему и уже не увидите Меня“ — и о „судѣ“ — объ осужденіи князя міра сего (ib. XVI, 8-11; ср. I Io.). Духомъ Святымъ, слѣдующему ученію Христа Іисуса, взываемъ мы: „Авва Отче“. Духъ не повторяетъ, а исполняетъ и осуществляетъ дѣятельность Сына: такъ, что безъ Него нѣтъ дѣятельности Сына и — безъ дѣятельности Сына нѣтъ Его дѣятельности. Если Сынъ — истина, Духъ Святой — Духъ истины (Io. XV, 26), „наставляющій на всякую истину“ (XII, 13) и сохраняющій ее (3, 4). Если Сынъ — страданіе, Духъ — утѣшеніе. Сынъ — Жизнь, жертвенно вплоть до смерти себя отдающая, Духъ Животворящій — Жизнь, возстающая изъ смерти и потому „Жизни Податель“ и „Безсмертный“. Дѣятельность Духа — усовершеніе, „исполненіе“ (вся исполняя), сохраненіе и освященіе (ср. D. 697, 799, 930, 1781). И все существуетъ Духомъ Святымъ, который есть „сокровище благихъ“, чрезъ Сына. Поэтому усовершеніе Христа, какъ челоуѣка Іисуса (мы не раздѣляемъ здѣсь Божества и челоуѣчества во Христѣ, такъ какъ усовершеніе Духомъ Христа-челоуѣка, есть и отношеніе Духа ко Христу-Логосу въ таинственномъ бытіи Троицы), связано съ сошествіемъ на Него Духа Святого, который ведетъ Его въ пустыню и благодатствуетъ на служеніе челоуѣчеству. Поэтому же и само чудесное рожденіе Іисуса отъ Дѣвы Маріи возможно только оттого, что Она усовершенена

aliud, quam commune trahere ad proprium?“), wie sie die neutestamentliche Offenbarung auf jeder Seite predigt oder voraussetzt, ist auch dem schlichten Christen geläufig als die Grundlage seines Christenstandes. Höhern und tiefern Geistern ist aber ein Lebenswert zugänglich, der aus der Betrachtung der immanenten Trinität fließt. Die Gnadenlehre erklärt uns, das des Christen Gnadenleben ein Abbild des dreieinigem Gotteslebens sei, weil (!) eine „Teilnahme an der göttlichen Natur“, in welcher sich jenes göttliche Leben abspielt“. И Бартманъ ссылается на католическую мистику, въ частности — на „рожденіе Бога въ нашей душѣ“ (которое, замѣтимъ, слишкомъ часто понимается пантеистически) и мистическую любовь (въ католицизмѣ не чуждую прелести — 4).

за грани естества, „исполнена“ Духомъ Святымъ и „Рождаемое“ Ею — свято.

Въ Filioque Духъ Святой умалается, что необходимо обнаруживается и въ порядкѣ домостроительства Божьяго. — Если и Сынъ даетъ начало Духу, Сынъ не только себя разъединяетъ, т. е. жертвенно отдаетъ, но и воссоединяетъ (въдъ начало воссоединенія тогда есть и Сынъ), т. е. и самоутверждается, что является гордынею. Если Духъ, какъ низшій Сына, безсилень всецѣло обожить челоѳчество Сына (одинъ или съ Отцомъ), Сынъ самъ себя обожаетъ, что опять-таки есть гордыня, уже и челоѳческая. Обоженіе Христомъ Своего челоѳчества необходимо должно быть самообоженіемъ челоѳчества, обосновывающимъ челоѳческую гордыню; и „викарій“ такого Христа—гордецъ, опредѣляющій себя своимъ первороднымъ грѣхомъ, соблазненный діаволомъ, который отъ своего говорить и не стоитъ въ Истинѣ.

Умаленный домыслемъ о Filioque Духъ Святой не можетъ совершить, „исполнить“, освятить челоѳчество Христа до совершенства, полноты и святости Его Божественности (потому католичество и отдѣляетъ Ее отъ Ипостасей), какъ не можетъ Онъ всецѣло усовершенить и челоѳчество Богоматери (откуда проистекаетъ потребность въ „догматѣ“ Непорочнаго Зачатія и въ культѣ Тѣла Иисусова). Такимъ образомъ Божественность и челоѳчество во Христѣ неизбѣжно раздѣляются (3). — Христось - Челоѳкъ уже никакъ не можетъ вмѣстить полноту Христа - Бога, быть равнымъ Богу не хищеніемъ, а Приснодѣва не можетъ вмѣстить Невмѣстимаго. Челоѳчество Христа оказывается не вознесеннымъ на высоту Его Божественности, одесную Отца, и отдѣлено отъ Него непреодолимою преградою. Не „обитаетъ“ тогда во Христѣ „вся полнота Божества тѣлесно“, т. е. и тварно. Божество и челоѳчество во Христѣ оказываются несліянными и раздѣльными, хотя бы на словахъ исповѣдывалось, что единство ихъ существуетъ. Иначе говоря, надо отвергнуть христіанскую догму о единой Личности или Ипостаси Христа Иисуса.

Католичество различаетъ ипостасную „*incarnatio passiva*“, осуществляемую только Логосомъ и „*incarnatio activa*“, которая признается актомъ всей единой Божественной сущности (ср. S. Cyrilli Alexandr. Adv. Nestorium V,6) — „In-

carnationem... Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis" (Conc. Tolet. XI, D. 284 — „inseparabilia“, конечно, но не „indistincta“. Слова Иоанна Дамаскина имѣютъ совершенно иной смыслъ, De duabus voluntatibus in Christo 27; ср. также S. Athanasii ad Serapionem, ср. I, 20). Это различіе (раздѣленіе), на первый взглядъ могущее ослабить нечестивыя слѣдствія Filioque (Божья сущность усвершеняетъ чловѣка Иисуса и Марію, какъ единая), на дѣлѣ лишь повторяетъ Filioque, превращая Троицу въ четверицу, и само раздѣляетъ во Христѣ Бога и Чловѣка¹⁾. По католическому представленію Логосъ какъ бы внѣшне распростираетъ Свою Ипостась на чловѣческое естество, какъ бы внѣшне объемлетъ его Ею. Поэтому истиннаго взаимосрастворенія (*μίξις, κράσις, συνκράσις*) и, слѣдовательно, совершеннаго единства (*ἐνωσις*), которое „не только охраняетъ несліянными сходящіяся естества, но и не допускаетъ раздѣленія“ (Триа Сар. с. 4 — D. 216), не получается. Для католиковъ Христосъ Богъ и Чловѣкъ, а не Богочловѣкъ, и потому, какъ единый, — или Богъ или Чловѣкъ. Склонный къ статическому пониманію Троицы (*circuminsessio* — 3), католицизмъ не ставитъ Боговоплощенія въ связь съ созданіемъ чловѣческой природы изъ ничто, съ ея ничтожностью въ себѣ самой и съ обѣтованіемъ ея обоженія, которое въ силу именно ничтожества твари никакъ не можетъ быть предложеномъ (*μεταβολή*) твари въ Божество, соединенной съ Божествомъ непреложно. Естественно, что въ католичествѣ Богочловѣченіе оказывается обусловленнымъ грѣхопаденіемъ и только грѣхопаденіемъ, а Иисусъ Христосъ Первороденнымъ всей твари не въ истинномъ, но только въ метафорическомъ смыслѣ. Во имя „и“ (*et* — Filioque) отрицается „черезъ“ (*δια τοῦ υιοῦ, per Filium*).

¹⁾ Это сказывается въ своеобразной акцентуаціи вселенскихъ опредѣленій. Ср. знаменитое посланіе Льва Великаго (D. 143 сл.) и анаеетисмы Кирилла (ос. 3, 4, 11 и 12 — D. 115 сл.), а также „Триа Саритала“, особ. с. 3, 10 (D. 215 сл., 222). Еще характернѣе посланіе Григорія Великаго Евлогію Александрійскому (D. 348) и Conc. Tolet. XI (D. 285). Ср. Lateran. IV (D. 429). Употребляемая въ упоминаемыхъ латинскихъ текстахъ выраженія допустимы при условіи правильнаго ихъ пониманія, но съ этимъ правильнымъ пониманіемъ несогласуемы католическія ученія о „*communicatio idiomatum*“ и почитаніи Тѣла Иисусова.

Католическая догматика раздѣляетъ во Христвѣ Бога и Человѣка, отвергая во Христвѣ чисто-человѣческую дѣятельность и различая въ Немъ дѣятельности: 1) Божественную, 2) Бого-человѣческую (субъектъ обѣихъ „вся Троица“, а не Логосъ) и 3) „смѣшанную“, когда Ипостась Логоса пользуется человѣческимъ естествомъ, какъ соединеннымъ съ Нею орудіемъ, „*instrumentum coniunctum*“ (ср. еще *Sum. theol. III, 2, 2 ad 2*). Это уже кощунственное „анатомирование“ Христа, приносящее свои плоды въ утвержденіи, что Иисусъ - Человѣкъ не могъ грѣшить въ силу „*unio hypostatica*“. — Онъ не могъ грѣшить потому, что субъектомъ человѣческой Его воли является Логосъ, который освобождаетъ Его отъ грѣха и „внутренняго“ искушенія (въ пустынь было, оказывается, „внѣшнее“ — ужъ не поучительное ли представленіе?), т. е. — этотъ выводъ неизбѣженъ — лишаетъ человѣческую природу Христа свободы. Отсюда слѣдуетъ, что Христосъ Иисусъ, какъ и всѣ люди, предопредѣленъ (ср. 2, — Христосъ „*praedestinitus esse credendus est*“, D. 285) и что моноелитство одного изъ „викаріевъ Христа“ папы Гонорія не было явленіемъ случайнымъ (ср. еще *Philippus Bonaе Spei, Hugo a S. Victore*). Съ православной же точки зрѣнія, догма ипостаснаго единства во Христвѣ двухъ естествъ дѣлаетъ невозможною, нехристианскою и ошибочною самое постановку вопроса въ смыслѣ обусловленности человѣческой природы ипостаснымъ единствомъ, Ипостасью или Богомъ.

Если мы попытаемся осмыслить непосредственныя наши впечатлѣнія отъ католическихъ высказываній объ Иисусѣ Христвѣ, католическаго культа и католической „иконописи“, мы вынуждены будемъ отмѣтить, что Иисусъ Христосъ „очеловѣчивается“ до утраты Своей Божественности, а утратившее Божественность человѣчество Его объявляется Божествомъ, т. е. поклоненіе Христу превращается въ самопоклоненіе. — Католическій мистикъ считаетъ терніи вѣнца Христова, капли пролитой Иисусомъ крови. Онъ „входитъ“ въ рану на Его Тѣлѣ. Монахиня ощущаетъ „поцѣлуй“ (даже не лобзаніе) Христа, видитъ Его до пояса, въ видѣніи рождаетъ младенца Иисуса. Славословія Христа не „пѣснопѣніями“, но „аріями“ и современною музыкою вообще (во

время богослужения исполняется даже „Сельская честь“ Масканы!), католическая церковь в „иконописи“ своей стремится к реализму: ея „иконопись“ становится современными живописью (также и в смыслъ „скорописи“) и скульптурой. Неужели Богочеловѣкъ этотъ нагой атлетъ въ „Страшномъ Судѣ“? И пречистое ли тѣло Божьей Матери, нынѣ покрытое голубою одеждою, написалъ Микель Анджело нагимъ? Какъ, вопреки законамъ естества, эти фигуры держатся на облакахъ? Можетъ ли быть и Богомъ Христось Содомы? Не вѣрится, что „взлетѣвшій на воздухъ“ Христось Рафаэля дѣйствительно преобразается. Не узнаемъ лика Христова в опухшемъ и посинѣвшемъ отъ ударовъ и мукъ лицѣ распятаго на картинѣ Грюневальда. Не могутъ быть руками Христа эти ужасныя руки со скрюченными отъ боли пальцами. И не Богочеловѣческая тайна въ пылающихъ краскахъ Грюневальдовскаго Распятія, а тайна оккультизма... Прекрасная молодая дѣвушка съ наивными, можетъ быть — самую чуточку нарочно наивными глазами, съ младенцемъ на рукахъ (а глазамъ младенца уже и прямо не вѣрится) идетъ навстрѣчу — благоговѣйному ли? — зрителю, стоящему со стороны папы. Она идетъ по облакамъ, въ которыхъ тонетъ грузноватая, но кокетливо опустившая глаза св. Варвара. А папа Сикстъ, почтенный, хотя и не аскетическаго вида старецъ, уже озабоченно показываетъ Мадоннѣ, куда прежде всего надо нести Ея Младенца Иисуса, — къ монахинямъ-заказчицамъ картины, оплатившимъ трудъ художника.

По учению Церкви надлежитъ единое поклоненіе (*προσκύνησις, λατρεία*) единому Иисусу Христу, чѣмъ отвергаются и евѣанское поклоненіе только Христу Богу и два вида поклоненія (Богу и Человѣку), вытекающіе изъ несторіанства (D. 120, 221). Формально этого требованія католичество какъ будто не нарушаетъ. И тѣмъ не менѣе оно нарушаетъ его, проводя различіе между поклоненіемъ Божеству Христову, почитаемому „in se et propter se“ (что связано съ различіемъ Божественности „ad intra“ и „ad extra“, откуда беретъ начало безличный монотеизмъ) и поклоненіемъ человѣчеству Христа, почитаемому „in se, sed non propter se“. Благодаря такому раздѣленію, не устраняемому напоминаніями объ „unio hypostatica“, выдѣляется особый видъ „латріи“ (не „дуліи“, допустимой и по отношенію къ святымъ) — почитаніе ч е л о в ѣ ч е с к а г о

тѣла Христова. И въ силу раздѣленія въ Христѣ Божественнаго и тварно-человѣческаго культъ Тѣла Иисусова неизбежно превращается въ поклоненіе (латрію) самой тварности, т. е. въ самопоклоненіе, — выводъ, сдѣланный католиками и необходимый, несмотря на словесныя осужденія его (D. 1561, 1563, ср. 4,5). Догматически путемъ разнаго рода субтильныхъ различій отъ этого вывода, пожалуй, уклониться можно, хотя только на словахъ, ибо онъ неразрывно связанъ съ Filioque. Но по существу и практически онъ неизбеженъ. И онъ становится очевиднымъ, когда поклоненіе Тѣлу Иисусову обращается въ поклоненіе конкретнымъ Его „манifestаціямъ“ — въ культъ „Святѣйшаго Сердца“. Дѣло не въ томъ, что на почвѣ культа Сердца Иисусова легко появляются „прелестъ“ и эротическая скверна (3), а въ томъ, что ихъ появленіе неизбежно и лежитъ въ самомъ существѣ культа, какъ поклоненія чисто чело в ѣ ч е с к о м у. Лучше уже несторіанство, изъ котораго вытекаетъ лишь „дулія“ чело в ѣ ч е с к о м у, а не „латрія“. Впрочемъ, въ концѣ концовъ несторіанская „дулія“ и католическая „латрія“ приводятъ къ одному и тому же.

Но, выдвигая поклоненіе чело в ѣ ч е с к о м у Тѣлу Иисуса, католичество отъединяетъ его не только отъ Божественности, а и отъ самого чело в ѣ ч е с т в а. Чело в ѣ ч е с т в о Иисуса Христа становится, какъ попутно уже указано выше, особымъ „привилегированнымъ“ чело в ѣ ч е с т в о м ъ. Христось Иисусъ не Первороденный всей твари, не истинный Небесный Адамъ, — развѣ въ переносномъ смыслѣ слова, и мы съ Нимъ разъединены. Такъ получаетъ осуществленіе другая тенденція Filioque (4) — тенденція къ разъятію Божественности и Богочеловѣка. Ибо Христось — единый Богочеловѣкъ; и, если отъединено отъ Бога Его чело в ѣ ч е с т в о, отъединенъ отъ Бога весь Онъ. Въ данной связи весьма показательна католическая теорія евхаристіи.

Къ сожалѣнію, съ половины XIII в. и православные богословы, недостаточно осмотрительные въ своей терминологіи, начинаютъ пользоваться латинскимъ понятіемъ „пресуществленіе“ (transsubstantiatio — μεταβολωσις), хотя даже сами латиняне до сихъ поръ считаютъ нужнымъ оговаривать свое новшество (напр., — „quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantionem appellat“, Trident., D 884; ср. D. 877). Въ послѣднее время православные — не безъ

вліянія католицизма — дѣлають это все чаще и даже повторяють метафизически нелѣпья разсужденія о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи при сохраненіи „акциденцій“ (вида) хлѣба и вина происходитъ замѣна ихъ „субстанцій“ „субстанціей“ тѣла и крови Христовыхъ. Такимъ образомъ приходится предполагать уничтоженіе (annihilatio) с у б с т а н ц і и хлѣба и вина (D. 884), чѣмъ она уже уравнивается съ субстанціей тѣла и крови Господа. Съ другой стороны, въ виду того, что „акциденцій“ признаются пребывающими (accidentia remanent), онѣ превращаются въ субстанцію, навсегда отдѣленную отъ Тѣла Господняго, самобытную, что есть обоженіе чистой тварности и первородный грѣхъ (ср. 3). Между тѣмъ нѣтъ никакой надобности прибѣгать къ весьма сомнительнымъ терминамъ, „субстанцій“ и „акциденціямъ“, и выдвигать нелѣпья метафизическія гипотезы. — У насъ для обозначенія совершающагося есть термины ап. Павла — „общеніе“ (κοινωνία) — и святыхъ отцовъ — „преложеніе“ (μεταβολή), также — (μεταποιησις, μεταβούθησις, μεταθεσις). — Хлѣбъ и вино, не переставая быть хлѣбомъ и виномъ, „прелагаются“ въ истинное тѣло и истинную кровь Христовы. Этимъ утверждается не Лютеровская „impanatio“, въ которой хлѣбъ и вино просто сосуществуютъ съ Тѣломъ и Кровью и которая представляетъ собою лишь вариантъ католической теоріи, — но истинное и всецѣлое превращеніе или претвореніе (metapoiesis, conversio) хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь, такъ что не остаются не превращенными ни „субстанція“ ни „акциденція“, хотя всецѣлость хлѣба и вина, будучи освящена (святые отцы пользуются терминомъ τασθενη θαι) и преложена, остается и собою, не погибаетъ. Дѣло Христово — не замѣна одного міра другимъ, не уничтоженіе міра и не отборъ отъ него какой-то части (напримѣръ — „духовнаго“ бытія, какъ думали гностики), а — преображеніе и освященіе міра, исполненіе и обоженіе его. Христосъ выше смерти и гибели, и потому умирающее въ Немъ воскресаетъ, т. е. и не умираетъ. Въ Немъ изъ удаленности отъ Бога и разъединенности съ Богомъ мы возносимся въ нераздѣльное единство съ Богомъ, въ Богочеловѣческое Бытіе, которое есть Полнота Бога Всеблагаго, „дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ (Фил. II, 10).

Въ таинствѣ евхаристіи во временно-пространственномъ человѣчествѣ осуществляется единосуціе его по человѣчеству

со Христомъ, по Божеству единосущнымъ съ Богомъ (Тria Сар. 8 — D. 220; Chalced. IV 451 — D. 148), но осуществляется такъ, что все прелагаемое въ Тѣло Иисуса, всецѣло превращаясь въ это Тѣло, не перестаетъ быть и собою. А чрезъ челоѳчество въ Челоѳка Христа прелагается и весь мѣръ. Католики же, раздѣляя „субстанцію“ и „акциденціи“, дѣлаютъ „акцидентальное“ бытіе челоѳка „субстанціальнымъ“, самобытнымъ и абсолютно разъединеннымъ съ „субстанціей“ Тѣла Христова. Во Христѣ челоѳчество и мѣръ становятся одною безразличною сущностью, въ которой остается все многообразіе тварнаго. И это тварное многообразіе приходится или вопреки дѣйствительности отрицать, признавая его иллюзіей, только временнымъ, преходящимъ бытіемъ (что есть отрицаніе Боговоплощенія), или, противопоставляя Христу Челоѳку, дуалистически обожать. Отсюда въ развитіи западнохристіанской культуры неизбѣжность релятивизма, который можно преодолѣть лишь въ истинномъ единствѣ, во всеединствѣ со Христомъ и въ истинномъ Богочелоѳствѣ, — отрицаніе абсолютнаго смысла жизни, признаваемой временною юдолью испытаній, разочарованіе въ ней и сосредоточеніе на чисто-эмпирическихъ задачахъ. Отсюда, во вторыхъ, — односторонности спиритуализма, стремленіе къ абсолютно-иному, „духовному“ или „безсознательному“ бытію, либо небытію. Отсюда же, наконецъ, и абсолютированіе эмпирическаго — идеалы прогресса, соціалистическаго рая и т. п.

Таинство евхаристіи есть Боговоплощеніе Христа, совершающееся чрезъ преложеніе Имъ въ Себя всей тварности міра. И совершаетъ это таинство „архіерей“ Иисусъ Христосъ чрезъ Церковь Свою, а въ Церкви чрезъ благодатно-преемственно связаннаго съ Нимъ іерея. Когда совершается евхаристія, она не обходимо совершается чрезъ Церковь, чрезъ іерея и чрезъ устанавливаемыя Церковью слова и обряды. Но отношенія между Иисусомъ Христомъ, Церковью, іереемъ, литургическимъ чиномъ и таинствомъ, нельзя мыслить по типу отношенія причиннаго. Ибо мы не раздѣляемъ участника Тѣлу Христову и Тѣла Христова, хотя и различаемъ ихъ, и не раздѣляемъ Челоѳчества и Божества во Христѣ. А только въ томъ случаѣ можно говорить о причинной (или какой-нибудь иной виѳшней) связи, если есть подобное раздѣленіе. Равнымъ образомъ, не разъединяя Отца и Сына съ Духомъ

Святымъ, мы не должны говорить объ особомъ отъединенномъ отъ матеріальнаго и плотскаго „духовномъ бытіи“ — о бытіи абстрактномъ, отвлеченномъ. Поэтому никогда мы не скажемъ, что іерей или произносимыя имъ слова являются причиною таинства, совершаютъ таинство или даже только обуславливаютъ его. — Церковь, іерей „совершаютъ“ таинство не какъ сотрудники или соучастники, но — какъ само Тѣло Христово въ мѣру ихъ предложенія въ Него. Напротивъ, стремленіе католичества раздѣлять Бога и Человѣка во Христѣ, Богочеловѣка Христа и человѣчество (міръ) приводитъ къ рѣзкому разъединенію сферъ бытія и къ пониманію таинства евхаристіи (а за нимъ и другихъ таинствъ) въ категоріи причинности. А это превращаетъ теургическую дѣятельность Церкви въ магію и католическаго священника дѣлаетъ изъ служителя совершителемъ таинства.

По опредѣленію „Римскаго Катихизиса“, таинство „*rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet*“. И вполне понятно, что наряду къ утвержденіемъ Іисуса Христа, какъ перваго и главнаго совершителя таинства (*minister primarius, principalis*), католическая догматика считаетъ совершителемъ (*m. secundarius, instrumentalis*) и священника, наставляя на совершеніи таинства „*ex opere operato*“¹⁾. Поэтому нѣтъ ничего неожиданнаго, въ томъ, что католики донинѣ

¹⁾ D. 851. Ср. осужденіе утверждающихъ (Bay), что „*peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo*...“, D. 1058. Чрезвычайно осторожно формулировано „*opus operantis*“ (D. 854): „*Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem (!) faciendi quod facit Ecclesia: A. S.*“ Ср. D. 1318: недействительно таинство „*ministri*“, который, совершая его, „*intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facit Ecclesia*“. Ср. D. „95: „...*Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum*“. Такимъ образомъ, по этой буллѣ Евгенія IV, Христось можетъ, какъ будто, и отсутствовать. — Ложность католическаго взгляда не въ томъ, что въ совершающемся таинствѣ необходимы указываемые моменты, а въ томъ, что эти моменты превращаются въ условія и сопричины таинства. Таинство, разъ оно совершается, необходимо совершается чрезъ священника, но оны не причина и не условіе совершенія таинства, подъ человѣчскія категоріи не подводиماго.

пользуются чудовищнымъ терминомъ— „*conficere corpus Christi*“, т. е. дѣлать, создавать Тѣло Христово. Разумѣется, никто не станетъ обвинять ихъ въ сознательномъ исповѣданіи „магической теоріи“. Но бесполезно оспаривать, что рационалистическая (т. е. разъединяющая) природа католицизма неизбѣжно къ магизму приводитъ. Магизмъ же отъединяетъ „служителя“ и отъ самого таинства и отъ тѣхъ, „для“ кого онъ служить. Поэтому тѣлодвиженія католическаго священника измѣрены и размѣрены, ритуально-скованы, механичны. Поэтому онъ произноситъ слова молитвы всегда точно, но монотонно, торопливо, почти равнодушно — какъ слова заклинанія. Поэтому неважно, понятны ли его слова и дѣйствія мірянамъ и... даже ему самому. Но зато, напримѣръ, важно, чтобы вино, употребляемое для евхаристіи, не было нагрѣто болѣе, чѣмъ до 65 %, и — въ случаѣ смѣшенія со спиртомъ — не содержало его болѣе, чѣмъ 1 часть на 12 (D. 1937 сл.).

6

Въ таинствѣ евхаристіи вся матеріальность или тварность міра предлагается въ истинное Тѣло Христово, и Оно предлагаетъ въ себя тѣлесность истинно пріемлющихъ Его людей. Мы пріемлемъ Его, по слову Іоанна Дамаскина, какъ уголь пламенный, сожигающій наши грѣхи и озаряющій Божественнымъ огнемъ наши сердца, воспламеняемъ и о б о ж а е м с я. Ибо Тѣло Христа нераздѣльно-несліянно, непрелагаемо, но истинно соединено съ Его Божественностью, и одинъ Христосъ есть и вся Божественность Его и все Тѣло Его: Онъ изливаетъ всю полноту Божества въ Свою тѣлесность, возникающую изъ ничто и цѣликомъ отдающую себя Ему, т. е. возвращающуюся въ ничто (5). Въ евхаристіи такимъ образомъ раскрывается тайна Боговочеловѣченія, тайна спасенія и обоженія рода человѣческаго и всего тварнаго міра (почему въ евхаристіи и берется хлѣбъ квасной — *artos* —, а не опрѣснокъ. Для правильнаго пониманія этой тайны, которое никогда не бываетъ совершеннымъ, и для истиннаго причастія нашего ей, т. е. и для соучастія въ раскрытіи и осуществленіи ея въ насъ и чрезъ насъ въ мірѣ, необходима неповрежденная вѣра. Католическая же вѣра, какъ мы видѣли, повреждена человѣческими домыслами. — Разъединяя „сущность“ и „ипостаси“, она разъеди-

няеть во Христѣ Бога и Человѣка (4,5). Въ пониманіи Бого-человѣчества она по существу не подѣмлется надъ утвержденіемъ с о с у щ е с т в о в а н і я (*συνάρτησις*) во Христѣ Божества и человѣчества, ибо — пренебрегаетъ „движеніемъ“ (*περιχώρησις*), какъ моментомъ самой Божественности, и хочетъ сохранить, т. е. понять въ смыслѣ абсолютнаго бытія самое тварность. А единство твари съ Богомъ, какъ полное единство, возможно лишь потому, что тварь возникла волею Божьею изъ н и ч т о, въ самой себѣ не есть и можетъ чрезъ совершенное осознаніе своего ничтожества — чрезъ истинную смерть и самоуничтоженіе во Христѣ — стать Богомъ, какъ Богъ Логось, „истощивъ“ или „опустошивъ“ Себя, сталъ и ею. Характерно, что гибель міра понимается въ католичествѣ, какъ гибель этого міра, но не міра вообще, т. е. какъ измѣненіе: понятіе гибели міра, абсолютной смерти исчезаетъ (*Summa Theol. I, 104,4*).

Христось возглавляетъ въ евхаристіи человѣчество, которое такимъ образомъ объединяется въ одну великую жертву Богу. И потому Христось долженъ быть началомъ в полнѣ р е а л ь н а г о единства для членовъ Своего Тѣла (*Princip einer überaus realen Einheit für seine Glieder*). Онъ реально долженъ быть во всѣхъ, не отдѣляясь однако отъ самого Себя; и поэтому Онъ долженъ существовать такъ, что можетъ войти (*eintreten*) во всѣ члены Своего „мистическаго Тѣла“, нераздѣльно не только по силѣ, а и по субстанціи (?), подобно тому, какъ душа входитъ во всѣ части тѣла. Онъ долженъ быть началомъ единства и во всякомъ отдѣльномъ человѣкѣ, съ которымъ соединяется въ остіи, и слѣдовательно про н и з ы в а т ь, и о х в а т ы в а т ь все его существо (*Wesen*). Христось соединяетъ всѣхъ людей въ одно тѣло, не формально только въ одинъ духъ: соединяетъ насъ живущій въ насъ Духъ Божій (не умаляется ли здѣсь снова и по новому Духъ Святой?).

Такъ говоритъ одинъ изъ наиболѣе свободныхъ и широкихъ католическихъ теологовъ послѣдняго времени ¹⁾, продолжая идеи бл. Иринѣя Ліонскаго (см. *Adv. haer. III, 18, 1*), который былъ ученикомъ Іоаннова ученика, с в. По-

¹⁾ М. J. Scheeben. *Die Mysterien des Christentums*, 3. Aufl., Freiburg. i. Br., Herder, 1912, S. 439. Я полу-перевелъ полу-изложилъ текстъ Шебена. Остановился же на индивидуальномъ и наиболѣе, съ моей точки зрѣнія, благоприятномъ для католичества пониманіи догмы по соображеніямъ, которыя

ликарпа Смирискаго, но отнюдь не выражая еще католическую догму. Однако, если мы отнесемъ къ развиваемымъ Шебеномъ взглядамъ съ бóльшимъ вниманіемъ, „католическій“ ихъ характеръ обнаружится съ полною очевидностью. — „Евхаристическое Тѣло Христа для того, чтобы, какъ органъ Божества (als Organ der Gottheit) привести насъ къ сверхъестественному единству съ Собою и другъ съ другомъ, должно прежде всего обладать сверхъестественнымъ духовнымъ единствомъ... Но оно должно вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить и Свою плотскую, тѣлесную субстанцію... Такъ какъ Духъ Христа вѣтъ только въ Его Тѣлѣ, мы должны сдѣлаться однимъ именно съ этимъ Тѣломъ, дабы въ немъ получить живущую и дѣйствующую въ немъ силу Духа. Эта сила должна одухотворить все наше существо, она должна насъ измѣнить и преобразить. Такимъ образомъ Тѣло Христа должно быть для насъ духовною пищею, а потому существовать въ евхаристіи духовно (auf eine geistige Weise)“. Уже эти замѣчанія, подтверждающая сказанное выше (5), нѣсколько разстраиваютъ первое впечатлѣніе. Вотъ еще болѣе показательныя. — „...Въ силу ипостасной уніи Тѣла съ Сыномъ Божьимъ (wegen der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes) въ тѣлѣ обитаетъ (wohnt) оживляющая, одухотворяющая, обожающая сила Божества, и, какъ органъ Божества (instrumentaliter), Тѣло также оживляетъ, одухотворяетъ, обожаетъ (ist auch er belebend, vergeistigend, vergöttlichend). Оно — носитель Божественной жизненной силы“ (ib. S. 439 сл.). Духовно питая насъ, Тѣло Христа „аффицируетъ“ нашъ духъ и наше тѣло „черезъ превращеніе въ себя, не чрезъ прехожденіе въ насъ, какъ органъ высшей духовной и одухотворяющей силы“. Въ себѣ самомъ оно должно являться „тѣломъ, одухотвореннымъ Божествомъ и въ высшей степени преображеннымъ“ (muss in sich selbst als ein von der Gottheit durchgeisterter und im höchsten Grade verklärter Leib erscheinen).

Шебену не удается преодолѣть непреодолимую для католичества „преграду“ (5) и понять дѣло Христово въ смыслѣ

должны быть ясны изъ моего изложенія. Замѣтимъ, что взгляды Ш. встрѣтили возраженія со стороны другихъ теологовъ, особенно его связанное съ затрагиваемую нами проблемою ученіе объ оправданіи. Ср. предисловіе L. Küpper'a.

святоотеческаго „нововозглавленія“ (*ἀνακεφαλαιώσεις, recapitulatio*) рода человѣческаго — какъ „compendium totius generis humani“ (Ириней). Это и не можетъ удасться въ догматикѣ, вершиной которой является томистское соположеніе, „рекапитуляціонной“ теоріи Ириней съ „сатисфакціонной Ансельма. Какимъ образомъ, дѣйствительно, можно видѣть во Христѣ второго, небеснаго Адама, Адама всеединого, если отвергается всеединство и если первый, „перстный“ Адамъ признается только первымъ по времени человѣкомъ и праотцемъ?¹⁾ И какъ примирить слова Шебена съ тѣмъ, что „Логось пріяль не общую, но индивидуальную человѣческую природу, почему чрезъ воплощеніе не обожается все человѣчество“ (Bartmann o. c. S. 204; ср., однако, ib. — Христось пріяль „nur die allgemein menschlichen Schwächen und Defekte, keine persönlichen“, ib. S. 184)? — Догма Боговоплощенія требуетъ признанія какъ индивидуальнаго, такъ и всеединого вочеловѣченія, чѣмъ вовсе еще не утверждается механическое или автоматическое спасеніе всѣхъ людей: трудности существуютъ лишь для того, кто, пренебрегая процессомъ нашего спасенія, не понимаетъ, что Богъ выше времени и пространства (хотя даетъ имъ начало), и кто такимъ образомъ антропоморфизируетъ (3) Божество.

Исповѣдуя не только Filioque, а и равночестность Ипостасей (4), католицизмъ чувствуетъ внутреннюю потребность поправить свою ошибку и какъ-то выразить всецѣлую обоженность отдѣляемаго имъ отъ Божественности тѣла Христова. Это приводитъ его къ культу Святѣйшаго Тѣла, который оказывается самообожениемъ твари (5) или — если раздѣлять Богочеловѣка и человѣчество — глумленіемъ надъ вселенскою догмою о Христѣ Богочеловѣкѣ. Въ связи съ внутренне-противорѣчивымъ хаосомъ стремленій къ самообоженію, къ оправданію

¹⁾ Поэтому то проблема первороднаго грѣха въ католициствѣ и неразрѣшима. Католики видятъ въ Адамѣ моральную и юридическую главу человечества, которой всѣ обязаны повиновеніемъ, что либо утверждено особымъ актомъ Бога (Белларминъ), либо вытекаетъ изъ особаго „factum“ Бога съ Адамомъ (Суарецъ). Но если даже отбросить эти теоріи, — остается лишь моральное и физическое (чрезъ рожденіе, „propagatione“, „generatione“, — отсюда и связь грѣха съ „concupiscentia“) единство всѣхъ людей съ Адамомъ; и личная отвѣтственность каждаго (а не одного только Адама) объясненія не получаетъ. D. 790 сл., 792, 3025.

спасенія челоуѣчества и связи его со Христомъ, къ раздѣленію Богочелоуѣка и Бога, Бога и Челоуѣка стоитъ и католическая Маріологія. Умаленіе Духа Святого обуславливаетъ недопониманіе и недооцѣнку сошествія Его на Дѣву Марію (ср. 5), причемъ обнаруживаются склонность И мъ замѣщать мужа Маріи (!— *Apostolicum*: „conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine“. — D. 6; 149 (Conc. Later. IV): — „a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus S. cooperatione conceptus...“) и обусловленное ею манихейское гнушеніе плотью. Отожествленіе вождельнія съ похотью превращается въ кошунственное обоженіе похоти¹).

Дѣва Марія, утверждаютъ католики, „въ первое мгновеніе своего зачатія по особой благодати всемогущаго Бога и по привилегіи (*singularis gratia... et privilegio*), по возрѣнію на заслуги Христа Иисуса (*intuitu meritorum Christi Iesu*), Спасителя рода челоуѣческаго, предохранена въ качествѣ свободной отъ всякой скверны первороднаго грѣха“ (*ab omni originalis culpaе praeservatam immunem* — „Ineffabilis“ Пія IX, D. 1641; ср. *ib.* 1100, 735). По разъясненію теологовъ, этимъ утверждается „*immaculata conceptio*“ Маріи лишь постольку, поскольку сама Она является субъектомъ зачатія („*conceptio passiva*“, въ отличіе отъ „*conceptio activa*“, субъекты которой Іоакимъ и Анна). Но что такое загадочное и многосмысленное выраженіе „*originalis culpaе labes*“? Есть ли „*labes*“ специфическая особенность первороднаго грѣха, которая можетъ быть и не быть, или — только эмфатическое наименованіе самого грѣха, такъ что „*labes peccati*“ = „*peccatum*“? Въ первомъ случаѣ „*labes peccati*“, видимо, не что иное, какъ вождельніе, „*concupiscentia*“. И католическіе теологи, дѣйствительно, го-

¹) Ср. Scheeben о. с. S. 95-102, S. 101: „Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein (еще бы!), als Jungfrau den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloss halb, sondern ganz, nicht bloss in seinem Ursprunge, sondern auch in seinem Wesen (!) den Heiligen Geist repräsentieren; wenn man daher von jenen mehr (!) fleischlichen Beziehungen absieht, so dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit, unter den göttlichen Personen bezeichnen“. Осмотрительность выраженій не мѣняетъ существа дѣла. Передъ нами новый вариантъ гностическихъ лжеумозрѣній („женское“ есть тварное!) Ср. подобные же уклоны въ тяготившей къ католицизировавшему Соловьеву А. Н. Шмидъ и въ крайностяхъ русской „софіологіи“.

ворять о „*ligatio*“ или даже „*exstinctio*“ вождельнія (отожествляемаго съ грѣховной похотью), но какъ самого источника грѣховности. Здѣсь необходимъ рядъ весьма существенныхъ оговорокъ. — Дѣва Марія, Пречистая и Пренепорочная, свободна отъ грѣховнаго вождельнія или похоти, свободна отъ воли ко грѣху вообще (не только ко грѣху плотскому, ибо начало грѣха не похоть, а гордыня, ср. и *Summa theol.* 2,2). Но, во первыхъ, можно, пожалуй, еще говорить, что она свободна отъ личнаго, индивидуальнаго грѣха, а не отъ общечеловѣческаго или „первороднаго“ (ср. *D.* 1073): активно не индивидуализуетъ, не осуществляетъ въ себѣ всеединый первородный грѣхъ индивидуально (почему она и спасается чрезъ Христа). Во вторыхъ, ея свобода отъ воли къ индивидуальному грѣху есть ея свободный актъ и потому заслуга, а не механическое слѣдствіе внѣшняго благодатнаго воздѣйствія, т. е. именно не „*ligatio*“, не „*exstinctio*“. Иначе бы мы не могли чтить и славить Ее, Преславную, и Богъ Ея не избиралъ. Разумѣется, всякое дѣйствіе человѣческое существуетъ лишь волею и силой Божіей; но не слѣдуетъ забывать, что существуетъ свободное человѣческое дѣйствіе. Вѣдь человѣкъ свободенъ даже въ актѣ искупленія его Христомъ Иисусомъ: Христось искупаетъ не раба, а сына. Если же такъ, то невѣстно и нечестиво говорить о „*redemptio praeservativa*“, которой никоимъ образомъ не истолковать въ смыслѣ свободной дѣятельности Богоматери, о „*privilegium*“ (ср. *D.* 833) или „*privata lex*“, т. е. внѣшнемъ законѣ, сообразно которому живетъ человѣкъ. Тогда Дѣва Марія не свободна, и Божья воля есть Божій произволь. Тогда Марія спасена путемъ особаго сверхъестественнаго воздѣйствія, и непонятно, зачѣмъ понадобилось Боговоплощеніе, смыслъ котораго именно въ томъ, что Богъ спасаетъ человѣчество, какъ свободное. Иначе говоря, слова „*singularis gratia*“, „*privilegium*“ и „*praeservata immunis*“ отрицаютъ слова „*intuitu meritorum Christi Iesu*“. Не Иисусъ Христось спасаетъ Дѣву Марію, а Богъ, единая безразличная „сущность“ Божества. И конечно, Марія уже не „спасеніе рода христіанскаго“, ибо „*privilegium*“ абсолютно разъединяетъ Ее со всѣми другими людьми. Какъ отдѣляется Богъ отъ Человѣка и Богочеловѣкъ отъ человѣчества, такъ же отъединяется отъ человѣ-

чества и Марія. Полнота обоженія снова становится невозможной.

Всѣ эти соображенія сохраняютъ свою силу и въ томъ случаѣ, если „скверна грѣха“ отождествляется съ „грѣхомъ“, что является единственно правильнымъ (ср. D. 1073, 735) и признается большинствомъ (т. е. „всѣми“) католическихъ теологовъ. А „consensus omnium theologorum argumentum veritatis est“. Такимъ образомъ „догматъ“ непорочнаго зачатія сводится къ слѣдующему. — Какъ и всѣ люди, Марія подлежала „debitum peccati“, т. е. необходимости грѣха и должна была грѣшить: „Maria debuit contrahere peccatum“. Но она не впала въ грѣхъ (sed non contraxit) потому, что въ силу заслугъ Христа эта необходимость специально и только для нея была устранена Богомъ въ моментъ Ея зачатія (debitum proxiimum) или даже еще въ раю (d. remotum) ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, съ самого начала земного своего бытія Марія не была лишена благодати, какъ всѣ люди, но находилась во внутреннѣйшемъ единствѣ съ Богомъ, предохраняемая Имъ отъ грѣха. Она въ силу своей „привилегіи“ грѣшить не можетъ. И благодаря этому теряются и свобода Маріи и отличіе ея безгрѣшности отъ безгрѣшности Иисуса, т. е. обезсмысливается Боговоплощеніе, хотя на словахъ и утверждается противоположное (ср. 5).

Католическая Маріологія еще ярче, чѣмъ Христологія, обнаруживаетъ внѣшнее пониманіе человѣческаго спасенія и неумѣстность въ католицизмѣ самой идеи обоженія. — Католики мыслятъ человѣчество находящимся абсолютно внѣ Бога и самобытнымъ. Богъ, по ихъ мнѣнію, создалъ человѣка изъ ничто, какъ нѣчто инобытное и качественно иное, чѣмъ Онъ. Такимъ образомъ человѣкъ оказывается предопредѣленнымъ къ спасенію или гибели въ самой своей первозданности. Это не только предопредѣленіе, а и „двойное предопредѣленіе“ (gemina praedestinatio), отнюдь не устранимое чисто-словеснымъ его отрицаніемъ. — Богъ, говорятъ католики, хочетъ спасенія всѣхъ людей (D. 795, 318), но это — предваряющая Его

¹⁾ Любопытно мнѣніе А. Росмини, какъ любопытно и осужденіе его (D. 1924): „Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originalis peccati satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone, e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso suo tempore oriretur V. Maria“.

воля (*decretum praeveniens*), осуществленіе которой зависитъ отъ обусловленной благодатью дѣятельности человѣка. Христосъ умеръ за всѣхъ „*quantum ad sufficientiam*“, не „*quantum ad efficientiam*“; и нисходилъ Онъ не въ адъ, а только въ преддверіе ада, гдѣ были лишь праведники, а грѣшниковъ не было. Но если такъ, то нѣтъ человѣческой свободы: Богъ создалъ человѣка безъ всякаго съ его стороны желанія и притомъ еще такимъ, что по самой природѣ своей человѣкъ опредѣленъ качественно, въ одномъ индивидуумѣ способный къ усовершенію, въ другомъ — нѣтъ. Однако, нѣтъ въ этомъ случаѣ и Божьей свободы, ибо осуществленіе всеблаготворительной Божьей воли зависитъ отъ человѣка. Такимъ образомъ, или Богъ немощенъ (D. 827) осуществить свое хотѣніе, или католики лгутъ и Богъ вовсе не хочетъ спасти всѣхъ, но — только нѣкоторыхъ. Лучшій католическій отвѣтъ данъ Августиномъ и повторенъ Томомъ Аквинскимъ (*Sum. Theol. I, 23, 5 ad 3*): „Кромѣ Божьей воли нѣтъ никакого основанія тому, отчего этихъ Богъ предъизбралъ къ славѣ, а тѣхъ отвергъ. Посему говоритъ Августинъ (*In Ioan. 26,2*): „Почему этихъ Богъ влечетъ, а тѣхъ не влечетъ, о томъ не пытайся судить, если не хочешь ошибиться“. Но вѣдь это не отвѣтъ, а — католическое ученіе о вторичной, послѣдующей волѣ Бога спасти людей, которая абсолютна, но относится лишь къ нѣкоторымъ, т. е. о предопредѣленіи (*praedestinatio*) въ собственномъ смыслѣ слова. Неуловимо сливаясь съ предваряющей волей Божьей, Божье предопредѣленіе или предназначеніе избираемыхъ къ вѣчному спасенію обосновано единственно свободною Благодатью Божьей, а не заслугами человѣка (*ante praevisa merita*). И опять таки здѣсь не оказывается свободнаго мѣста человѣческой свободѣ. Желая ее спасти, католики различаютъ дарованіе спасающей благодати (*praedestinatio ad gratiam*) и дарованіе блаженства или славы (*praedestinatio ad gloriam*) и въ процессѣ достиженія этого блаженства (*ordo executionis*) двигаютъ человѣческую заслугу. Такъ становится возможною постановка вопроса объ основаніи „предопредѣленія къ славѣ“ (*ordo intentionis*), и часть богослововъ (молинисты) учить о томъ, что оно обусловлено заслугами (*post praevisa merita*). Однако проблема лишь отодвинута и запутана. Частная поправка не мѣняетъ существа дѣла (предопредѣленіе въ цѣломъ остается безусловнымъ), а только позволяетъ сознательно или

безсознательно совершать *quaternio terminorum*, играя много-
смысленностью терминовъ. Къ тому же и рѣшеніе получается
лишь словесное, такъ какъ сами заслуги (*merita*) всецѣло обу-
словлены благодатью. Единственный, никѣмъ и ничѣмъ не
обусловленный источникъ благодати — Богъ (D. 779); и она
не можетъ быть приобрѣтена какимъ-либо добрымъ дѣломъ.
Всякая заслуга лишь даръ Божій. И если католицизмъ утвер-
ждаетъ содѣйствіе Божьей благодати свободной волѣ (*coopera-
tio* — Trident. s. 6 c. 4), онъ самъ себѣ противорѣчитъ и
самъ себя запутываетъ въ своихъ „дистинкціяхъ“, во второй
разъ отодвигая проблему. — Благодать (*gratia prima, g. voca-
tionis*) безъ всякой заслуги и воли даннаго человѣка призываетъ
и предрасполагаетъ его къ спасенію. Благодать же дѣлаетъ
его способнымъ къ добрымъ дѣламъ и соучастникомъ ея дѣ-
тельности (*gratia praeveniens* — *g. excitans* — *g. concomitans*
— *g. adiuvens* — *g. perseverantiae* — *g. subsequens*). Содѣй-
ствующая благодать (*g. cooperans*) достаточна для спасенія.
Но тогда человѣческая свобода — чистѣйшая фикція. И вотъ
для спасенія свободы изобрѣтается тончайшая дистинкція. —
Конечно, благодать достаточна, но она можетъ быть либо
чисто-достаточною (*mere sufficiens*), либо истинно-достаточною
(*vere sufficiens*); и второю она бываетъ лишь въ томъ случаѣ,
если человѣкъ не отказываетъ ей въ своемъ содѣйствіи. По-
пробуйте-ка послѣ такихъ мудрованій сказать, достаточна или
недостаточна для спасенія благодать, существуетъ или не су-
ществуетъ свобода воли! Остается только послѣдовать муд-
рому папскому рѣшенію и запретить дальнѣйшіе споры о бла-
годати (ср. 3). Во всякомъ случаѣ, благодать, какъ „*gratia creata*“,
не Богъ (осужденіе Quesnel, ср. D 1360 сл.) и не человѣкъ
(Arnauld), а созданное Богомъ благо, „*donum supernaturale*“,
которое дѣйствуетъ „*in nobis*“, но или „*sine nobis*“ или „*cum
nobis*“. Это или полупелагианство или абсолютное предопредѣ-
леніе (молинизмъ, янсенизмъ, кальвинизмъ).

Очевидно, многоумные католическіе богословы безнадежно
запутались и настолько оглушили себя своими же терминами
(однихъ видовъ благодати можно насчитать болѣе 30), что
утратили всякое чутье къ вопіющей противорѣчивости ихъ
теорій и къ основной своей ошибкѣ — къ раздѣленію Бога и
человѣка. Они не видятъ, что теорія предопредѣленія необ-
ходимо является теорією двойного предопредѣленія, ибо Богъ

создалъ и погибающихъ, актомъ творенія уже предопредѣляя ихъ къ гибели. Вѣдь это не только слова, что Богъ въ „reprobatio“ грѣшниковъ опредѣляетъ лишь кару и лишенность благодати (что уже не безразлично), а грѣхи, происходящіе изъ свободной воли, лишь допускаетъ. И усилія молинистовъ частично (!) обусловить „репробацію“ грѣхами (pro st praevisa demerita) — плодъ трогательной наивности.

Само собой разумѣется, что въ католичествѣ должно подвергнуться искаженію и христіанское ученіе о спасеніи¹⁾. Раздѣляя Бога и человѣка, католицизмъ отсѣкаетъ самый корень спасенія. Если нѣтъ истиннаго двуединства человѣка и всеединства человѣчества (и міра) со Христомъ и во Христвѣ, невозможна и подлинная, реальная связь человѣка съ Нимъ, а еще въ большей степени — съ Богомъ. Тогда человѣкъ можетъ „подражать“ Христу, т. е. воспроизводить въ себѣ или повторять Его слова и поступки, но не можетъ достигъ ни на одно мгновеніе такого состоянія, когда реально, а не въ смыслѣ метафоры будетъ въ немъ говорить и дѣйствовать самъ Христось, самъ Богъ. Истинное соединеніе со Христомъ и Богомъ становится въ католичествѣ удѣломъ мистиковъ, которые невольно стремятся къ пантеизму, и не понимается, какъ истинное, но — какъ уподобленіе (ср. Sum. theol. 1, 13, 9), Поэтому Іисусъ Христось является Спасителемъ, какъ пророкъ и учитель, какъ законодатель и какъ первосвященникъ, приносящій въ жертву Себя Самого. Идеєю, соединяющею человѣка съ Богомъ, дѣлается вмѣсто идеи Богочеловѣчества идея Закона, внѣшняго и человѣку и Богу. Мистическій смыслъ жертвы Христовой утрачивается: надо было удовлетворить Законъ (Справедливость) принесеніемъ въ жертву праведника, и, въ виду неумолимыхъ требованій Закона, такимъ праведникомъ не могъ быть обыкновенный человѣкъ. Богъ создалъ людей и далъ имъ законъ, выполнивъ который они могли бы стать блаженными и сынами по усыновленію, но все же разъединенными съ Богомъ. Люди нарушили законъ, и Богъ искупилъ ихъ вину, принеся въ жертву Праведника (человѣческую природу Своего Сына — ср. 5), который, по словамъ Тридентскаго Собора, „Своимъ всесвятѣйшимъ страданіемъ на древѣ крестномъ заслужилъ

¹⁾ См. Еп. Сергій Православное ученіе о спасеніи.

намъ оправданіе и принесть за насъ удовлетвореніе Богу". Такимъ образомъ потенциально людямъ возвращены были ихъ прежнее состояніе и возможность выполнить законъ, возстановлено дружественное отношеніе къ нимъ Бога. Выполненіе этого закона и является нравственно-религіозною дѣятельностью, которая всецѣло обусловлена и всецѣло производится трансцендентною благодатью Божьей, но въ себѣ самой остается всецѣло человѣческой (ср. 2) и никоимъ образомъ преодолѣть грани между своею имманентностью и трансцендентнымъ не можетъ. Остановившись предъ неодолимостью человѣческаго несовершенства, гностикъ В а с и л и д ѣ хотѣлъ успокоить людей обѣщаніемъ, что Богъ опуститъ на нихъ пелену „великаго невѣдѣнія“ и они сами не будутъ сознавать своего несовершенства. Эта пелена уже готова — она соткана вѣковыми трудами католическихъ богослововъ и философовъ. Но намъ она ненужна, ибо Богъ обѣщаль намъ устами Своего Единороднаго Сына Богочеловѣка Иисуса Христа большее — истинное сыновство, которое не менѣе реально отъ того, что оно есть сыновство по благодати, т. е. по безконечной Всеблагости Божіей. Намъ не прельщаетъ спасеніе въ томъ видѣ, въ какомъ мы существуемъ, или — приблизительно въ томъ же: въ отъединеніи отъ Бога. Ибо у насъ обѣтованіе истиннаго совершенства и истиннаго обоженія, такого неизреченнаго бытія, когда Богъ — всяческое во всемъ. И мы знаемъ, что для насъ въ Иисусѣ Христѣ это уже началось и уже осуществляется.

Не сомнѣваюсь, что многіе католики (ср. 6), прочитавъ это, будутъ спорить, не соглашаться и возмущенно обвинять меня въ искаженіи католической „истины“. Въ искренности ихъ я не усумнюсь. Но я не виноватъ, что католическая догматика мыслить послѣдовательнѣе и логичнѣе, чѣмъ они. Я даже радуюсь, что они немного скорбны головою, такъ какъ благодаря этому обстоятельству они непосредственно вѣрою воспринимаютъ христіанскую Истину больше и лучше, чѣмъ если бы точно слѣдовали постановленіямъ ихъ папъ и соборовъ (ср. 2). Но то, о чемъ имъ говорить въ сердцѣ ихъ немудрствующая вѣра, — для католической догматики и теологии является не болѣе, какъ метафорою. Только потому, посягнувъ на Символь Вѣры, могла католическая іерархія посягнуть на слова самого Спасителя, устанавливающія таинство

евхаристіи. — Конечно, весь Ісусъ Христосъ во всякой евхаристической жертвѣ и во всякой частицѣ ея. Но каждая частица ея есть хлѣбъ и вино, составляется изъ нихъ, приемлемыхъ послѣдовательно или сразу, однако, всегда совмѣстно. И не могутъ быть случайными слова Христа, который связуетъ тѣло и хлѣбъ со Своими самоотдачею и страстями, кровь и вино — съ очищающимъ отъ грѣховъ, искупительнымъ значеніемъ Его страстей и „новымъ завѣтомъ въ крови“ Его. Если даже католики-міряне (въ которыхъ почему-то предполагается меньшая осторожность и благоговѣніе въ пріятіи крови Христовой, чѣмъ въ униатахъ) по вѣрѣ своей въ пріятіи хлѣба пріемлютъ и кровь Ісуса Христа, отлученіе ихъ католическою церковью отъ вина-крови не менѣе преступно. Вѣдь это попытка не допустить непосредственное общеніе вѣрующихъ съ Ісусомъ Христомъ, воспрепятствовать именно „новому завѣту“ ихъ съ Нимъ чрезъ отпущеніе имъ грѣховъ и поставить между Нимъ и ими посредствующую, отпускающую грѣхи и законодательствующую іерархію. Это тѣмъ естественнѣе и легче, что таинства въ католическомъ пониманіи ихъ разъединяютъ облагодатствованное съ прочимъ бытіемъ и, въ частности, выдѣляютъ клиръ въ „привилегированное“ общество (ср. 5). Но католическая іерархія можетъ считать „новый завѣтъ въ крови“ не имѣющимъ онтологическаго значенія: онъ не перестаетъ отъ этого быть реальнымъ основаніемъ нашего спасенія, а изліяніе крови, „изливаемой за многихъ“, за всѣхъ, за нѣкоторую, людьми опредѣляемую часть совершается въ судъ и во осужденіе тѣхъ, кто ее изливаетъ¹⁾. Тѣмъ болѣе, что, допуская мірянъ до сопричастія тѣлу Христову, за насъ ломимому и отдаваемому, т. е. страданіямъ Его, для себя она оставляетъ и сопричастіе крови, изливаемой во отпущеніе грѣховъ и создающей новый завѣтъ (ср. 4).

1) Характерно, что въ католической мессѣ отсутствуютъ прибавленныя въ православномъ чинѣ литургіи слова: „Сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ“ (по латыни только: „Hoc est enim corpus Meum“), хотя дальнѣйшія слова Ісуса Христа безъ нужды измѣнены: „Bibite omnes. Hic est calix sanguinis Mei Novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis offendetur (буд. вр.) in remissionem peccatorum“. Ср. Матѣ. XXVI, 19 сл.; Лк. XXII 19 сл.; Мр. XIV, 22; I Кор. XI, 24.

Итакъ существо и основную тенденцію католичества слѣдуетъ опредѣлить, какъ разъединеніе или „*airesis*“, ересь (не ту „ересь“, о которой говоритъ ап. Павелъ и которой „подобаетъ быть“, т. е. не выборъ, а ересь, какъ отвергающій Церковь и Церковь отвергаемый самовольный выборъ—3). Оно разъединяетъ Пресвятую Троицу, разъединяетъ Бога и Богочеловѣка, Богочеловѣка и человѣка, т. е. отъединяетъ человѣка отъ Бога, и разъединяетъ самого человѣка: человѣчество и міръ, вѣрующихъ и клиръ, соборы и папу. И это разъединеніе является умаленіемъ — непониманіемъ и отрицаніемъ неизреченнаго Божьяго Триединства и таинственнаго всеединства Бога съ Человѣкомъ, какъ всеединствомъ людей и міра, непониманіемъ и отрицаніемъ Богочеловѣчества. Всеединство разлагается на отвлеченное и дурное единство (логически „общее“) и на дурное множество; міръ становится „системою“ атомовъ, которые въ силу безконечной своей дѣлимости стремятся къ абсолютному небытію. Но такое отъединеніе человѣка отъ Бога, послѣдствіемъ своимъ имѣющее внутреннее разъединеніе человѣка, не что иное, какъ отпаденіе человѣка отъ Бога, грѣхъ уединенія и самоутвержденія, гордыня, какъ существо зла и грѣховности. Разъединеніе Пресвятой Троицы (*Filioque*) неизбежно превращается въ разъятіе Христа Богочеловѣка, т. е. въ отрицаніе Богочеловѣченія и Боговоплощенія, а затѣмъ — въ самообоженіе человѣка, въ самопоклоненіе (5,6). Поэтому католическая ересь есть и нравственное зло или грѣхъ, одно изъ выраженій всеединого (первороднаго) грѣха Адамова (2) и соблазнъ змія, хитрѣйшаго всѣхъ звѣрей полевыхъ.

Религію *Filioque* мы должны опредѣлить, какъ христіанскій дуализмъ или какъ умаленіе христіанства, которое не есть ни пантеизмъ, ни дуализмъ (въ частности — монотеизмъ), а христіанство, въ дуализмъ. — Міръ и человѣкъ мыслятся, какъ нѣчто существующее, обладающее своимъ собственнымъ качественнымъ бытіемъ (6), котораго нѣтъ у Бога, ибо оно не просто умаленіе Божественнаго въ созданной Богомъ изъ ничто твари, а нѣчто самобытное,

либо созданное самою тварью, уравниваемою такимъ образомъ съ творящимъ изъ ничто Богомъ, либо пришедшее въ тварь извнѣ: не отъ Бога, а отъ дьявола. Поэтому въ католическомъ сознаниі неизбѣженъ не только абсолютный нравственный дуализмъ (утвержденіе самобытности зла), но и дуализмъ метафизическій. Въ западномъ христіанствѣ рядомъ съ Богомъ становится дьяволъ, какъ „второй богъ“, явно побѣждающій Бога Истиннаго въ Лютеровскомъ катихизисѣ.

Впрочемъ, можетъ быть, правильнѣе все-таки въ самомъ опредѣленіи католичества подчеркнуть то, что оно христіанская ересь, ибо исповѣданіе Христа оберегаетъ католичество отъ крайностей языческаго дуализма. Поэтому лучше опредѣлить католичество, какъ видъ аріанства или одной изъ ослабленныхъ его формъ — омійства или оміусіанства. Недаромъ діалектическая необузданность учениковъ Лукіана Самосатскаго и какихъ нибудь эвноміанъ уже предвосхищаетъ раціоналистическій разгулъ схоластики. Въ самомъ дѣлѣ, то чисто-человѣческое во Христѣ, что остается при Filioque отдѣленнымъ отъ Бога, и есть аріанскій „созданный изъ не сущаго“ *ἐξ οὐκ ὄντων* Сынъ, только по усыновленію Сынъ Божій (*filius Dei adoptivus*). Онъ Отцу лишь „подобень“, *ὁμοιος*, или „подобосущенъ“, *ὁμοιουσιος*, что еще нечестивѣе, ибо Богъ и человѣкъ уравниваются и подводятся подъ одно человѣческое понятіе „сущности“ (3). Поскольку Христось-Человѣкъ отдѣляется отъ Христа-Бога (а это происходитъ въ вытекающемъ изъ Filioque умаленіи Духа Святого, въ культѣ Тѣла Иисусова и Сердца Иисусова, въ католическомъ образѣ Иисуса Христа), въ католичествѣ всплываетъ образъ Сына Божьяго по усыновленію, „предопредѣленнаго“, какъ всѣ люди. Поскольку Богочеловѣкъ въ силу того же Filioque разъединяется съ Богомъ и сливается съ „усыновленнымъ Сыномъ“ (5), постольку отрицается само „единосущіе“. Вотъ почему католичество содержитъ въ себѣ отрицаніе или, по крайней мѣрѣ, умаленіе Боговоплощенія и Боговоплощенія, т. е. самого христіанства, какъ такового, ибо безъ Иисуса Христа, истиннаго Богочеловѣка и единосущнаго Сына Божьяго, христіанства нѣтъ. Отреченіе отъ Иисуса Христа Богочеловѣка — таковъ смыслъ Filioque. Говорю о необходимыхъ слѣдствіяхъ изъ догматическихъ новшествъ католицизма, о неизбѣжныхъ и неустра-

нимыхъ выводахъ, которыхъ католики могутъ бояться и не дѣлать, которые они могутъ даже вполне искренно отвергать, но которые дѣлаютъ за нихъ ихъ догматика въ сложномъ кружевѣ своихъ хитросплетеній, ихъ исторія и жизнь (3). Можно называть, если угодно, формулированные нами выводы „тенденціями“ католичества, дѣйствующими стихійно-безсознательно и не достигающими выраженія иначе, какъ на периферіи догмы. И конечно, имъ противостоятъ другія тенденціи, ибо сознательно католики хотятъ быть христіанами, хотятъ не нарушать смысла и буквы ученія Христова. Но по существу это дѣла не мѣняетъ. — Ересь и магія какъ бы симметричное, зеркальное отраженіе правовѣрія. По своему всеедина и ересь. И подобно тому, какъ изъ любой православной догмы вытекаютъ всѣ прочія, такъ въ малѣйшемъ еретическомъ положеніи *implicite* уже содержатся всѣ ереси, хотя бы по первой видимости ему и противорѣчащія. И только недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ здѣсь показать, какимъ образомъ въ католичествѣ (и протестантизмѣ) неизбѣжно проявленіе монофизитскихъ и пантеистическихъ тенденцій.

Хорошо себѣ представляю состояніе многихъ прекраснодушныхъ читателей этой статьи. — Не отвергнувъ и не принявъ, т. е. по-просту не осиливъ исходныхъ ея положеній, они быстро признали догматическій нашъ анализъ пустымъ препирательствомъ о словахъ, чрезмѣрно изысканнымъ и ненужнымъ. Поэтому не обходимые выводы, къ которымъ мы пришли и неустранимость которыхъ они „проспали“, кажутся имъ проявленіями духа нетерпимости и злобы. И они уже готовы насъ обвинять въ ненависти и разжиганіи ненависти, елейно призывая къ любви (*Roma—Amor!*) Но часто смѣшиваютъ любовь и подлинную жалость къ заблудшимъ съ ненавистью, ибо любовь всегда есть и правда. А ненавистью слѣдуетъ назвать такія чувства, которыя выражаются въ насиліи, обманахъ и лжи. Такъ, на примѣръ, ненависть можетъ привести къ насильственному обращенію православныхъ въ католичество, къ разрушенію или превращенію въ костелы русскихъ храмовъ, къ обманному, подъ видомъ бесплатнаго воспитанія, совращенію русскихъ безпризорныхъ дѣтей въ латинство и т. п. Но никакъ нельзя назвать ненавистью защиту православныхъ людей отъ нападокъ и происковъ католичества; и какъ будто въ земномъ несовершенствѣ простительно любить Истину и хранящее

ее родное Православіе больше, чѣмъ католичество. Съ другой стороны, тотъ, кто сознаетъ, что въ католичествѣ, несмотря на его заблужденія, есть много абсолютно-дѣйнаго, только въ немъ и могущаго выразиться, кто знаетъ, чѣмъ бы могла быть эта христіанская церковь и эта христіанская культура¹⁾, если бы она освободилась отъ ереси — „*corruptio optimi pessima est*“, — тотъ долженъ любить католичество и во имя любви къ нему говорить правду, часто непріятную, и обличать его ереси. Въ этомъ и заключается долгъ истинной христіанской любви, которую не слѣдуетъ смѣшивать съ прикрывающимъ равнодушіемъ или что-нибудь другое сентиментализмомъ.

Обычно къ оцѣнкѣ католичества (3) подходятъ со стороны общественно-политической и нравственной, оставляя его ученіе въ сторонѣ или даже считая это ученіе несущественнымъ. Таково неизбѣжное слѣдствіе характеризующей „новое время“ утраты всякаго чутья къ догматическимъ проблемамъ. Этого обычнаго подхода, который вырождается въ ложное отождествленіе логически-общаго, а конкретно — провинціального (т. е. всяческаго интернаціонала) со вселенскимъ, отрицать мы не намѣрены. Но едва ли надо повторять то, что съ гениальною проицательностью сдѣлано А. С. Хомяковымъ и Ф. М. Достоевскимъ. Мы только настаиваемъ, что полный и тщательный анализъ нравственнаго облика католицизма такъ же приведетъ къ вскрытымъ нами догматическимъ заблужденіямъ, какъ анализъ ихъ приводитъ къ пониманію его нравственнаго облика. Нѣтъ вѣры и дѣла, а есть вѣра, любовью спѣшествуемая, живая дѣятельная вѣра; постиженіе же Истины тоже является дѣятельностью, и по своему значенію не послѣднюю. Поэтому ересь есть нравственное зло, а нравственное зло есть ересь (2). Догма и нравственность связаны другъ съ другомъ не причинно: обѣ онѣ въ разъединенности эмпириі являются какъ бы разными аспектами одного и того же. И въ томъ же отношеніи къ каждой изъ нихъ находится культъ. И если католикъ скажетъ намъ: „Я не раздѣляю во Христвѣ Бога и Человѣка“, можно, не вдаваясь въ догматическіе споры, просто спросить его: „Почему же ты тогда поклоняешься, какъ Богу, Тѣлу Иисусову? Почему горделиво хочешь первенство-

¹⁾ Попытку намѣтить положительное содержаніе католицизма съ точки зрѣнія православнаго сознанія дать моя книжка „Католичество“, Пет. 1918

вать и царствовать въ Церкви Божьей подобно земнымъ царямъ? Онъ скажетъ: „Я не отдѣляю Богочеловѣка отъ Бога“. А намъ достаточно спросить его: „Почему же ты всегда стараешься помочь Богу человѣческими обманами и лукавствомъ?“ Конечно, всѣ земныя церкви грѣшны, если говорить только объ эмпирической жизни. Но одно дѣло грѣхъ, другое — система и теорія грѣха. Грѣшны и мы, православные люди. Но мы не оправдываемъ нашего грѣха теоріей и не закрѣпляемъ его догматически. По грѣхамъ нашимъ и мы близки къ ересямъ и расколамъ. И потому, памятуя, что лишь чистые сердца Бога узрять, да убоимся догматическихъ новшествъ безъ покаянія и вѣи жизни вселенской. Постигать Бога надо всегда — нельзя только индивидуальное, уединенное возводить на степень вселенскаго, что и есть ересь какъ осуждаемое Церковью лжеученіе (3).

Разумѣется, не столь уже существенно, какимъ именемъ назвать латинскую ересь. Важно опредѣлить ея суть, ея природу и обнаруженія. И здѣсь намъ прежде всего ясно, что при концепціи *Filioque* Богъ и Человѣкъ (міръ) неизбѣжно являются (т. е. опознаются и въ извѣстномъ смыслѣ существуютъ), какъ двѣ равноправныя и раздѣльныя величины. — Міръ (человѣкъ) вѣи Бога. И всякое Богознаніе человѣка есть только человѣческое, какъ бы копія съ Бога въ человѣкѣ, причемъ нельзя установить ни то, правильна ли она, ни то даже, копія ли она или лишь „мечта“, „продуктъ безсознательнаго творчества“. Во всякомъ случаѣ, представленія о Божествѣ, богословіе и метафизика должны быть насквозь антропоморфны. Богъ мыслится въ видѣ человѣка или ч е л о в ѣ ч е с к а г о духа, отъ чего по существу дѣло не мѣняется. Ему приписываются человѣческія страсти и свойства. Его подводятъ подъ категоріи человѣческаго бытія. Отсюда проистекаютъ значеніе въ католичествѣ идеи „справедливости“, пониманіе посреднической дѣятельности Христа, какъ человѣческой (*inquantum homo, inquantum mediator, A u g u s t. Conf. X, 43*), Его первосвященнической дѣятельности, какъ преимущественно примиряющей съ Богомъ, рационализмъ и юридизмъ католическаго міросозерцанія вообще (3). Но исходнымъ моментомъ католическаго дуализма является грѣховное отъединеніе отъ Бога. Поэтому неизбѣжно, что Богу приписываются свойства человѣка грѣшнаго и несовершеннаго. По той же самой причинѣ во Христѣ человѣче-

ство Его понимается, как несовершенная человеческая природа. На словах утверждается иное; но то, что для католика является человеческим совершенством, для Православия — грѣховное несовершенство, ибо Православіе (ср. 6) уповаетъ не на одно только „спасеніе“ (*salus animarum*), а на „обоженіе“ (*theosis*). Для католика Тѣло Христово не всеединое тѣло обожаемаго и обоженного міра и вмѣстѣ индивидуальное тѣло Иисуса, а только второе, отъединенное отъ всѣхъ другихъ. Поэтому Христосъ, какъ всеединый Небесный Адамъ, представляется или метафорою или отвлеченнымъ единствомъ, отвлеченною системою множества тѣлъ (6). Но Тѣло Христа — Церковь. Слѣдовательно, католичество разъединяетъ Церковь, понимая и ее только въ смыслѣ отвлеченнаго единства или іерархической системы индивидуумовъ. Церковь — „*societas humana*“, подобная всякому другому человеческому обществу, подобная, „товариству, а на землѣ товариство не можетъ быть безъ одного главнаго урядника“. Церковь относится къ обществу не какъ онтологическое начало и цѣль, но — какъ видъ къ роду (ср. 3). Понимаемая въ категоріяхъ относительнаго человеческого бытія, она признается видимою (D. 1793 сл.), не менѣе, чѣмъ „государство Венеціанское“, по смѣлому, но точному сравненію кардинала Беллармина. Будучи центромъ эмпирическаго бытія, она не переходитъ непрерывно во все это бытіе, утрачивая по мѣрѣ приближенія къ периферіи свою видимость и въ связи съ этимъ его преображая, но является вполне отчетливо отграниченнымъ отъ всѣхъ прочихъ сообществомъ, однимъ изъ многихъ. А въ этомъ случаѣ естественно, что она должна обладать такимъ же, какъ всѣ прочія, строеніемъ: іерархическою и монархическою организаціею власти, сводомъ законовъ (6), имуществомъ, территоріею, международнымъ положеніемъ и т. д. Отличіе ея въ томъ, что она не сама возникла и не основана людьми, но установлена Иисусомъ Христомъ. „*Ecclesia, говоритъ Левъ XIII, societas est ortu divina: fine, rebusque fini proxime admoventibus supernaturalis: quod vero coalescit hominibus, humana societas est...*“ (D. 1959; ср. D. 2052 сл.). Но вѣдь католическая „супранатуральность“ есть худшій видъ натуральности (2). Какъ, познавая Иисуса Христа только какъ человѣка, убѣдиться въ томъ, что Онъ — Богочеловѣкъ? — Довѣріемъ къ Нему. На чемъ же покоится это довѣріе? —

Или на томъ, что Онъ — Богъ, чего, исповѣдая Filioque, знать нельзя, или ни на чемъ.

Попытки опредѣлить Церковь со стороны ея содержанія въ католическомъ строѣ мыслей приводятъ къ нѣкоторой отвлеченно-общей, одинаковой для всѣхъ и общеобязательной лишь въ мѣру своей выраженности системъ догмъ, правилъ, поведенія и обрядовъ. Вселенское понимается, какъ логически или отвлеченно-общее, вселенская церковь — какъ интернаціональ, т. е. — какъ произвольно признаваемое отвлеченно-общимъ ограниченно-національное (римско-католическое). По собственному самосознанію римская церковь не есть вселенская, соборная. И задача осуществленія единой вселенской Церкви и задача воссоединенія святыхъ Божіихъ церквей предстаютъ передъ нею, какъ достигаемое человѣческими средствами подведеніе всего подъ признаваемое общимъ римско-католическое (D. 1685, 1686). Мнимо-вселенское раскрывается какъ ограниченно-національное или провинціальное. И все это не можетъ остаться только въ теоретической сферѣ. — Въ католической церкви должны господствовать грѣховныя страсти, вытекающія изъ ея грѣха — изъ горделиваго уединенія или самоутвержденія. Именно въ ней, какъ въ отъединяющейся отъ Бога, начало разъединенія Тѣла Христова, источникъ раскола, что съ несомнѣнностью установимо исторически (ср. богословскія статьи А. С. Хомякова).

И Церковь и все высказываемое ею нуждаются въ обоснованіи. Но для католичества такое обоснованіе, очевидно, можетъ заключаться лишь въ томъ, что нѣкоторая часть чисто и всецѣло человѣческихъ утвержденій признается абсолютно-истинной и противопоставляется всему остальному. Признаніе же это (довѣріе къ авторитету Бога, который вѣдь эмпирически данъ только какъ человѣческая идея) уже ничѣмъ не обосновано. Католичество можетъ быть религіею лишь постольку, поскольку оно является религіею авторитета, и до тѣхъ поръ, пока довѣріе къ самому авторитету не поколеблено (2). Но, разъ признавъ необходимость эмпирически выраженного авторитета, мы должны эмпирически же его опредѣлить и гарантировать себя отъ возможныхъ заблужденій. Такъ нельзя допустить, чтобы всякій самъ опредѣлялъ авторитетъ и обосновываемое имъ. Неудобно, далѣе, дать право безапелляціон-

наго и окончательнаго сужденія всѣмъ священникамъ или даже епископамъ. Ясно, что и тутъ разногласія эмпирически неизбежны и системы видимо общеобязательныхъ истинъ не установить. Недостаточною для религіи авторитета инстанціею оказывается и вселенскій соборъ. Во первыхъ, онъ не можетъ быть авторитетомъ постояннымъ и заниматься мелочами повседневности, по поводу которыхъ благочестивая католичка сейчасъ же бѣжитъ къ патеру, а персоны болѣе вліятельныя обращаются непосредственно къ папѣ (возможно-ли дуэль — D. 1889 сл.? и т. д. D. 1863 сл. 1937 сл. 1977). Во вторыхъ, рѣшеніе вселенскаго собора не обладаетъ внѣшними признаками единодушія, тою „безошибочностью“ или „непогрѣшимостью“, которыхъ жаждетъ католикъ, и связано съ пріятіемъ его (какъ и самого собора) всею Церковью: „разбойничій“ Ефесскій соборъ никогда вселенскимъ не былъ. И глубокое заблужденіе утверждать, что для Православія Вселенскій Соборъ такъ же качественно непогрѣшимъ какъ для католичества папа: Православіе не религія авторитета, а религія свободнаго, сыновняго отношенія къ Богу. Католичеству же необходимъ авторитетъ постоянный, формально и эмпирически безупречный, даже видимо себѣ не противорѣчащій. Такой авторитетъ можетъ быть только у одного человѣка.

Однако, очевидно: если признать папу, „викарія Христа“ и „наслѣдника Петра“, непогрѣшимымъ, т. е. безошибочнымъ, придется, въ концѣ концовъ согласно „диктату“ Григорія VII (папа „*meritis b. Petri indubitanter efficitur sanctus*“), признать папу безгрѣшнымъ или допустить не только „*assistentiam*“, а и обитаніе въ немъ Христа. Съ другой стороны, и младенцу ясно, что подобный „догматъ“ опровергается самою исторіею папства, изъ которой понтификатовъ Гонорія, Либерія и Вигилія не выкинуть и въ которой можно найти и еще кое-что соблазнительное. Такой „догматъ“, по человѣческому разумѣнію опасенъ и для будущаго: вдругъ какой-нибудь папа возьметъ, да и обмолвится новую или старою ересью. И необходимо признать, что католическій „догматъ“ формулированъ съ необычайнымъ искусствомъ. — „Когда Римскій Первосвященникъ говоритъ съ кафедры (*ex cathedra*), т. е. когда онъ, выполняя обязанность (*munere fungens*) пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, по высшаму своему апостольскому авторитету опре-

дѣляетъ на соблюденіе вселенскою церковью ученіе о вѣрѣ или нравахъ (*doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit*), тогда онъ въ силу обѣщаннаго ему во бл. Петрѣ содѣйствующаго присутствія Божественнаго (*per assistentiam divinam*) изобилуетъ тою непогрѣшимостью (*ea infalibilitate pollere*), коею Божественный Искупитель восхотѣлъ устроить Церковь Свою (*instructam esse voluit*) въ подлежащемъ опредѣленію ученіи о вѣрѣ или нравахъ. Посему этого рода опредѣленія Римскаго Первосвященника неизмѣнны (*irreformabiles*) сами по себѣ, а не по согласію Церкви“ (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*. — D. 1839).

Такимъ образомъ сфера безошибочныхъ рѣшеній ограничена прежде всего матеріально — предѣлами ученія о вѣрѣ и нравственности. Поэтому частныя рѣшенія Александра VI Борджіа, международная политика папъ или одобреніе папою турокъ во время Русско-турецкой войны могли быть и ошибочными. Во вторыхъ, существуютъ и формальныя ограниченія. — Папа долженъ говорить „*ex cathedra*“, т. е. обращаться ко всей Церкви и въ качествѣ пастыря и учителя всѣхъ христіанъ (здѣсь не „всей Церкви“, такъ какъ иначе подъ „догматъ“ не подвести православныхъ и протестантовъ: папѣ подчиненъ всякій пріавшій крещеніе). Только при этихъ условіяхъ рѣшенія папы безошибочны въ той мѣрѣ, которую даровалъ Церкви Христосъ, но которая ближайшимъ образомъ не опредѣлена. Но какъ же опредѣлить, когда соблюдены указанныя условія, когда папа говоритъ „*ex cathedra*“? Такъ какъ во всякомъ отдѣльномъ случаѣ при отсутствіи прямого указанія (а если есть оно, то „*ex cathedra*“ ли признается данное рѣшеніе произнесеннымъ „*ex cathedra*“?) возможны сомнѣнія и споры, ясно, что любое „опредѣленіе“ можно и подвести подъ „догматъ“ и не подвести (напримѣръ, можно утверждать, что Левъ I говорилъ „*ex cathedra*“, а Гонорій, Либерій и Пелагій высказывали свои частныя мнѣнія). Практически „безошибочное“ въ папскихъ „опредѣленіяхъ“ опредѣляетъ особая ученая, но уже вовсе не безошибочная коммиссія. И такимъ образомъ передъ нами вмѣсто обладающаго жизненнымъ значеніемъ догмата просто платоническое провозглашеніе отвлеченнаго понятія непогрѣшимости и — фактически — безошибочно ошибающійся челоувѣкъ. Въ признаніи этого нѣтъ, конечно, особаго

вреда для души, но и вътъ и особенной пользы, если только не считать пользою душевное спокойствіе лѣнливыхъ и убоявшихся своей свободы людей, не сыновъ, а рабовъ.

Догматъ папской непогрѣшимости — *testimonium paupertatis* католической вѣры (2). — Если абсолютность истины опредѣляется только человѣческими, относительными критеріями, рано или поздно неизбежна замѣна данной системы „истинъ“ другою. Католическому ученію можно противопоставить другое; католическому авторитету — иной авторитетъ, иное „откровеніе“, „бумажнаго папу“ или разумъ. И ограниченность католицизма дѣлаетъ такое противопоставленіе неизбежнымъ. Разъединеніе католичества на католичество и протестантизмъ, на религіозную культуру и культуру свѣтскую являются историческою необходимостью, роковымъ слѣдствіемъ первороднаго грѣха Рима — отпаденія отъ Православія. Поразительна полярность западной религіозной и западной свѣтской культуры, взаимно-противостоящихъ, какъ два разныхъ міра, причемъ во многомъ вторая намъ, православнымъ, ближе, а первая нынѣ кажется представленною какими-то выходцами изъ XIII—XIV в., г л у б о к о - п р о в и н ц і а л ь н о ю. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что это два аналогичныхъ образованія. Отколовшаяся отъ католичества западная свѣтская культура есть культура *Filioque*. Проблематика новой философіи лишь повторяетъ проблематику схоластики; методы изошреннѣйшаго новокантианства или гуссерлианства заставляютъ вспоминать о хитросплетеніяхъ поздней схоластики. Пресловутое различеніе „имманентнаго“ и „трансцендентнаго“ по существу то же самое, что оккаместскій номинализмъ и различеніе абсолютно непостижимаго Бога и замкнутой въ себѣ твари. Ученіе о границахъ человѣческаго знанія — исконно католическое раздѣленіе во Христѣ Божескаго и человѣческаго. Развитие Гегелевскаго „Духа“ — явное антропоморфизированіе Абсолютнаго, а Гегелевская же попытка вывести Бытіе изъ Не-бытія — очевидное повтореніе „*ἐκ τῆς οὐδίας*“ и „*Filioque*“. Рационализмъ, желающій знать только логически, отвлеченно общее и отвергающій „ирраціональное“ многообразіе, ученія объ особомъ идеальномъ бытіи (ангельскомъ мірѣ *Θομῆ* Аквинскаго) вплоть до возведенія того, что мы мечемъ предъ собою, въ Предметъ съ большой буквы ярко обнаруживаютъ разъединенность католическаго міра и сознанія.

А эта разъединенность въ истокѣ своемъ — горделивая уединенность, маленькое, крикливое человѣческое „я“, которое изъ своей индивидуальной ограниченности пытается „построить“ весь Божій міръ. Даже частныя ученія католичества подхватываются свѣтской мыслью. — Теорія первороднаго грѣха (generatio, propagatio) становится гипотезой наслѣдственности, схоластикъ — Вейсманомъ или Менделемъ, идеаль представляемаго на земной образецъ рая — идеаломъ социалистическаго государства, церковь — интернаціоналомъ.

Но замѣна одной абсолютной истины другою или сосуществованіе ихъ есть уже признаніе того, что абсолютной истины вообще нѣтъ, а всѣ истины относительны. Такъ отличительною чертою западной культуры становится р е л а т и в и з м ъ, противорѣчиво абсолютируемый во всѣхъ сферахъ бытія (въ политикѣ — какъ демократія); религіозность же, какъ всякая дуалистическая религіозность, опознаетъ себя въ а т е и з м ъ, откровенномъ или скрытомъ за формами старческой религіозности (1). И это не воинствующій атеизмъ, кощунственно исповѣдующій Непостижимаго, но — атеизмъ равнодушія, безразличія и смерти. Ибо, разъединяясь съ Богомъ, западная культура разъединяется въ себѣ самой, т. е. тлѣетъ или умираетъ, а тлѣніе и есть ересь. Но можетъ быть и умираніе къ смерти — изъ ереси есть выходъ въ отреченіи отъ умирающаго и возвращеніи къ Православію, не виѣшнемъ, конечно, а внутреннемъ, т. е. чрезъ осознаніе истиннаго своего существа. Можетъ быть къ этому на Западѣ близка Германская культура, еще не бывшая, а будущая.

8

Вселенская Соборная Церковь представляется намъ не какъ отвлеченно-общая система догмъ и правилъ жизни, но какъ живое и осуществляющееся въ культурномъ творческомъ процессѣ всеединое ученіе; — не какъ подчиненная одной іерархіи и одной національности многообразная по своей этнологической культурной и политической природѣ масса вѣрующихъ, но какъ всеединство многихъ помѣстныхъ церквей. Изъ нихъ каждая есть единая вселенская, ибо по своему, въ единственномъ и неповторимо-индивидуальномъ образѣ выражающая вселенское, и каждая — культурно и національно своеобразная. Въ каждой

помѣстной церкви по своему постигается и осуществляется всеединая Христова Истина, и трудъ каждой необходимъ: безъ него не полна на землѣ Церковь Христова. Но среди всѣхъ помѣстныхъ-вселенскихъ церквей должна — въ силу того самого, что Церковь есть всеединство, въ коемъ не можетъ быть двухъ равныхъ моментовъ, — быть одна, лучше, полнѣе и чище другихъ осуществляющая ученіе Христа. Должна быть такая и въ нынѣшнее время.

Изъ всего сказаннаго ясно, что ея не можетъ быть церковь римско-католическая, какъ опорочившая ересью чистоту православной вѣры. Она ссылается на то, что она является церковью Петра. Но она — церковь Петра въ совѣмъ о собомъ смыслѣ, не въ томъ, какой сама она въ это понятіе вкладываетъ¹⁾. Ни одинъ апостоль не связанъ необходимо съ одною какою либо церковью: въ апостолахъ — начало іерархіи, но сами они не были епископами какого нибудь отдѣльнаго города. И если бы, дѣйствительно, Петръ былъ „княземъ апостоловъ“, всякая церковь по праву была бы церковью Петра, по крайней мѣрѣ — всякая церковь „обрѣзанныхъ“. Однако Петръ не „князь апостоловъ“, а одинъ изъ трехъ апостоловъ, почитаемыхъ „столпами“, и стоитъ онъ рядомъ съ Іаковымъ и Іоанномъ. И нѣтъ нужды послѣ всего написаннаго православными богословами опровергать католическое толкованіе извѣстныхъ евангельскихъ текстовъ.

Въ Евангельскомъ повѣствованіи Петръ не разъ выдвигается изъ среды апостоловъ, больше прочихъ обнаруживая свои личныя качества. Часто онъ говоритъ отъ имени всѣхъ, вопрошаетъ Христа. Но трудно сказать, что здѣсь обусловлено нѣкоторою порывистостью Петра и другими чертами его личности и что свидѣтельствуетъ объ особомъ его положеніи среди учениковъ. Увидѣвъ Іисуса, идущаго по морю, Петръ вмѣстѣ съ прочими сидѣвшими въ лодкѣ учениками „встревожился“ и, принявъ Іисуса за призракъ, „вскричалъ“. Но онъ же, ободрившись, обращается къ Іисусу: „Господи! если это Ты, повели мнѣ придти къ Тебѣ по водѣ“. — Зачѣмъ? Было ли это для Петра доказательствомъ реальности явившагося Іисуса, какъ

¹⁾ Митрополитъ Антоній, Бесѣды православнаго священника съ униатскимъ о заблужденіяхъ латинянъ и униатовъ — греко-католиковъ. Изд. 2-е. Срем. Карловци, 1922. — Въ этой небольшой брошюрѣ (37 стр.) дано точное, ясное и компетентное опроверженіе главныхъ латинскихъ заблужденій.

потомъ для Ѡомы раны? Или Петръ хотѣлъ увѣриться въ чудотворной силѣ Учителя, въ которой, слѣдовательно, сомнѣвался? Или, наконецъ, онъ хотѣлъ и самъ приобрѣсти часть чудотворной силы Христа? Во всякомъ случаѣ, Петръ, „маловѣрный“, „усомнился“ и сталъ тонуть; но сомнѣніе его убѣдило учениковъ въ томъ, что Иисусъ — истинно Сынъ Божій (Мѡ. XIV, 25-33). Петръ стремителенъ въ своихъ мысляхъ и поступкахъ. Подъ вліяніемъ мгновеннаго увлеченія онъ иногда преувеличиваетъ свои человѣческія силы. — „Если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, я никогда не соблазнюсь“, гордо восклицаетъ онъ, убѣжденный въ несокрушимости своей вѣры. „Хотя бы надлежало мнѣ и умереть съ Тобою, не отрекусь отъ Тебя“ (Мѡ. XXVI, 33-35). Онъ самовластенъ и своеволенъ — „когда ты былъ молодъ, то преподавался самъ и ходилъ, куда хотѣлъ“ (Іо. XXI, 18), — и отсѣкаетъ мечомъ ухо рабу Малху. Онъ не чуждъ стремленія первенствовать. И когда воскресшій Иисусъ сказалъ ему: „Иди за Мною“, Петръ спрашиваетъ объ идущемъ за нимъ Іоаннѣ: „Господи! а онъ что?“ „Иисусъ говоритъ ему: — Если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока приду, что тебѣ? Ты иди за Мною —“ (Іо. XXI, 19-24). Въ дѣлѣ Божьемъ Петръ не прочь оказать помощь Богу и мечомъ и ... „лицемѣріемъ“ (Гал. II, 11-14). Кажется, слишкомъ по человѣчески представляетъ онъ себя и будущее бытіе. Такъ во время Преображенія Петръ говоритъ Иисусу: „Господи! хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи: Тебѣ одну, и Моисею одну, и одну Іліи“ (Мѡ. XVII, 4). И со всею точностью хочетъ онъ знать: „Сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему противъ меня? до семи ли разъ?“ (Мѡ. XVIII, 21).

Отвѣтивъ на вопросъ Иисуса словами: „Ты — Христось, Сынъ Бога Живого“ (Мѡ. XVI, 13-20), Петръ выразилъ вѣру всѣхъ апостоловъ (ср. Іо. VI, 69; I, 49 сл.; Мѡ. XIV, 33!). Если же такъ, то всѣмъ апостоламъ (ср. Мѡ. XVIII, 17 сл.!) въ лицѣ его дано и обѣтованіе Христа „на семь камнѣ“ (т. е. на твердой вѣрѣ, которая есть у Петра) основать Свою Церковь. Нельзя толковать эти слова только примѣнительно къ Петру и буквально. Тогда вѣдь придется буквально же и толковать и ст. 22-23 той же главы, видя въ нихъ отмѣну („отойди отъ Меня“, „апауе“) сказаннаго въ ст. 18 сл. А стихи 22 сл., дѣйствительно, примѣчательны. — Послѣ упомянутой бесѣды съ

учениками Иисусъ сталъ имъ открывать земную Свою судьбу, предрекая Себѣ страданія и крестную смерть. Петръ же, „отозвавъ Его, началъ прекословить Ему: — Будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою!“ Такимъ образомъ въ словахъ Петра какъ бы снова звучать нѣкоторые мотивы искушенія, преодолѣннаго Иисусомъ Христомъ въ пустынѣ. И Христосъ отвѣчаетъ Петру частью тѣми же словами: „Отойди отъ Меня, Сатана! Ты мнѣ соблазнъ, ибо думаешь не о томъ, что Божіе, но — что человѣческое“. — Человѣческими своими чувствами, домыслами и расчетами Петръ въ извѣстной мѣрѣ отрекается отъ Христа; и пѣтель вмѣсто креста появляется на многихъ западно христіанскихъ храмахъ.

Несмотря на отреченіе Петра, несмотря на недостаточное пониманіе имъ дѣла Христова, Христосъ все-таки говоритъ ему: „Паси овецъ Моихъ“ (Іо. XXI, 15—17). Ибо, если нѣтъ въ Петрѣ полноты „ἀγάπη“ (dilectio), велика и пламенна его „φιλία“ (amor). Ибо Петръ знаетъ свою грѣховность, раскаивается въ ней и боится ея (Лк. V, 8 сл.): „Выйди отъ меня, Господи, ибо я человѣкъ грѣшный!..“ И когда трижды пропѣлъ пѣтель и „Господь, обратившись, взглянулъ на Петра“, онъ „вышедъ вонъ, горько заплакалъ“ (Лк. XXII, 61 сл.). Всю жизнь свою оплакиваетъ Петръ грѣхъ свой. На землѣ, на человѣческой слабой во грѣхѣхъ природѣ основывая Церковь Свою, Христосъ молился о Петрѣ, чтобы не оскудѣла вѣра его и онъ, нѣ когда обратившись, утвердилъ братьевъ своихъ“ (Лк. XXII, 32); ибо даже „пребывающій“, пока не придетъ Иисусъ, можетъ поколебаться въ вѣрѣ. Но утвердить Петръ братьевъ своихъ тогда, когда „прославить Бога“ своею мученическою кончиною, которую и предрекаетъ ему Иисусъ: „Когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшетъ тебя и поведетъ, куда не хочешь“ (Іо. XXI, 18 сл.).

Конечно, не въ осужденіе святому апостолу приведены всѣ эти Евангельскіе тексты. Но ихъ нельзя забывать, ибо всякое слово Евангелія полно глубочайшаго смысла и индивидуальный грѣхъ Петра повторяется, т. е. по своему, но подобно осуществляется въ его церкви, которая не послушалась предостерегающихъ словъ ап. Павла: „Умоляю васъ, братья, остерегаться производящихъ раздѣленія и соблазны вопреки ученію, которому вы научи-

лись; и уклоняйтесь отъ нихъ“ (Рим. XII, 17). — Римская церковь все еще стремится осуществить дѣло Христово не смиреніемъ, а самоутверждающею гордынею, не послушаніемъ, а самовластьемъ. Она все еще притязаетъ на первенство, лицемѣритъ — обманомъ уніи завлекая православныхъ, строить кущи — заботясь о томъ, что — человѣческое. Она не разъ бралась за мечъ, и, по человѣчески понимая Царство Небесное, принималась за устройство... „вотчины бл. Петра“. Отрекаясь отъ Богочеловѣчества, она, безстрастно смотря на муки гонимой Русской Церкви, отрекается отъ распинаемаго въ ней Христа, но не „плачетъ горько“ — за нее плачетъ Петръ.

9

Не католическая церковь первенствуетъ нынѣ, а Церковь Иерусалимская первенствовала на зарѣ христіанства. Нынѣ первенствуетъ единственная не опорочившая вселенской вѣры Церковь Православная, полнѣе всего раскрывающаяся въ Церкви Русской, ибо все еще Россія тезоименита Православію. Именно потому, что церковь наша явила себя и въ національныхъ чертахъ, она полнѣе прочихъ выразила всеединство Христовой Истины и, болѣе всѣхъ Вселенская, въ соборномъ согласіи православныхъ церквей первенствуетъ (8).

Въ нашу задачу не входитъ раскрытіе ея ученія и ея природы, хотя именно данный очеркъ и долженъ служить этой цѣли (1). И я надѣюсь, что кое-что само собою намѣтилось. — Уясняется основное направленіе православной догматической мысли, средоточіе которой Богочеловѣчество и Боговоплощеніе Христа, Второй Ипостаси Пресв. Троицы, истинно, а не мнимо обожающаго человѣчество и міръ. Уясняется истинная и дѣйствительная связь со Христомъ всего спасаемаго Имъ, чрезъ Него и въ Немъ міра, вѣнчаемаго Непорочною Дѣвою Богоматерью. Церковь Христова раскрывается, какъ истинное соборное единство, какъ — въ идеальномъ своемъ — всеединство во Христѣ и со Христомъ всего человѣчества и всего человѣческаго, почему и смыслъ религиозной дѣятельности въ преображеніи всей твари. И не отдѣляется человѣческое отъ Богочеловѣческаго и отъ Божьяго. А потому и міръ и культура не в нѣ Церкви, но въ ней; потому развитіе культуры потенциально-церковно и должно быть церков-

нымъ актуально (1). Во всемъ этомъ открывается свобода сыновъ Божіихъ и оправдывается стоящая передъ нами культурная задача.

Но многимъ кажется, будто Русская Церковь гибнетъ, увлекая за собою и другія православныя (ср. 1). Русскіе люди — впрочемъ, „отъ насъ изыдоша, но не отъ насъ быша“ — бросаютъ свою Мать, оставляя ее на поруганіе тѣмъ, кто не вѣдаетъ, что творитъ. Міряне, священники, епископы... склоняются въ латинство. Въ немъ ищутъ незыблемаго авторитета, изнемогши подъ бременемъ свободы. Говорятъ о „провинціализмѣ“ Русской Церкви, такъ же понимая „вселенское“, какъ понимаетъ его интернаціональ (7). Поминаютъ прошлые ея грѣхи, хотя въ прошломъ ея не одни грѣхи. Кричатъ о ея распадѣ и смерти. Но какое же это „паденіе“, какая „смерть“, когда нынѣ, въ эпоху „одинадцатаго“ гоненія т о л ь к о Русская Церковь процвѣтаетъ исповѣдниками, мучениками и священномучениками и въ ихъ крови обѣляетъ ризы свои? Какое это „паденіе“, когда только въ ней просіяли чудеса Божіи — свѣтлѣютъ темные лики старыхъ иконъ и загораются золотомъ поблекшія главы храмовъ? — Предъ нами оживаетъ старая Святая Русь, а мы, видно, не имѣющіе очей, говоримъ о гибели нашей Церкви! Она гонима — тѣмъ больше надо радоваться и веселиться. Она „умираетъ“ — ничто не оживетъ, если не умретъ. Передъ нами темное будущее. Но развѣ оно страшно, развѣ оно не прекрасно во всей загадочности своей и не зоветъ насъ, если съ нами Христось? И если умираетъ Русская Церковь, такъ для того, чтобы еще здѣсь, на землѣ ожить въ новомъ, болѣе совершенномъ и прекрасномъ бытіи. Вѣдь она, церковь Первозваннаго апостола, хранитъ духъ апостола Любви и, вѣрная ему, должна пребыть, пока не придетъ Иисусъ Христось.

Л. П. Карсавинъ