СТАРОКАТОЛИЧЕСКІЙ ОТВѢТЪ

НА НАШИ ТЕЗИСЫ,

ПО ВОПРОСУ О Filioque И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІИ.

ПОЛЕМИКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ ЭТЮДЪ

профессора А. Гусева.

КАЗАНЬ.
Типо-Литографія Императорскаго Университета.
1903.

Въ 31 — 34 номерахъ *Церковнаго Вѣстника* за 1902 годъ напечатаны о. протопресвитеромъ І. Л. Янышевымъ „Новыя оффиціальныя и другія данныя для сужденія о вѣрѣ старокатоликовъ“, содержащія въ себѣ, кромѣ предварительныхъ къ нимъ замѣчаній о. протопресвитера, а) Отвѣтъ Роттердамской старокатолической коммиссіи на Мнѣніе отъ 11—23 августа 1897 г. С.-Петербургской коммиссіи и б) Отвѣтъ на мои „Тезисы по вопросу о Filioque и пресуществленіи“, помѣщенные въ первой книжкѣ *Православнаго Собесѣдника* за 1901 годъ, вскорѣ послѣ того переведенные на нѣмецкій языкъ подъ редакціею досточтимаго І. Л. Янышева и за тѣмъ отправленные старокатоликамъ. Послѣднимъ предстояло или согласиться со сказаннымъ въ *Тезисахъ*, или-же сполна напечатать и основательно опровергнуть ихъ въ случаѣ разногласія съ ними. Въ 1902 году на страницахъ журнала: *Revue internationale de theologie*, именно въ 37, 38 и 39 книжкахъ, напечатанъ подъ заглавіемъ: *Nochmals zur Verständigung* (Еще разъ къ разъясненію) старокатолическій *Отвѣтъ* на мои *Тезисы*, уже ставшій, въ переводѣ на русскій языкъ, доступнымъ и русской читающей публикѣ чрезъ упомянутую выше статью о. протопре-

свитера. Отвѣтъ данъ мнѣ отъ имени редакціи *Revue* [1]), но въ его составленіи участвовали, по авторитетному свидѣтельству І. Л. Янышева, и другіе вліятельные старокатолики [2]). Это обстоятельство придаетъ особую важность и наибольшее значеніе полученному мною старокатолическому *Отвѣту* на *Тезисы* мои. Къ сожалѣнію, изъ нихъ изложены и, хотя несполна [3]), но разсмотрѣны только первые двадцать пять тезисовъ, относящіеся главнымъ образомъ къ вопросу о Filioque, а изъ остальныхъ тридцати тезисовъ, которые посвящены мною исключительно вопросу о пресуществленіи, ни одинъ, вопреки нашимъ законнымъ ожиданіямъ и глубокой важности вопроса, не изложенъ и не разсмотрѣнъ. Но, какъ бы то ни было, уже данъ отвѣтъ на мои *Тезисы*, хотя и не исчерпывающій всего предмета возникшихъ преній. Было-бы тѣмъ болѣе предосудительно игнорировать сказанное старокатоликами, что оба ихъ *Отвѣта* опубликованы въ *Церковномъ Вѣстникѣ* по замѣчанію о. протопресвитера, состоящаго членомъ упомянутой синодальной коммиссіи, въ *той надеждѣ*, что ихъ подвергнутъ *серьезному* обсужденію *прежде всего* наши богословы—спеціалисты [4]).

Ихъ голосъ пока еще не раздался въ печати по поводу старокатолическихъ *Отвѣтовъ*, а я не освѣдомленъ, выскажутся-ли они и какъ именно. На мнѣ-же лежитъ *ближайшій долгъ* сказать посильное слово въ

---

[1]) Редакторомъ его состоитъ г. профессоръ Мишо.

[2]) Стран. 2 въ любезно присланномъ мнѣ отъ о. Протопресвитера отдѣльномъ оттискѣ его статьи. Эту *Брошюру* и буду цитовать вездѣ, гдѣ придется дѣлать ссылки на слова І. Л. Янышева или на *Отвѣты* старокатоликовъ С.-Петербургской Синодальной Коммиссіи и мнѣ.

[3]) Ibid. Стран. 55 и друг.

[4]) Ibid. Стран. 3. Этому обсужденію Коммиссія предоставляетъ и нами желаемую *свободу* (стран. 492 въ 19 кн. журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1902 г.). См. статью г. Керенскаго о 5-мъ старокатолическомъ конгрессѣ.

особенности о прямо мнѣ адресованномъ *Отвѣтѣ* старокатоликовъ. Ожидая, что наши богословы-спеціалисты по крайней мѣрѣ въ недалекомъ будущемъ займутся *обстоятельнымъ* разборомъ обоихъ старокатолическихъ *Отвѣтовъ* и даже отдѣльныхъ, относящихся къ нимъ, статей въ *Revue*, ограничусь здѣсь сравнительно немногими и краткими замѣчаніями, главнымъ образомъ, касательно того, что̀ сказано старокатоликами по моему адресу. Такъ поступить дозволяю себѣ потому, что въ двухъ моихъ обширныхъ статьяхъ, напечатанныхъ въ журналѣ: *Вѣра и Разумъ* за 1898—1900 годы подъ заглавіемъ: а) „Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо по вопросу о Filioque и пресуществленіи“ и б) „Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи пресуществленія“, я касался даже *Отвѣта* Роттердамской коммиссіи, адресованнаго нашей Синодальной коммиссіи и опубликованнаго въ выше упомянутой статьѣ о. протопресвитера І. Л. Янышева, и обстоятельно высказался по вопросу о Filioque и пресуществленіи, поскольку вызывался на то старокатоликами и ихъ единомышленниками.

Составляя и опубликовывая *Отвѣтъ* мнѣ, его авторы, по ихъ завѣренію, имѣли въ виду „оказать свое содѣйствіе великому богоугодному дѣлу окончательнаго единенія христіанскихъ церквей“, держались „совершенно далеко отъ всякаго партійнаго стремленія“ и заботились не о торжествѣ „Запада надъ Востокомъ“, а о побѣдѣ „единственно и исключительно откровенной, и, какъ таковой, вселенскою Христовою церковію объявленной, истины надъ заблужденіемъ“ [1]). Относительно-же, въ частности, меня авторы *Отвѣта* почему-то еще только надѣются, что я лишь *буду* охотно готовъ проникнуться тѣмъ-же духомъ и руководиться той-же цѣлью [1]), какъ будтобы они заручились достовѣрными свѣдѣніями, что *раньше я не былъ* проникнутъ этимъ

[1]) Ibid. Стран. 23 и 53—54.

возвышеннымъ духомъ и не преслѣдовалъ этой святой цѣли. Какимъ духомъ проникнуты отвѣчавшіе мнѣ и я и какой цѣлію задаемся, пусть рѣшатъ читатели на основаніи ниже слѣдующаго изложенія и анализа мыслей и доводовъ старокатоликовъ.

Въ изложеніи и критикѣ ихъ воззрѣній и аргументаціи вынуждаюсь предпочтительно слѣдовать тому порядку, въ какомъ находимъ ихъ въ адресованномъ мнѣ *Отвѣтѣ* старокатоликовъ. А чтобы читатели могли вполнѣ ясно видѣть, въ чёмъ именно состоитъ предметъ преній между мною и моими почтенными оппонентами, и чтобы въ состояніи были судить на болѣе достаточныхъ основаніяхъ, на чьей сторонѣ истина, нахожу полезнымъ воспроизвести здѣсь и мои *Тезисы*, но болѣе мелкимъ шрифтомъ [1]). Первые двадцать пять тезисовъ приведу въ томъ порядкѣ, въ какомъ они напечатаны въ старокатолическомъ *Отвѣтѣ* мнѣ. Приходится сдѣлать исключеніе только для 3-го тезиса, который напрасно приведенъ и разсматривается въ *Отвѣтѣ* не вмѣстѣ съ 4-мъ и 5-мъ тезисами.

I.

Адресованный мнѣ старокатолическій *Отвѣтъ* начинается нѣсколькими предварительными замѣчаніями, имѣющими, по словамъ его составителей, важное значеніе. Содержаніе нѣкоторыхъ изъ этихъ замѣчаній таково, что всего умѣстнѣе привести и обсудить ихъ при разборѣ возраженій, сдѣланныхъ *Отвѣтомъ* противъ нашихъ, соотвѣтственныхъ имъ по содержанію, тезисовъ. Здѣсь-же остановимся лишь на слѣдующихъ замѣчаніяхъ.

„Во всѣхъ нашихъ сношеніяхъ съ членами восточныхъ православныхъ церквей мы, говорятъ о себѣ

---

[1]) Такимъ-же шрифтомъ будутъ напечатаны и семь положеній, прочитанныхъ на Боннскомъ конгрессѣ 1875 года проф. Осининымъ и приведенныхъ въ *Отвѣтѣ* мнѣ.

старокатолики, непоколебимо стояли на однажды навсегда принятой съ обѣихъ сторонъ почвѣ догматическаго ученія единой святой каѳолической и апостольской церкви седьми вселенскихъ соборовъ. На догматическое ученіе этой церкви, и только на него, смотримъ мы какъ на божественное откровеніе и потому какъ на обязательное одинаково для всѣхъ православныхъ церквей. Эта точка зрѣнія, которой мы—западные—не оставляли и никогда не оставимъ, нашла свое адэкватное выраженіе въ извѣстномъ изрѣченіи Викентія Лиринскаго: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Профессоръ Осининъ на Боннскихъ конференціяхъ 1875 года также далъ этой точкѣ зрѣнія точное выраженіе въ слѣдующихъ, безъ противорѣчія всѣми принятыхъ въ Боннѣ, заявленіяхъ: 1) При всѣхъ уніональныхъ попыткахъ и переговорахъ между членами восточной и западной церкви только тогда есть надежда на достиженіе какого-либо практическаго результата, когда обѣ стороны готовы стать на почву древней нераздѣленной церкви. Поэтому, подготовить догматико-церковное соглашеніе между обѣими церквами — сестрами возможно лишь въ томъ случаѣ, если обѣ стороны основаніемъ и критеріемъ системы ученія, обязательнаго для всего христіанскаго міра, признаютъ только авторитетъ и преданіе древней вселенской церкви. Эта точка зрѣнія, при обсужденіи раздѣляющихъ церкви разностей, для представителей восточныхъ обществъ тѣмъ естественнѣе, что восточная церковь именно потому называетъ себя православною, что всю систему своего ученія считаетъ законченною опредѣленіями семи древнихъ вселенскихъ соборовъ и согласнымъ съ ними ученіемъ древнихъ отцовъ церкви, и считаетъ это ученіе навсегда неприкосновеннымъ. Такимъ образомъ, если въ позднѣйшее время, во время послѣ раздѣленія церквей, въ новой-ли богословской литературѣ востока, или въ западной схоластикѣ, мы найдемъ что-либо такое, на что можно смотрѣть, какъ на дальнѣйшее развитіе и толкованіе древняго всѣми признаннаго ученія церкви, то этого позднѣйшаго ученія если не должно

игнорировать, то и не должно считать въ томъ-же смыслѣ общеобязательнымъ, въ какомъ общеобязательно ученіе, принятое и утвержденное древнею нераздѣленной церковію. 2) Стоя на почвѣ древней нераздѣленной церкви, представители попытки соединенія, предпринимаемой въ истинномъ христіанскомъ смыслѣ, должны признать общеобязательными только тѣ преданія, которыя въ древней церкви имѣли догматическое значеніе и авторитетъ, а не тѣ индивидуальныя, часто одно другому противорѣчащія, мнѣнія, которыя не авторизованы непогрѣшимою въ своей вселенскости церковію и потому должны быть разсматриваемы только какъ выраженіе нѣкогда очень производительнаго умозрѣнія, а не какъ откровенное ученіе. In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas (въ необходимомъ—единство, въ сомнительномъ—свобода, во всемъ—любовь). 3) При всѣхъ стремленіяхъ къ соединенію, предпринимаемыхъ въ духѣ христіанской любви и истины, какъ на догматы и тѣмъ самымъ какъ на необходимое условіе соединенія, должно смотрѣть лишь на тѣ пункты вѣроученія, которые по своему происхожденію и содержанію коренятся въ Божественномъ откровеніи и потому или а) выражены въ Свящ. Писаніи яснымъ, не допускающимъ никакого произвольнаго толкованія, образомъ, или б) утверждены и опредѣлены какимъ-либо вселенскимъ соборомъ, или в) чрезъ единогласное свидѣтельство древнихъ отцовъ церкви получили обязательное значеніе, какъ истина, происходящая изъ божественнаго откровенія и вслѣдствіе того по преданію существующая въ общемъ церковномъ сознаніи. 4) Въ противоположность догмату, какъ на еретическое или инославное должно смотрѣть на все, что а) логически противорѣчитъ догматическому вѣроученію, или б) присвоятъ себѣ догматическое значеніе, завѣдомо не имѣя его. 5) Все, что̀ не относится ни къ области догматическаго, ни къ области еретическаго, можетъ, не нарушая церковнаго общенія, спокойно существовать, какъ свободное богословское мнѣніе или школьное положеніе. 6) Отеческія свидѣтельства касательно спорныхъ догматическихъ вопросовъ должны быть изъясняемы въ томъ духѣ, въ какомъ они написаны, и могутъ быть правильно поняты лишь въ связи съ историческими отношеніями

временн. 7) Догматическое ученіе церкви объ исхожденіи Св. Духа принадлежитъ къ самымъ таинственнымъ и всего менѣе доступнымъ человѣческому уму предметамъ божественнаго откровенія. Поэтому, разсматриваемое съ церковной точки зрѣнія, оно не можетъ быть подтверждено или развиваемо философскимъ анализомъ. Эти положенія, какъ совершенно правильныя, мы—западные—и теперь еще подписываемъ и не разъ будемъ имѣть случай указывать на нихъ проф. Гусеву, какъ на такія опредѣленія, которыя обязательны и для восточныхъ, если они хотятъ быть и оставаться истинно православными“ [1]).

Въ послѣднихъ словахъ *Отвѣта* касательно семи положеній, прочитаныхъ на Боннскомъ конгрессѣ и только что воспроизведенныхъ выше, придается имъ такое значеніе, какое могутъ имѣть лишь опредѣленія вселенскихъ соборовъ. Но представители православной церкви, составившіе сообща эти положенія и предъявившія ихъ Боннскому конгрессу, само собою разумѣется, не думали придавать и не придавали *каждому* изъ этихъ положеній и *всѣмъ* подробностямъ ихъ [2]) такого одинаково общеобязательнаго или чисто-догматическаго значенія, какое вообще и въ частностяхъ усвояетъ имъ старокатолическій *Отвѣтъ*, предназначенный мнѣ. Ошибаются авторы *Отвѣта* и въ томъ, будто даже самое рѣшительное признаніе выше изложенныхъ семи положеній обязываетъ непремѣнно согласиться со старокатолическими воззрѣніями по вопросу о Filioque и пресуществленіи. Наилучшимъ подтвержденіемъ справедливости моихъ словъ объ ошибкѣ, которую въ данномъ случаѣ допускаетъ *Отвѣтъ*, является происходившее какъ на засѣданіяхъ Боннскаго конгресса въ 1875 году, такъ и въ послѣдствіи. Дѣло —въ томъ, что и на Боннскихъ конференціяхъ и послѣ

---

[1]) Ibid. Стран. 23—26.

[2]) Наприм. выраженіе: „раздѣленная“ неудачно примѣнено къ церкви, которая сама по себѣ не подлежитъ никакому раздѣленію...

нихъ энергически оспаривали старокатолическое воззрѣніе, наприм. по вопросу о Filioque, именно тѣ изъ представителей православной церкви, которые выработали и прежде западныхъ членовъ конгресса одобрили семь положеній, прочитанныхъ потомъ профессоромъ Ив. Тер. Осининымъ и принятыхъ всѣми участниками Боннскихъ конференцій.

Деллингеръ особенно много говорилъ на нихъ въ пользу филіоквистическаго ученія вслѣдъ за прочтеніемъ семи положеній и послѣ выраженнаго всѣми согласія съ ними. Но принятіе ихъ нисколько не помѣшало представителямъ православной церкви постоянно оспаривать филіоквистическое ученіе даже и въ качествѣ богословскаго мнѣнія и защищать мысль объ исхожденіи Св. Духа къ бытію исключительно отъ Отца и о неучаствованіи Сына Божія въ этомъ актѣ. Напримѣръ, преосвящ. Геннадій, епископъ Аргезскій, прямо назвалъ несогласными съ православнымъ воззрѣніемъ слова Деллингера, будто происходеніе Св. Духа отъ Отца нужно мыслить, какъ актъ не по времени, но логически слѣдующій за рожденіемъ Сына, и что именно, поэтому, мы называемъ Отца первымъ Лицомъ, Сына—вторымъ, а Духа Святаго—третьимъ Лицомъ. Этими словами Деллингеръ защищалъ мысль о необходимости участія Сына Божія въ актѣ происхожденія Духа Святаго къ бытію отъ Отца. На это преосв. Геннадіемъ сдѣлано слѣдующее возраженіе. „Названіе: „первое, второе и третье Лицо“, сказалъ этотъ архипастырь, имѣетъ свое основаніе *только* въ порядкѣ Откровенія: прежде открылся Отецъ, послѣ Него—Сынъ, послѣ Сына—Духъ Святой. Но вѣчное произведеніе Сына и Духа такъ совпадаютъ одно съ другимъ, что одного нельзя поставить прежде другого не только хронологически, но даже и логически“ [1]). Бывшій въ то время ректоромъ Петерб. академіи, І. Л. Янышевъ нѣсколько

[1]) Стран. 16 въ *Сборникѣ протоколовъ Общества любителей дух. просвѣщенія* (С.-Петерб. отдѣлъ) за 1875—1876 годы.

разъ, съ достоподражаемой настойчивостью, развивалъ ту мысль, что участіе Сына Божія при исхожденіи Св. Духа касается *только* явленія и дѣйствованія Духа, но отнюдь не происхожденія Его къ бытію [1]). Дамалисъ, профессоръ Аѳинскаго университета, довольно обстоятельно раскрывалъ на пятомъ засѣданіи Боннскаго конгресса то положеніе, что историческія свидѣтельства вполнѣ точно указываютъ на *повсемѣстно* въ *древней* церкви господствовавшій взглядъ, согласно которому *никогда* не приписывали Сыну Божію соучастія въ актѣ исхожденія Духа Святаго къ бытію отъ Отца [2]). Послѣ того, какъ Деллингеръ привелъ рядъ отрывочныхъ словъ изъ твореній св. Аѳанасія, Кирилла Александрійскаго и проч., съ цѣлію доказать, будто отцы и учители церкви допускали соучастіе Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію, проф. Осининъ разъяснилъ, что названные Деллингеромъ отцы и учители церкви далеки были отъ такого мнѣнія [3]).

Въ виду этихъ безспорныхъ фактовъ,—а я, между тѣмъ, привелъ далеко не всѣ,—не странно-ли, что *Отвѣтъ*, предназначенный мнѣ старокатоликами, коритъ меня выше приведенными семью положеніями и видитъ въ нихъ осужденіе моей полемики противъ ихъ заблужденій? Въ дѣйствительности оказывается, что я посильно продолжалъ и продолжаю то самое дѣло, которое вели на Боннскихъ конференціяхъ мои почтенные собратья по вѣроисповѣданію.

Напрасно-же упрекаетъ меня *Отвѣтъ* и за то, что я оспариваю филіоквистическое ученіе даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, хотя-де православные, присутствовавшіе на Боннскомъ конгрессѣ въ 1875 году, единогласно приняли шесть тезисовъ, относящихся къ ученію о Св. Духѣ и извлеченныхъ изъ твореній св. Іоанна

---

[1]) Ibid. Стран. 16, 17, 60 и 61.

[2]) Ibid. Стран. 64.

[3]) Ibid. 56—59.

Дамаскина [1]). Принятіе православными и этихъ тезисовъ вовсе не означало ихъ согласія на дозволительность влагать въ тезисы ту филіоквистическую тенденцію, какую навязывали и навязываютъ имъ старокатолики. Неоспоримымъ доказательствомъ этого служитъ и рѣчь присутствовавшаго-же на Боннскихъ конференціяхъ Т. И. Филипова, произнесенная, по возвращеніи въ Петербургъ, въ тамошнемъ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. Въ своей рѣчи онъ объяснялъ принятіе упомянутыхъ шести тезисовъ православными именно тѣмъ, что эти тезисы, если ихъ понимать правильно, вовсе не благопріятствуютъ филіоквистическому ученію, въ какую-бы смягченную форму ни облекалось оно. Опытъ надлежащаго истолкованія подлиннаго смысла этихъ тезисовъ и былъ предложенъ въ прекрасной рѣчи почившаго сына и радѣтеля православной церкви [2]). Сказанное имъ я безусловно раздѣлялъ и раздѣляю, вполнѣ же принимая шесть тезисовъ, поставляемые мнѣ на видъ составителями *Отвѣта*.

Послѣдніе, значитъ, совершенно ошибочно объясняютъ мою полемику противъ филіоквистическаго ученія и тѣмъ, будто не дѣлаю различія между догматомъ и богословскимъ мнѣніемъ [3]). Какъ православнымъ участникамъ Боннскихъ конференцій сознаніе различія между догматической истиною и богословскимъ мнѣніемъ не мѣшало возставать противъ мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго, такъ оно нисколько не препятствуетъ и мнѣ дѣлать тоже самое. Путаются и самопротиворѣчатъ въ дѣлѣ различенія между догматомъ и недогматомъ собственно старокатолики. Неопровержимымъ свидѣтельствомъ и доказательствомъ этого

---

[1]) Стран. 28 и 29 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева. Ниже ознакомятся и наши читатели съ этими тезисами.

[2]) Стран. 187—212 въ нитов. *Сборникѣ протоколовъ*.

[3]) Стран. 29 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

является данный ими *Отвѣтъ* мнѣ. Такъ, съ одной стороны, авторы его утверждаютъ въ немъ, что догматомъ должно признавать только ученіе, гласящее: „Святый Духъ исходитъ отъ Отца; Онъ вмѣстѣ съ Отцомъ и Сыномъ споклоняемъ и сславимъ; Онъ говорилъ чрезъ пророковъ“ [1]). Между тѣмъ, въ *Отвѣтѣ* Роттердамской комиссіи на *Мнѣніе* С.-Петербургской къ догмату отнесено уже и то, что Сынъ Божій посылаетъ Духа Святаго отъ Отца въ міръ [2]). Здѣсь, такимъ образомъ, прямо расширено содержаніе догмата. А въ *Отвѣтѣ*, адресованномъ мнѣ старокатоликами, они заходятъ еще дальше, назвавши „догматомъ церкви“ (*Dogma* der Kirche) всѣ „положенія св. Іоанна Дамаскина“ [3]), о которыхъ было замѣчено выше. Положенія эти таковы: а) Св. Духъ исходитъ отъ Отца, какъ начала, причины, источника Божества; б) Св. Духъ не исходитъ изъ Сына, потому что въ Божествѣ есть только одно начало, одна причина, которою производится всё, что́ есть Божествѣ; в) Св. Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына; г) Св. Духъ есть образъ Сына—образа Отца, исходящій отъ Отца и почивающій въ Сынѣ, какъ Его проявительная Сила; д) Св. Духъ есть личное произведеніе изъ Отца, принадлежащее Сыну, но не изъ Сына, потому что Онъ есть Духъ устъ Божества, извѣщающій Слово; е) Св. Духъ образуетъ посредство между Отцемъ и Сыномъ и чрезъ Сына соединяется съ Отцомъ [4]). Тѣ-же самые авторы *Отвѣта*, нѣсколькими страницами ниже, причисляютъ, однако, уже къ разряду богословскихъ мнѣній мысль вообще отцовъ церкви, а слѣдовательно и мысль св. Дамаскина о томъ, что Духъ Святой исходитъ изъ Отца *чрезъ Сына*, равно какъ и подобныя этой мысли [5]). Итакъ, на вопросъ, что́ такое—догматъ и что́ такое—бого-

---

[1]) Ibid. Стран. 30. [2]) Ibid. Стран. 12.

[3]) Ibid. Стран. 29 и 30. [4]) Ibid. Стран. 28 и 29.

[5]) Ibid. Стран. 75 et cet.

словское мнѣніе, именно составители адресованной мнѣ *Отповѣди* не даютъ въ данномъ случаѣ должнаго отвѣта, видимо смѣшивая догматъ съ богословскимъ мнѣніемъ и вообще путаясь въ разграниченіи ихъ одного отъ другого.

Принятіе семи положеній, прочитанныхъ на Бонскомъ конгрессѣ проф. Осининымъ, не обязываетъ отрекаться и отъ ученія о пресуществленіи. Положимъ, на этомъ конгрессѣ не только не происходило никакихъ преній касательно этого ученія, но не возбуждался православными и вопросъ о немъ. Но это обстоятельство нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, будто православные, присутствовавшіе на упомянутомъ конгрессѣ, не считали этого ученія общеобязательнымъ для православныхъ христіанъ и не желали принятія его старокатоликами. Почему православные не поднимали на Боннскихъ конференціяхъ вопроса о пресуществленіи, это представляется вполнѣ естественнымъ и понятнымъ дѣломъ. Они были увѣрены въ томъ, что старокатолики раздѣляютъ православное ученіе о пресуществленіи. Объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующіе факты.

Въ „Протоколѣ засѣданія С.-Петербургскаго Отдѣла Общества любителей духовнаго просвѣщенія“ отъ 31 января 1874 года напечатанъ предложенный старокатоликамъ представителями православной церкви перечень догматическихъ и главныхъ въ каноническомъ и обрядовомъ отношеніи разностей, отличающихъ западную церковь отъ восточной православной церкви. Въ этомъ перечнѣ не указано *никакой догматической* разницы между той и другой церковію въ ученіи объ евхаристіи, а поименованы лишь обрядовыя разности [1]). Этимъ *ясно* говорилось старокатоликамъ, что православная церковь *одинаково* съ римско-католической церковію исповѣдуетъ ученіе о преложеніи-пресуществленіи. Въ виду этого старокатоликамъ надлежало

[1]) Стран. 10.

немедленно и *ясно* указать, что они *не* раздѣляютъ этого ученія. Но что́ же мы видимъ? Въ примѣчаніяхъ своихъ къ схемѣ *Quaestionum controversarum* старокатолики, говоря о св. таинствѣ евхаристіи, не сдѣлали ни малѣйшаго намёка на то, что они мыслятъ объ евхаристіи въ догматическомъ отношеніи иначе, чѣмъ паписты и православные, а именно не допускаютъ ученія о преложеніи—пресуществленіи [1]). Вотъ въ чемъ — истинная причина того, что на Боннскомъ конгрессѣ 1875 года православные не возбуждали вопроса о преложеніи-пресуществленіи. Они самими старокатоликами были приведены къ убѣжденію въ своемъ единомысліи съ послѣдними по этому вопросу и въ ненужности какихъ-либо разсужденій и преній.

Лишь послѣ выяснилось разногласіе между православными и старокатоликами по упомянутому вопросу, но за то тогда и поставлена была на видъ послѣднимъ необходимость принять и ученіе о преложеніи-пресуществленіи, если они желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковью. Въ извѣстномъ *Донесеніи* С.-Петербургской коммиссіи Св. Синоду значится касательно этого, между прочимъ, слѣдующее. Никогда въ предшествующее время, говоритъ оно, полемисты не предполагали, что между православной церковію и римско-католическою можетъ быть догматическое различіе въ ученіи объ евхаристіи. Но хотя 6-й пунктъ *Утрехтскаго объявленія* и гласитъ, что старокатолическіе епископы со всей вѣрностью въ цѣлости и твердо содержатъ древнюю каѳолическую вѣру относительно св. таинства алтаря, вѣруя, что подъ *видами* хлѣба и вина мы пріемлемъ *тѣло* и *кровь* Господа нашего Іисуса Христа, но не высказываетъ ясно, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи суть *самое* тѣло и *самая* кровь Христа вслѣдствіе преложенія — пресуществленія. Благодаря этому, продол-

---

[1]) Стран. 8 и 9 въ *Приложеніи* къ протоколу отъ 26 февраля 1874 года.

жаетъ *Донесеніе*, слова *Утрехтскаго объявленія* не устраняютъ возможности такого пониманія, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи суть тѣло и кровь Господа per impanationem, вслѣдствіе ubiquitas corporis et sanguinis Christi, или же вслѣдствіе того, что вознесшееся тѣло Спасителя съ небесе нисходитъ. Въ виду этого Синодальная С.-Петербургская Коммиссія и выразила недоумѣніе, почему *Утрехтское* объявленіе высказалось *не* о *всемъ догматѣ* (со *включеніемъ* и ученія о преложеніи), а *только* объ *одной* его части, и предложила старокатоликамъ опредѣленнѣе и полнѣе изложить ихъ догматическое ученіе объ евхаристіи [1]). А когда старокатолики чрезъ Роттердамскую коммиссію вынуждены были далѣе уже не скрывать своего взгляда на ученіе о преложеніи-пресуществленіи и прямо отвергли это ученіе [2]), С.-Петербургская коммиссія предложила имъ принять православное ученіе и о преложеніи-пресуществленіи [3]). Между тѣмъ, однимъ изъ наиболѣе видныхъ членовъ Синодальной коммиссіи состоялъ и состоитъ о. протопресвитеръ І. Л. Янышевъ, участвовавшій въ засѣданіяхъ Боннскаго конгресса 1875 года и признавшій руководящее значеніе за семью положеніями, которыми коритъ меня *Отвѣтъ* старокатоликовъ. О. протопресвитеръ, очевидно, тоже находитъ совершенно совмѣстнымъ съ признаніемъ этихъ семи положеній настаиваніе на принятіи старокатоликами ученія о преложеніи-пресуществленіи.

Такимъ образомъ, и по отношенію къ этому ученію я дѣлалъ и дѣлаю тоже самое, что́ непремѣнно сдѣлали-бы представители православной церкви еще на Боннскомъ конгрессѣ въ 1875 году, еслибы они были своевременно и надлежаще освѣдомлены старокатоликами касательно подлиннаго ихъ ученія о таин-

---

[1]) Стран. 35—37 въ брошюрѣ г. проф. Красножена: *Происхожденіе старокатоличества и IV-й интернаціональный старокатолическій конгрессъ въ Вѣнѣ* (Юрьевъ; 1898 г.).

[2]) Ibid. Стран. 44—46. [3]) Ibid. Стран. 50 и 51.

ствѣ евхаристіи. Значитъ, упрекъ, предъявленный мнѣ *Отвѣтомъ* старокатоликовъ, несправедливъ и неумѣстенъ.

Въ числѣ предварительныхъ замѣчаній этого *Отвѣта* есть и слѣдующее, которое всего лучше теперь-же привести и по достоинству оцѣнить. „Г. Гусевъ, повидимому, часто ошибается, говорятъ авторы *Отвѣта*, насчётъ ученія западныхъ старокатолическихъ церквей. Онъ старается доказать много такого, въ чемъ мы не сомнѣваемся, и многое оспорить, что́ не относится къ догматическому ученію нашихъ церквей, что́ даже противорѣчитъ ему“ [1]). Но составители *Отвѣта* сами сомнѣваются въ справедливости того, что́ сказано ими въ только что приведенныхъ ихъ словахъ, и потому прикрываютъ свое измышленіе словомъ: „повидимому“. Не только въ моихъ *Тезисахъ*, находившихся у нихъ подъ руками, но и во всемъ, что́ въ разное время и въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ напечатано мною по старокатолическому вопросу, авторы *Отвѣта* не найдутъ ни одного факта, сколько-нибудь оправдывающаго сказанное ими о мнѣ. Старокатолическое ученіе вездѣ излагается мною такъ, какъ излагаютъ его сами старокатолики преимущественно въ оффиціальныхъ заявленіяхъ Роттердамской коммиссіи. Какимъ-же образомъ могъ я ошибочно передавать ученіе старокатоликовъ, доказывать имъ что-либо такое, въ чемъ не сомнѣваются сами они, и оспоривать что-нибудь такое, что́ никакъ не относится къ ихъ догматическому ученію или же къ обоснованію его? „Въ нѣкоторыхъ изъ присланныхъ намъ тезисовъ г. профессоръ Гусевъ, говорятъ о мнѣ авторы *Отвѣта*, разсуждаетъ о частныхъ воззрѣніяхъ ученыхъ, не имѣющихъ *никакого* значенія для *истиннаго* содержанія церковнаго ученія“ [2]). Это—неправда же, а потому

---

[1]) Стран. 30 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 26.

Отвѣтъ и не привелъ ни одного факта въ подтвержденіе своего обвиненія.

Что мои *Тезисы* имѣютъ въ виду иногда и воззрѣнія или мнѣнія старокатолическихъ богослововъ, высказанныя ими въ журнальныхъ статьяхъ или въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ, это безспорно. Но вѣдь я касался лишь такихъ изъ этихъ взглядовъ или мнѣній, которые, по своему существу, совершенно тожественны съ воззрѣніями Роттердамской коммиссіи, но изложены послѣднею менѣе обстоятельно и менѣе доказательно. Возьмите хотя бы то, что́ говорится въ *Мнѣніи* Роттердамской коммиссіи о *Донесеніи* С.-Петербургской коммиссіи Св. Синоду. Въ доказательство мнимой несостоятельности, напримѣръ, ученія о пресуществленіи и выражающаго это ученіе термина Роттердамская коммиссія обращается не только къ Свящ. Писанію и къ отеческимъ твореніямъ, но и къ философіи, естествознанію и проч. [1]). Этого-же рода доводы съ наибольшей подробностью были раскрываемы въ печатныхъ произведеніяхъ гг. профессоровъ: Лангена, Мишо, Ваттериха и другихъ. Могъ-ли я обойти „воззрѣнія“ этихъ ученыхъ, если желалъ надлежаще уяснить и оцѣнить ученіе, выраженное въ оффиціальныхъ старокатолическихъ документахъ? Игнорируя такого рода работы старокатолическихъ ученыхъ, я подвергся-бы вполнѣ законнымъ упрекамъ за уклоненіе отъ разбора наиболѣе фундаментальныхъ аргументовъ, оспаривающихъ ученіе о пресуществленіи и выражающій его терминъ. Вѣдь не даромъ-же *Отвѣтъ* поставляетъ на видъ читателямъ, что „богословская литература, созданная въ нѣдрахъ церквей западныхъ старокатоликовъ, своимъ возникновеніемъ обязана усиліямъ ученыхъ *глубже и глубже* проникать въ *правильное* разумѣніе откровеннаго, т. е. церковнаго ученія“ [2]).

---

[1]) Стран. 44—46 въ цитов. брошюрѣ проф. Красножена.

[2]) Стран. 27 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

II.

Вслѣдъ за разсмотрѣнными и нѣкоторыми другими [1]) замѣчаніями *Отвѣта* переходитъ къ изложенію и обсужденію моихъ *Тезисовъ*, начиная съ слѣдующаго, перваго, изъ нихъ.

1) Строгое согласіе въ исповѣдуемыхъ догматахъ съ истинно-православной церковію представляется необходимымъ условіемъ для вступленія въ каноническое общеніе съ нею. Сверхъ этого требуется отверженіе тѣхъ изъ богословскихъ мнѣній, которыя, вмѣсто правильнаго уясненія догматическихъ истинъ православія, какъ-либо противорѣчатъ имъ несомнѣнно. Въ области-же допустимыхъ мнѣній, конечно, законна полная свобода. Однакоже, и тутъ идеаломъ и конечной цѣлію должно быть не разномысліе, а единомысліе (1 Петр. 3, 8; Римл. 12, 16; 1 Кор. 1, 10; 1 Ѳессал. 5, 21), поскольку послѣднее достижимо на почвѣ Свящ. Писанія, церковнаго преданія и основывающагося на нихъ здраваго богословствованія.

Авторы *Отвѣта*, повидимому, соглашаются съ этимъ моимъ тезисомъ и лишь полнѣе раскрываютъ его. Къ сожалѣнію, они разсматривали его внѣ связи съ слѣдующими словами 17-го моего тезиса, гласящими: „каждое богословское мнѣніе, сверхъ согласія его съ догматами, должно, чтобы не быть совершенно произвольнымъ, основываться такъ или иначе, въ большей или меньшей степени, на Свящ. Писаніи или исконномъ церковномъ преданіи“. Благодаря этому, согласіе *Отвѣта* съ первымъ моимъ тезисомъ имѣю право считать лишь кажущимся и во всякомъ случаѣ не рѣшительнымъ. Мое мнѣніе объ этомъ подтверждается фактами.

Обращаясь, напримѣръ, къ тому, чѣмъ и какъ въ *Отвѣтѣ* защищается старокатолицизмъ отъ нѣкоторыхъ упрековъ протоіерея А. П. Мальцева, видимъ, что у составителей *Отвѣта* понятіе о допустимомъ бого-

---

[1]) Ниже коснусь и этихъ послѣднихъ.

словскомъ мнѣніи слишкомъ растяжимо. А. П. Мальцевъ, имѣя въ виду, между прочимъ, одну изъ статей въ № 5-мъ *Нѣмецкаго Меркура* за 1901 г., подрывающую ученіе православной церкви о подлинности Евангелій, упрекаетъ старокатоликовъ за пропаганду столь вредныхъ для христіанства взглядовъ. Авторы *Отвѣта* усмотрѣли въ словахъ о. Мальцева „тяжкую обиду", наносимую „церквамъ старокатоликовъ", и защищаютъ ихъ слѣдующимъ образомъ. Во-первыхъ, говоритъ *Отвѣтъ*, статья написана не старокатоликомъ, а, во-вторыхъ, старокатолическая церковь, подражая древней нераздѣленной церкви, должна, въ интересахъ болѣе правильнаго познанія и обоснованія ученія о спасеніи, дозволять свободу ученымъ изслѣдованіямъ и терпѣть даже заблужденія отдѣльныхъ лицъ въ упованіи на руководство Того, Кто, по обѣтованію Христа, долженъ наставлять искупленныхъ Имъ на всякую истину [1]). Странная защита! Развѣ еще не несомнѣнно для вождей старокатолическихъ общинъ и членовъ послѣднихъ прямое и непримиримое разногласіе мнѣнія о неподлинности Евангелій съ всегдашнимъ ученіемъ древней „нераздѣленной" церкви о подлинности и неприкосновенности ихъ [2])? Развѣ когда-либо дозволяла эта церковь иначе мыслить и говорить о нихъ? Достаточно припомнить лишь 85-е правило „Святыхъ апостолъ", чтобы знать, что она воспрещала всѣмъ отрицательно относиться къ Евангеліямъ. Развѣ невѣдомо составителямъ *Отвѣта*, что и безъ старокатолическаго *Нѣмецкаго Меркура* подлинность Евангелій отвергается врагами церкви и христіанства? Въ виду продолжаю-

---

[1]) Ibid. Стран. 26 и 27. Какъ видимъ, старокатолики, вопреки первому моему тезису, съ которымъ согласились они-же, ратуютъ и за терпимость къ явнымъ заблужденіямъ....

[2]) Слово: *нераздѣленная* ставлю въ кавычкахъ потому, что признаю его неудобопримѣнимымъ къ церкви, которая всегда едина и нераздѣльна и искони сознавала и сознаетъ себя нераздѣлимою....

щихся нападокъ на Евангелія со стороны раціонализма лежитъ и на старокатоликахъ долгъ не поддерживать и не поощрять этихъ нападокъ, а отражать ихъ. Кто бы ни былъ авторомъ упомянутой о. Мальцевымъ статьи, ей не мѣсто въ старокатолической духовной газетѣ. Ссылка на безцензурность старокатолическихъ духовныхъ періодическихъ изданій совершенно напрасна: на редакціяхъ всѣхъ этихъ изданій лежитъ обязанность не допускать на ихъ страницы пропаганды какихъ бы то ни было явныхъ заблужденій. Вѣдь статьи, въ родѣ упомянутой о. Мальцевымъ и подобныя ей, не содѣйствуютъ, а противодѣйствуютъ правильному познанію и обоснованію ученія о спасеніи. Но если уже редакторы старокатолическихъ духовныхъ изданій обязаны признавать церковное ученіе за неприкосновенную святыню и согласно съ этимъ избирать матеріалъ для опубликовыванія, то тѣмъ болѣе вожди старокатолическихъ общинъ должны всячески охранять неприкосновенность этого ученія и чрезъ открытое порицаніе нападокъ на него или искаженій его въ старокатолическихъ органахъ духовной печати. Ссылка *Отвѣта* на то, будто не старокатолическіе іерархи, а Духъ Святый „долженъ наставлять искупленныхъ Христомъ на всякую истину“, обнаруживаетъ непониманіе истиннаго смысла словъ Писанія (Іоан. 16, 13) и игнорированіе настоятельныхъ внушеній Божественнаго откровенія, обращенныхъ къ пастырямъ церкви [1]). Напрасно-же *Отвѣтъ* ссылается на древнюю „нераздѣленную“ церковь для оправданія старокатолической терпимости къ заблужденіямъ. Эта церковь, въ лицѣ своихъ представителей и пастырей, хорошо помнила и выполняла наставленіе ап. Павла: *еретика, послѣ перваго и второго вразумленія, отвращайся* [2]). Чѣмъ важнѣе была истина, попираемая заблужденіемъ, чѣмъ вліятельнѣе былъ заблуждающійся, тѣмъ строже

[1]) 2 Тимоѳ. 2, 25; 4, 2; Тит. 1, 13; 3, 10.

[2]) Тит. 3, 10.

и настойчивѣе эта церковь выражала свое обличеніе и осужденіе ереси, заблужденія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія древней „нераздѣленной“ церкви. Терпимость-же церкви обращена была собственно къ „немощнымъ“ въ вѣрѣ, публично отнюдь не выдававшимъ своего мнѣнія за истину и упрямо не оспаривавшимъ вѣроученія церкви. Но и этихъ лицъ церковь не оставляла безъ наученія и вразумленія, коль скоро знала о нихъ.

2) Догматомъ должно быть признаваемо не только то, о чемъ ясно сказано въ Свящ. Писаніи или что́ провозглашено вселенскими соборами, но и то, въ пользу чего говоритъ единогласное свидѣтельство древнихъ отцовъ церкви и что́, слѣдовательно, по преданію существуетъ въ общемъ церковномъ сознаніи. Эта мысль была высказана проф. Осининымъ на Боннской конференціи и, какъ вполнѣ справедливая, была единогласно принята всѣми, присутствовавшими на этой конференціи (стран. 7—9 въ Протоколахъ С.-Петерб. отдѣла общества любителей дух. просвѣщенія за 1875—6 гг.). Сами вселенскіе соборы именно такъ смотрятъ на догматы. Это видно, напримѣръ, изъ постановленія четвертаго вселенскаго собора о двухъ естествахъ во единомъ Лицѣ Господа Іисуса Христа. Это постановленіе начинается словами: „послѣдующе божественнымъ отцемъ, всѣ единогласно поучаемъ исповѣдывати“ et cet. При существованіи-же нѣкотораго разногласія въ мнѣніяхъ древнихъ церковныхъ писателей требуется, по словамъ Викентія Лиринскаго, принимать за общеобязательную истину то, на сторонѣ чего находятся наиболѣе уважаемые и непоколебимые въ православіи отцы и учители церкви (*Commonit.* сар. 3 и 17—18). Такого-же воззрѣнія на это держались и вселенскіе соборы. Потому-то Ефесскій вселенскій соборъ призналъ за единодушное согласіе всѣхъ церковныхъ писателей свидѣтельства только десяти знаменитѣйшихъ между ними. Вполнѣ компетентное удостовѣреніе такого согласія есть дѣло, конечно, самой-же церкви въ лицѣ полномочныхъ ея представителей.

Составители *Отвѣта* въ общемъ соглашаются съ этимъ моимъ тезисомъ, а возражаютъ только противъ двухъ, выраженныхъ въ немъ, мыслей.

Такъ, они не хотятъ принять безъ оговорки словъ тезиса о томъ, что при существованіи разногласія въ мнѣніяхъ древнихъ церковныхъ *писателей* требуется принимать за общеобязательную истину то, на сторонѣ чего находятся наиболѣе уважаемые и непоколебимые въ православіи отцы и учители церкви. Противъ этой мысли авторы *Отвѣта* говорятъ слѣдующее: „Если мнѣнія отцовъ церкви относительно какого-либо ученія раздѣляются, то ни одно изъ этихъ мнѣній прежде всего не есть обязательная для вѣрующихъ истина, т. е. догматъ. То или другое изъ нихъ можетъ сдѣлаться догматомъ лишь въ томъ случаѣ, когда вселенскій соборъ объявитъ его правильнымъ выраженіемъ богооткровенной истины и когда оно, какъ догматъ, будетъ принято всей церковію“ [1]). Это возраженіе нельзя признать основательнымъ.

Составители *Отвѣта* не изволили обратить вниманія на то, что у меня ясно говорится только о томъ, какъ должно поступать при обнаружившемся разногласіи вообще между древними церковными писателями, а не о разногласіи между отцами и учителями церкви. Но такъ какъ съ понятіемъ о писателѣ церкви не связано необходимо понятіе объ отцѣ и учителѣ церкви, то приходится признать предъявленное мнѣ возраженіе не относящимся къ дѣлу. Это тѣмъ болѣе имѣю право сказать, что во 2-мъ тезисѣ нарочито сдѣлана у меня ссылка не только на третью, но и на семнадцатую и восмнадцатую главы сочиненія Викентія Лиринскаго. Изъ послѣднихъ двухъ видно, что я имѣлъ въ виду и такихъ церковныхъ писателей, которыхъ, какъ напримѣръ Оригена и Тертулліана, самъ Викентій Лиринскій признавалъ мало дорожившими древнимъ церковнымъ преданіемъ и нерѣдко уклонявшимися отъ

[1]) Стран. 33 и 34 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

него въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ. Такимъ-то церковнымъ писателямъ справедливо предпочитаетъ Викентій Лиринскій голосъ наиболѣе уважаемыхъ и непоколебимыхъ въ православіи отцевъ и учителей церкви и правильно видитъ въ ихъ вѣрованіи обязательное для всѣхъ христіанъ вѣрованіе. Но замѣчаніе *Отвѣта*, будучи взято даже внѣ всякаго отношенія ко 2-му моему тезису, всетаки представляется неправильнымъ. Изъ того, что одинъ какой-либо отецъ церкви высказывалъ по какому-нибудь вопросу мнѣніе, несогласное съ мнѣніемъ остальныхъ отцевъ и учителей церкви, вовсе еще не слѣдуетъ, будто ни одно изъ нихъ не есть обязательная истина безъ утвержденія его вселенскимъ соборомъ. Все дѣло—въ томъ, о какомъ мнѣніи идетъ рѣчь въ томъ или другомъ случаѣ. „Все, говоритъ Викентій Лиринскій, о чемъ только святой человѣкъ или ученый (епископъ-ли, исповѣдникъ или мученикъ) мыслилъ несогласно съ другими и даже противорѣча имъ, все такое нужно относить къ мнѣніямъ личнымъ, частнымъ, сокровеннымъ, и отличать отъ авторитета общаго, открытаго и всенароднаго вѣрованія“ [1]). Такого рода частное или личное мнѣніе можетъ быть находимо и у нѣкоторыхъ отцовъ церкви. Такъ, извѣстно, что Григорій Нисскій, поскольку онъ философствовалъ и находился въ этомъ отношеніи подъ вліяніемъ Оригена, уклонялся въ нѣкоторыхъ своихъ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ отъ свойственнаго остальнымъ отцамъ церкви убѣжденія. Кто-же дерзнетъ утверждать, будто послѣднее не есть обязательная для христіанъ истина до тѣхъ поръ, пока не будетъ утверждено вселенскимъ соборомъ? Ученіе подавляющаго большинства отцовъ и учителей церкви, служа выраженіемъ ученія Свящ. Писанія и церковнаго преданія, является общеобязательнымъ и безъ утвержденія вселенскимъ соборомъ. Такъ должны-бы думать и авторы *Отвѣта*, адресо-

[1]) *Commonit.* Cap. 1.

ваннаго мнѣ старокатоликами. Вѣдь сами они справедливо говорятъ въ немъ, что вселенскіе соборы суть *не auctores, а testes fidei*, т. е. не сочинители, а свидѣтели вѣры [1]). Значитъ, голосъ подавляющаго большинства отцовъ и учителей церкви, выражающій исконное церковное преданіе, уже самъ по себѣ равносиленъ, по своему значенію, съ постановленіемъ вселенскаго собора.

Напрасно-же возражаютъ составители *Отвѣта* и противъ моихъ словъ о томъ, что вполнѣ компетентное удостовѣреніе согласія отцовъ есть дѣло церкви въ лицѣ полномочныхъ ея представителей. Возраженія *Отвѣта* сводятся къ слѣдующему. Подъ выраженіемъ: „полномочные представители церкви“, говоритъ *Отвѣтъ*, можетъ скрываться мысль, будто церковь состоитъ преимущественно изъ епископата или вообще іерархіи. Хотя послѣдняя — одинъ изъ важнѣйшихъ членовъ въ церковномъ организмѣ, но еще не есть церковь, какъ таковая. Въ качествѣ второй существеннѣйшей-же части къ церкви принадлежатъ и міряне. Полномочные представители церкви не имѣютъ права и власти просто объявить что-либо догматомъ, коль скоро оно не выражаетъ догматическаго сознанія единой святой каѳолической и апостольской церкви. Только тогда ихъ рѣшенія могутъ быть непогрѣшимы, когда сдѣланы на вселенскомъ соборѣ. Что не іерархія только, эта часть церкви, наслѣдовала отъ Христа непреложный даръ сохраненія вѣры въ чистотѣ, это ясно изъ свидѣтельствъ исторіи. Бывали случаи, что лишь народъ оставался вѣренъ древнему ученію, а члены іерархіи въ огромномъ большинствѣ или даже поголовно измѣняли Богооткровенной истинѣ [2]).

Авторы *Отвѣта*, должно быть, забыли, что старокатоликами на Боннской конференціи въ 1874 году былъ принятъ „безъ всякихъ оговорокъ“ слѣдующій

---

[1]) Стран. 34 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 34 и 35.

тезисъ: „только вселенская церковь, *законно представляемая епископами*, есть непогрѣшимая хранительница вѣры“ [1]). Эту-то мысль кратко и выражаютъ мои слова, вызвавшія возраженія со стороны составителей *Отвѣта* мнѣ. Мои слова сами по себѣ не подавали ни малѣйшаго повода думать, будто, по моему взгляду, церковь исчерпывается епископатомъ или вообще іерархіею и будто представители послѣдней въ правѣ „просто объявить“ что-либо за догматъ безъ надлежащаго изслѣдованія по источникамъ Божественнаго откровенія и внѣ единомыслія съ *правовѣрующими* мірянами. Представительство церкви само собою предполагаетъ представительство не какого-либо отдѣльнаго слоя или класса ея, а представительство всѣхъ слоевъ или классовъ, образующихъ церковь, какъ извѣстное общество. Это ясно само собою. Относительно-же того, что̀ именно можетъ быть объявляемо догматомъ, уже прямо сказано въ подвергшемся возраженіямъ тезисѣ.

Возраженіе имѣетъ въ виду, вѣроятно, не меня, а тѣхъ, кто рѣшительно противополагаетъ такъ называемую учащую церковь такъ называемой учимой церкви, разумѣя подъ первой іерархію, а подъ послѣдней мірянъ. Но такое противоположеніе осуждается и въ отвѣтѣ *Православнаго Катихизиса* митрополита Филарета на вопросъ: „есть-ли вѣрное хранилище свящ. преданія“. По моему убѣжденію „церковь учащая“ нераздѣльно соединена съ „учимой церковью“ въ дѣлѣ сохраненія Богооткровенныхъ истинъ. Не имѣя сами по себѣ права на церковное учительство, каковое право принадлежитъ собственно епископату, правовѣрующіе миряне необходимо участвуютъ даже въ вѣроопредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ, но участвуютъ, конечно, только своимъ единомысліемъ съ пастырями церкви и своимъ сочувствіемъ ихъ постановленіямъ. Миряне, съ другой стороны, *обязаны*-же отстаивать

---

[1]) Стран. IV въ цитованномъ *Сборникѣ* протоколовъ за 1875—6 гг.

догматическія истины отъ ихъ отрицанія или искаженія кѣмъ бы то ни было, хотябы цѣлымъ сонмомъ представителей іерархіи, поскольку они (міряне) хорошо знаютъ эти истины въ ихъ существѣ и во всѣхъ ихъ основахъ. Въ исторіи церкви такіе случаи не рѣдко бывали. Здѣсь достаточно указать на борьбу мірянина Евсевія съ еретичествовавшимъ Несторіемъ, патріархомъ константинопольскимъ, и на одобрительное отношеніе церкви къ святому подвигу Евсевія. Такимъ образомъ, между мною и составителями *Отвѣта* въ данномъ вопросѣ нѣтъ разногласія. Не могу признать правильною только [1]) ту мысль *Отвѣта*, будто церковная іерархія можетъ поголовно впадать въ заблужденіе. Указываемые *Отвѣтомъ* факты не подтверждаютъ ихъ мысли, ибо не относятся къ іерархіи *вселенской* церкви Христовой. Вся іерархія послѣдней никогда не впадала въ забужденіе, хотя и не мало было случаевъ уклоненія въ ересь значительнаго числа представителей іерархіи.

3) Наиболѣе подробное изложеніе православно-догматическаго ученія содержится въ а) Православномъ исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви и въ б) Посланіи патріарховъ православно-каѳолической церкви о православной вѣрѣ. Книги эти хотя и составлены на помѣстныхъ соборахъ, но, бывъ одобрены и приняты *всѣми* помѣстными церквами, образующими единую,—наличную на землѣ,—вселенскую церковь Христову, справедливо признаются въ ней за своего рода символическія книги. Правда, на ряду съ чисто-догматическими истинами, встрѣчаются въ этихъ книгахъ и богословскія мнѣнія. Но ученіе этихъ книгъ, напримѣръ, объ исхожденіи Св. Духа къ бытію отъ *одного* Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи имѣетъ значеніе не богословскаго мнѣнія, а чисто-догматической истины. Это видно уже *и* изъ слѣ-

---

[1]) О томъ, на вселенскомъ-ли только соборѣ *утверждается* церковію истина, ниже будетъ особая рѣчь.

дующаго: „по Чину избранія и рукоположенія архіерейскаго“ [1]) православная церковь требуетъ отъ каждаго лица, поставляемаго во епископа, торжественнаго клятвеннаго обѣщанія, что онъ самъ всегда будетъ исповѣдывать и станетъ внушать своей паствѣ, наряду съ другими несомнѣнными догматами, и ученіе объ исхожденіи Св. Духа къ бытію отъ *одного* Отца (т. е. безъ всякаго содѣйствія Сына) и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи.

4) Наличная вселенская церковь Христова въ правѣ была объявить общеобязательнымъ для христіанъ это ученіе, коль скоро для него имѣются достаточныя основанія въ Свящ. Писаніи или церковномъ преданіи. Отрицать это право значило бы отрицать данное церкви самимъ Главою ея, І. Христомъ, право *всегдашняго* учительства и законодательства. Непогрѣшимыя-же сужденія и постановленія церкви, по справедливому замѣчанію Деллингера, могутъ быть изрекаемы не на вселенскихъ только соборахъ, но и иными, конечно, законными путями (стран. 23 въ „Письмахъ и заявленіяхъ“ по перев. о. І. Л. Янышева), коль скоро созваніе вселенскаго собора почему-нибудь невозможно. Что касается побужденій, заставившихъ православную церковь объявить общеобязательнымъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа къ бытію отъ *одного* Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, то и эти побужденія вполнѣ уважительны. Какъ древняя церковь изрекала тѣ или иныя вѣроопредѣленія, имѣя въ виду появленіе различныхъ заблужденій, такъ и наличная православная церковь объявила общеобязательнымъ упомянутое ученіе, будучи побуждена къ тому распространеніемъ заблужденій папства и протестантства, существующихъ, къ прискорбію, до сихъ поръ.

5) Не признавать-же наличную православную церковь за единственную въ мірѣ правоспособную и истинно-вселенскую

---

[1]) Этотъ „Чинъ“ въ *догматической и существенно-канонической* своей части, конечно, *не подлежитъ*, — замѣчу теперь, *измѣненію*, хотя въ остальныхъ своихъ частяхъ и можетъ быть измѣняемъ, само собою разумѣется, по усмотрѣнію представителей *всего* епископата даже частной церкви...

церковь Христову, значитъ, вопреки словамъ Спасителя о несокрушимости Его церкви, отвергать теперешнее бытіе ея на землѣ. Папство со времени отпаденія своего отъ церковнаго единства уклонилось въ разныя ереси и представляетъ собою лишь пародію на церковь, а протестантство съ его развѣтвленіями не имѣетъ и не можетъ имѣть церкви въ надлежащемъ смыслѣ этого слова. Со времени отпаденія Римскаго патріархата отъ церковнаго единства истинно-вселенская церковь Христова могла остаться и дѣйствительно осталась лишь въ греческихъ патріаршествахъ и въ находящихся въ единеніи съ ними церквахъ: русской, болгарской, сербской и проч. Эта церковь несомнѣнно есть единственная *теперь въ мірѣ истинно-христіанская и подлинно-вселенская* церковь, которой продолжаютъ принадлежать обѣтованія Богочеловѣка, что Онъ всегда пребываетъ съ нею и въ ней (Матѳ. 28, 20; Іоан. 14, 20), соблюдая ее въ истинѣ чрезъ Духа Святаго (Іоан. 14, 26), и что никакія силы тьмы не заставятъ ее уклониться на путь заблужденій и погибели (Матѳ. 16, 18).

Эти три мои тезиса вызвали въ *Отвѣтѣ* довольно пространныя замѣчанія, которыя, въ виду ихъ несомнѣнной важности, воспроизведу здѣсь съ потребной обстоятельностью.

Составители *Отвѣта* прежде всего останавливаются на моихъ словахъ о Православномъ исповѣданіи и Посланіи восточныхъ патріарховъ. По ихъ мнѣнію, я тутъ допускаю, будтобы, цѣлый рядъ неправильностей. Названныя мною книги не суть заявленія вселенскаго собора, говоритъ *Отвѣтъ*, а потому, не представляя „и своего рода символическихъ книгъ“, никоимъ образомъ не могутъ быть причислены къ символическимъ, т. е. къ такимъ писаніямъ, въ которыхъ безъ всякаго сомнѣнія выражается символъ и только онъ. Это безспорно-де потому, что и самъ Гусевъ допускаетъ въ тѣхъ книгахъ, наряду съ догматическими истинами, и богословскія мнѣнія, а послѣднимъ не мѣсто въ символахъ. Это *заблужденіе* проф. Гусева, по словамъ

авторовъ *Отвѣта*, имѣетъ свой корень въ *превратномъ* его понятіи о церкви. Онъ (Гусевъ) отожествляетъ современную восточную православную церковь съ вселенской христіанской церковью, подобно тому, какъ римская церковь признаетъ себя тожественною съ Христовой церковью. Но такой взглядъ несостоятеленъ. Еслибы онъ былъ правиленъ, то помѣстныя церкви, образующія восточную церковь, могли бы собирать соборы, одинаково обязательные для помѣстныхъ церквей Востока и Запада. Но теперь и на Востокѣ и на Западѣ убѣждены, что со времени раздѣленія церквей и во всё время его продолженія невозможенъ вселенскій соборъ. Въ теченіе восьми столѣтій христіанской эры существовавшее *единство* церкви обратилось по людской винѣ въ *двоицу*—восточную и западную церковь. Ни одна изъ этихъ частей не есть болѣе цѣлое, и потому ни Востокъ, ни Западъ не должны претендовать на высокій титулъ нераздѣленной церкви Христовой. Обѣ половины церкви со времени раздѣленія, каждая для себя и независимо отъ другой половины, прошли, по словамъ *Отвѣта*, свойственный имъ путь частнаго развитія. Въ это частное развитіе обѣихъ половинъ могло вкрасться и многое ошибочное, превратное и негодное, долженствующее быть удаленнымъ самой подлежащею церковію. Но еслибы даже во всемъ было хорошо и правильно это развитіе, его отнюдь нельзя считать развитіемъ нераздѣленной вселенской церкви Христа, и оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть значеніе догмата, обязательнаго для совѣсти всѣхъ православныхъ. А еслибы, напримѣръ, Востокъ возвелъ что-либо на степень догмата, то это означало-бы присвоеніе имъ права и власти, которыя Спаситель преподалъ и ввѣрилъ лишь нераздѣленной церкви, взятой въ ея цѣлости. На естественно возникающій вопросъ, гдѣ-же въ такомъ случаѣ существуетъ теперь на землѣ *вселенская* Христова церковь, получившая отъ Господа даръ неразрушимости и непогрѣшимости, мои оппоненты отвѣчаютъ такъ.

Церковь эта состоитъ въ совокупности всѣхъ православныхъ на землѣ и находится *внутри* различныхъ частныхъ церквей и даже *внѣ* ихъ. Всякій, кто причисляетъ себя къ этой вселенской церкви, исповѣдуя безъ прибавки и убавки происходящій отъ Христа залогъ вѣры, есть членъ ея, къ какой бы частной церкви ни принадлежалъ онъ наружно. Живя въ каждой частной церкви, эта вселенская церковь остается непогрѣшимой учительницею и законодательницею, поскольку частная церковъ хранитъ и изъ рода въ родъ передаетъ въ полной чистотѣ и неповрежденности наслѣдіе, перешедшее къ ней самой. А еслибы теперь можно было дать этой вселенской церкви организацію и созвать законныхъ представителей всѣхъ правовѣрующихъ въ одно законное собраніе, то, говоритъ *Отвѣтъ*, оно представляло-бы собою истинно-вселенскій соборъ и могло-бы съ словами: „изволися Св. Духу и намъ“ изрекать общеобязательныя вѣроопредѣленія [1]).

Читая обращенные ко мнѣ авторами *Отвѣта* упреки за то, что называю Православное исповѣданіе и Посланіе восточныхъ патріарховъ „своего рода символическими книгами“, я не мало изумлялся въ виду необычайной произвольности и странности этихъ упрековъ. Кому-же изъ богослововъ невѣдомо, что во всякой духовной литературѣ принято называть вообще символическими книгами не одни символы, но и болѣе или менѣе пространныя вѣроизложенія, данныя, конечно, отъ имени *какой бы то ни было* церкви и долженствующія, поэтому, имѣть обязательно-руководственное значеніе для всѣхъ ея членовъ въ дѣлѣ познанія и пониманія ими подлиннаго ея вѣроученія? Всякому богослову хорошо извѣстно, что существуетъ даже особая наука: *Символика*, имѣющая, между прочимъ, своей задачею сравнительное изученіе и оцѣнку разныхъ символическихъ книгъ, принадлежащихъ различнымъ церквамъ. Эта наука имѣетъ свою литературу и

[1]) Стран. 35—45 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

успѣла выставить нѣсколько славныхъ именъ въ ряду ея немалочисленныхъ работниковъ, изъ коихъ достаточно назвать здѣсь Планка, Мёлера, Гасца и друг. Полагаю, что все это не безъизвѣстно и моимъ ученымъ оппонентамъ. Но вотъ чѣмъ еще болѣе изумляетъ предназначенный мнѣ *Отвѣтъ* въ данномъ случаѣ. Лицамъ, желающимъ знать, чему именно и какъ учитъ „церковь германскихъ старокатоликовъ“, составители *Отвѣта* рекомендуютъ не иное что, какъ „*символическія книги, наприм. Катихизисъ этой церкви*“ (die symbolischen Schriften, etwa den Katechismus dieser Kirche) [1]). Осуждая меня за то, что называю Православное исповѣданіе и Посланіе восточныхъ патріарховъ *своего рода* символическими книгами, авторы *Отвѣта* относятъ свой Катихизисъ къ символическимъ книгамъ даже безъ такой оговорки, какая сдѣлана мною. Такимъ образомъ, мои оппоненты винятъ меня за то самое, что̀ въ наиболѣе рѣшительномъ видѣ дѣлаютъ они сами, и энергически оспариваютъ то, что̀ въ наибольшей степени утверждаютъ сами-же. Фактъ, не нуждающійся въ комментаріяхъ и, къ прискорбію, менѣе всего свидѣтельствующій объ истинолюбіи моихъ оппонентовъ!... Съ моей стороны, полагаю, было-бы достаточно и сдѣланныхъ замѣчаній, чтобы видѣть всю произвольность и странность того, что̀ говорятъ составители *Отвѣта* противъ наименованія *Исповѣданія* и *Посланія* символическими книгами. Но сказаннымъ нельзя ограничиться въ спорѣ съ изворотливыми и самоувѣренными оппонентами.

То обстоятельство, что въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* содержатся, наряду съ догматическими истинами, и богословскія мнѣнія, нисколько не отнимаетъ у нихъ значенія символическихъ книгъ и не уменьшаетъ ихъ важности и авторитетности. Вѣдь эти книги не суть

---

[1]) Ibid. Стран. 27. Второй разъ ссылаюсь и на нѣмецкій текстъ *Отвѣта*, чтобы читатели видѣли сами всю замѣчательную точность и правильность русскаго перевода.

краткіе символы вѣры, въ которыхъ излагаются всѣ или нѣкоторые догматы только. Возьмите хотябы Православное исповѣданіе. Въ немъ содержится изложеніе и изъясненіе не символа лишь вѣры, но и молитвы Господней и Евангельскаго ученія о блаженствахъ и проч. Даже и въ той части этой книги, въ которой объясняется символъ, разматриваются многіе вопросы, прямого и яснаго рѣшенія коихъ не дано ни въ Свящ. Писаніи, ни въ согласномъ церковномъ преданіи. Что́ же удивительнаго—въ томъ, если въ *Исповѣданіи* дѣйствительно встрѣчаются, наряду съ догматическими истинами, и богословскія мнѣнія [1])? Коль скоро обратимся къ упомянутому *Отвѣтомъ* старокатолическому *Катихизису*, то вѣдь и въ немъ найдемъ не мало-же богословскихъ мнѣній наряду съ догматическими истинами. Однако, это обстоятельство не воспрепятствовало авторамъ *Отвѣта* назвать Катихизисъ германскихъ старокатоликовъ *прямо* символической книгою. Не странно-ли же со стороны *Отвѣта* доказывать несимволическій характеръ, напримѣръ, Православнаго исповѣданія тѣмъ, что въ немъ содержатся не одни догматы?

Вѣроизложенія православной церкви: *Исповѣданіе* и *Посланіе* несоизмѣримо болѣе заслуживаютъ названія символическими книгами, чѣмъ, напримѣръ, *Катихизисъ* германскихъ старокатоликовъ. Вѣдь сами авторы *Отвѣта* не рѣшились назвать его символической книгою *всѣхъ* старокатолическихъ общинъ. Между тѣмъ, *Исповѣданіе* и *Посланіе* признаются за символическія книги всѣми помѣстными церквами, образующими *единую православную* церковь. Самая исторія происхожденія и признанія этихъ книгъ говоритъ объ ихъ преимуществѣ предъ старокатолическимъ Катихизисомъ. Возьмите хотябы Православное исповѣданіе.

---

[1]) Вопросъ о томъ, какихъ богословскихъ мнѣній всего лучше держаться-бы православнымъ христіанамъ, небезразличенъ самъ по себѣ, а потому потребенъ совѣтъ со стороны церкви и въ дѣлѣ выбора нами богословскихъ мнѣній....

Будучи составлено для охраненія чистоты православія какъ отъ мнѣній лютеранъ и кальвинистовъ, такъ и отъ римско-католическихъ заблужденій, оно сперва разсмотрѣно и одобрено было на двухъ помѣстныхъ соборахъ (Кіевскомъ и Ясскомъ), затѣмъ всѣми восточными патріархами съ ихъ синодами, далѣе русскими патріархами (Іоакимомъ и Адріаномъ) и наконецъ принято всѣми, образующими единую православную церковь, частными церквами. Посланіе восточныхъ патріарховъ, составленное на помѣстномъ Іерусалимскомъ соборѣ, было потомъ одобрено всѣми-же патріархами и другими архипастырями православной церкви и всей ею принято за руководственное. Развѣ можетъ въ этомъ отношеніи сравниться съ этими книгами Катихизисъ германскихъ старокатоликовъ? По словамъ проф. Рейша, сдѣлавшаго свое заявленіе отъ лица „Синодальнаго представительства“, ни на *Катихизисъ* этотъ, ни на *Руководство къ обученію каѳолической вѣрѣ въ высшихъ школахъ* даже не слѣдуетъ смотрѣть, какъ на символическія книги старокатоликовъ, а должно видѣть въ нихъ только воспомогательныя пособія для ученія [1]). Такое заявленіе вполнѣ понятно. Старокатолицизмъ и по сію пору находится еще въ процессѣ своего образованія или созиданія, а потому въ немъ и замѣчаются безпристрастными и свѣдущими наблюдателями колебанія и неопредѣленности въ вѣроученіи. А при такомъ условіи развѣ мыслимо появленіе въ старокатолицизмѣ такихъ книгъ, которыя по справедливости могли-бы считаться символическими? Положимъ, составители адресованнаго мнѣ *Отвѣта* категорически утверждаютъ, будто „старокатолическія церкви являются относительно самымъ чистымъ представленіемъ нераздѣленной вселенской церкви Христовой на западѣ“ и будто онѣ „безспорно“ должны занимать мѣсто

---

[1]) Стран. IV и V въ предисловіи, сдѣланномъ редакціею *Христіанскаго Чтенія* къ русскому переводу упомянутаго въ текстѣ Руководства (Спб. 1876 г.).

„въ первомъ ряду“ даже восточныхъ православныхъ церквей [1]). Но вѣдь пока не признаетъ старокатолическія общины вся православная церковь за такія, за каковыя выдаетъ ихъ *Отвѣтъ*, предназначенный мнѣ, до тѣхъ поръ эти общины будутъ только въ *воображеніи* ихъ членовъ занимать мѣсто „въ первомъ ряду“ частныхъ православныхъ церквей и быть „самымъ сравнительно чистымъ представленіемъ“ вселенской „нераздѣленной“ церкви Христовой. Отсюда и то, что́ *Отвѣтъ* именуетъ символическими книгами старокатоликовъ, будетъ, пожалуй, символическимъ, но только въ томъ смыслѣ, въ какомъ являются символическими извѣстныя книги, напримѣръ, у лютеранъ или англиканъ.

Противъ признанія *Исповѣданія* и *Посланія* символическими книгами *Отвѣтъ* возражаетъ указаніемъ на то, что эти книги вышли не отъ вселенскаго собора. Напрасное возраженіе! Вѣдь я и не утверждалъ, что онѣ — произведеніе вселенскаго собора. Однако, изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что въ *догматической* своей части онѣ не были-бы одобрены вселенскимъ соборомъ и не имѣютъ общеобязательнаго значенія послѣ вѣроопредѣленій древней церкви и въ зависимости отъ согласія съ исконнымъ церковнымъ преданіемъ. Только такое значеніе и усвояется этимъ книгамъ въ православной церкви, а потому я и назвалъ ихъ своего рода символическими книгами. Не подлежитъ сомнѣнію, что и какой угодно изъ бывшихъ вселенскихъ соборовъ одобрилъ-бы *изложеніе и изъясненіе* догматическихъ истинъ въ *Исповѣданіи* и *Посланіи*. Составители послѣднихъ руководились въ этомъ дѣлѣ Свящ. Писаніемъ и исконнымъ преданіемъ древней „нераздѣленной“ церкви, каковое преданіе имѣетъ надлежащее выраженіе въ вѣроопредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ и въ согласномъ ученіи ея отцовъ и учителей. Съ другой стороны, одобреніе и принятіе этихъ

[1]) Стран. 44 и 45 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

книгъ всей наличной православной церковію развѣ нисколько не равняется одобренію и принятію ихъ истинно-вселенскимъ соборомъ? Вѣдь непогрѣшимое рѣшеніе истинной церкви Христовой, — повторяю, — выражается не на вселенскихъ только соборахъ, но и другими законными путями, какъ объ этомъ справедливо замѣтилъ и Деллингеръ въ слѣдующихъ своихъ словахъ. „Божественное руководство и охраненіе церкви явствуетъ изъ того, говоритъ онъ, что она, какъ цѣлое, не можетъ отпасть отъ вѣры, что она не можетъ ввѣренное ей ученіе ни исказить, ни утратить. Всей церкви, и только ей, будетъ-ли то въ ея обыкновенномъ положеніи или въ ея представительствѣ чрезъ соборъ, принадлежитъ то божественное покровительство и озареніе, безъ которыхъ обѣтованія Христовы не могли-бы исполниться и которыя мы называемъ непогрѣшимостью рѣшеній и исповѣданія“ [1]).

Предназначенный мнѣ *Отвѣтъ* усиливается, однако, доказать, будто я влагаю въ слова Деллингера свое субъективное воззрѣніе. Еслибы *Отвѣтъ* оказался правымъ, то, конечно, этимъ опровергалось-бы сказанное мною объ особой важности символическихъ книгъ православной церкви. Между тѣмъ, *Отвѣтъ* и въ этомъ случаѣ послужилъ не истинѣ, а выгодной для старокатоликовъ тенденціи. Чтобы и читатель убѣдился въ справедливости этихъ моихъ словъ, приведу и разсмотрю то, чѣмъ и какъ защищаетъ *Отвѣтъ* взведенное на меня обвиненіе.

„По Деллингеру, говоритъ *Отвѣтъ*, всей церкви, и только ей, принадлежитъ непогрѣшимость и притомъ двоякимъ образомъ: „въ ея обыкновенномъ состояніи“ и „въ ея представительствѣ чрезъ соборъ“. Въ обыкновенномъ состояніи непогрѣшимость ея есть непогрѣшимость „исповѣданія“, а въ представительствѣ чрезъ соборъ—непогрѣшимость „рѣшеній“. Послѣ этого ясно, какъ солнце, что „непогрѣшимыя рѣшенія“, по Дел-

[1]) Ibid. Стран. 39.

лингеру, дѣлаетъ и можетъ дѣлать церковь только чрезъ ея представительство на вселенскомъ соборѣ. Только такой соборъ можетъ провозглашать догматы. Напротивъ, въ обыкновеннымъ своемъ состояніи церковь, какъ ecclesia dispersa, непогрѣшима только относительно своего исповѣданія, поелику въ этомъ состояніи содержитъ и обязана содержать объявленные вселенскими соборами догматы. Исповѣданіе церкви есть не иное что, какъ сумма объявленныхъ вселенскими соборами, на основаніи Писанія и апостольскаго преданія, догматовъ. Таже непогрѣшимость, которая принадлежитъ догматическимъ рѣшеніямъ вселенскихъ соборовъ, присуща, поэтому, и исповѣданію церкви въ ея обыкновенномъ состояніи, но это, однако, не значитъ, чтобы она въ то-же время обладала правомъ или властію совершать объявленіе догматовъ помимо представительства всей церкви на истинно-вселенскихъ соборахъ. Вотъ взглядъ Деллингера, ясно и раздѣльно выраженный въ выше приведенныхъ его словахъ.“ [1]).

Такъ *Отвѣтъ* истолковываетъ слова Деллингера, буквально приведенныя мною выше въ русскомъ переводѣ. Да благоволятъ читатели сами внимательно сопоставить и сравнить сказанное Деллингеромъ съ толкованіемъ его словъ, сдѣланнымъ въ *Отвѣтѣ* мнѣ. Нѣтъ сомнѣнія, они сами убѣдятся послѣ этого въ томъ, что *Отвѣтъ* извращаетъ подлинный смыслъ словъ Деллингера, а отнюдь не я, гнушавшійся и гнушающійся такого рода дѣяніями. Въ словахъ Деллингера нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, что церкви, въ ея обыкновенномъ состояніи, принадлежитъ непогрѣшимость *лишь исповѣданія*, а *непогрѣшимость рѣшеній*, будтобы, несвойственна ей въ этомъ состояніи и становится возможной для ней *только* въ ея представительствѣ чрезъ соборъ. Не даромъ у Деллингера слово: „рѣшеній“ стоитъ передъ словомъ: „исповѣданія“ и первое изъ этихъ словъ параллельно не сло-

[1]) Ibid. Стран. 39 и 40. См. подстрочное примѣчаніе.

вамъ: „въ представительствѣ чрезъ соборъ“, а словамъ: „въ обыкновенномъ положеніи“. Значитъ, если останавливаться на буквѣ словъ Деллигера, то и по нимъ выходитъ какъ разъ противоположное тому, что *Отвѣтъ* старается навязать Деллингеру. Именно, по Деллингеру, оказывается, что церкви именно въ ея обыкновенномъ положеніи принадлежитъ непогрѣшимость рѣшеній, а не въ представительствѣ чрезъ соборъ, когда она является непогрѣшимою лишь въ дѣлѣ исповѣданія. Само собою разумѣется, что Деллингеръ такъ не думалъ. Онъ мыслилъ церковь и въ ея обыкновенномъ состояніи непогрѣшимою не въ дѣлѣ только исповѣданія, но и рѣшеній, а потому, для отстраненія возможнаго лжетолкованія его словъ, и могъ безразлично разставлять слова: „рѣшенія“, „исповѣданіе“, т. е. ставить сперва первое изъ нихъ, а потомъ второе, или-же наоборотъ. Именно на это и указываютъ слова Деллингера: „будетъ ли то въ ея обыкновенномъ состояніи, или въ ея представительствѣ чрезъ соборъ“. Этими словами прямо выражается мысль, что церковь *все равно* непогрѣшима въ своемъ исповѣданіи и въ своихъ рѣшеніяхъ, будетъ-ли она дѣлать то и другія на вселенскихъ соборахъ или въ обыкновенномъ своемъ положеніи.

Но позволяю себѣ утверждать не то только, что Деллингеръ въ приведенныхъ его словахъ выражаетъ именно эту самую мысль, а отнюдь не ту, какую *Отвѣтъ* насильственно навязываетъ ему ради своихъ цѣлей. Деллингеръ даже и не могъ раздѣлять усвояемой ему *Отвѣтомъ* мысли, ибо она несостоятельна съ точки зрѣнія самихъ старокатоликовъ. Не они-ли справедливо утверждаютъ, какъ мы уже знаемъ, что представители церкви на вселенскихъ соборахъ являются не auctores fidei, a testes fidei,—не установителями вѣры, но лишь свидѣтельствующими о вѣрѣ, существовавшей и существующей въ ихъ частныхъ церквахъ. Значитъ, и на вселенскихъ соборахъ отцы или пастыри церкви являются непогрѣшимыми *собственно* въ дѣлѣ

исповѣданія. Логично-ли же разграничивать по отношенію къ церкви такіе акты, какъ исповѣданіе вѣры и рѣшенія по дѣламъ вѣры? Вѣдь рѣшенія эти могутъ основываться и основываются исключительно на исповѣданіи. Послѣднимъ опредѣляются первыя, а не наоборотъ. Слѣдовательно, если всей церкви въ ея обыкновенномъ положеніи принадлежитъ непогрѣшимость исповѣданія, то ей не можетъ быть отказано и въ непогрѣшимости рѣшеній по дѣламъ вѣры. Имѣя своей обязанностью исповѣдывать преподанныя въ Божественномъ откровеніи истины, церковь въ тоже время обладаетъ и въ обыкновенномъ своемъ положеніи правомъ или властью рѣшать вопросы вѣры въ виду возникшей какой-либо надобности въ этомъ. Не обладай церковь этимъ правомъ или этой властью въ обыкновенномъ своемъ положеніи, она не могла-бы обладать и правомъ или властію всенароднаго учительства, т. е. не только простого исповѣданія истинъ вѣры, но и разъясненія ихъ, обличенія заблуждающихся, осужденія ересей и т. д. Между тѣмъ, это право учительства однажды навсегда даровано пастырямъ церкви І. Христомъ, въ какомъ-бы положеніи церковь ни находилась. Ни въ Свящ. Писаніи, ни въ церковномъ преданіи не находимъ, поэтому, нигдѣ хотябы намека на то, что церкви въ ея обыкновенномъ положеніи не принадлежитъ право или власть рѣшеній по дѣламъ вѣры. Нераціональность усвояемаго *Отвѣтомъ* взгляда Деллингеру видна и изъ того, что этимъ взглядомъ отвергается возможность существованія догматовъ въ дособорный періодъ жизни церкви. Адресованный мнѣ *Отвѣтъ* и дѣлаетъ это, самымъ рѣшительнымъ образомъ объявляя, что исповѣданіе церкви есть *не иное что*, какъ *сумма* объявленныхъ *вселенскими соборами* догматовъ. Выходитъ, такимъ образомъ, что до вселенскихъ соборовъ въ церкви не было догматовъ и что церкви собственно *нечего* было тогда и исповѣдывать, кромѣ разныхъ мнѣній и предположеній.

Вотъ, въ концѣ всего, до чего договорился *Отвѣтъ*, якобы преслѣдующій только интересы истины и окончательнаго соединенія церквей и будтобы не хлопочущій главнымъ образомъ о самой по себѣ побѣдѣ „Запада надъ Востокомъ“ во что бы то ни стало! Упрекая меня за мое мнимое пренебреженіе къ семи положеніямъ проф. Осинина, на самомъ дѣлѣ именно составители *Отвѣта* въ данномъ случаѣ попираютъ принимаемое ими и возводимое чуть не на степень дагмата 3-е положеніе Осинина, а по органической его связи съ нѣкоторыми другими положеніями игнорируютъ и ихъ. Замѣчателенъ и слѣдующій фактъ. Адресованъ *Отвѣтъ* мнѣ отъ имени редакціи *Revue*, т. е. отъ имени г. профессора Мишо, который нѣкогда категорически утверждалъ, что въ церкви и *до* вселенскихъ соборовъ существовали догматы [1]). Но теперь, когда *Отвѣту*, для цѣлей его авторовъ, понадобилось дискредитировать значеніе, придаваемое въ православной церкви *Исповѣданію* и *Посланію*, и Деллингеръ заговорилъ, по ихъ толкованію, иное, чѣмъ онъ на самомъ дѣлѣ сказалъ, и семь положеній Осинина потеряли всякое значеніе, и церковь оказалась неимѣвшей догматовъ до вселенскихъ соборовъ. Очень, очень знаменательно и характеристично!

Такимъ образомъ, авторамъ Отвѣта нисколько не удалось доказать, будто *Исповѣданіе* и *Посланіе* не имѣютъ въ *догматической* [2]) своей части обязательнаго значенія для *всѣхъ* православныхъ, а слѣдовательно и для старокатоликовъ, если послѣдніе хотятъ *по праву* именоваться православными. Но этотъ выводъ предусмотрѣнъ составителями *Отвѣта*, а потому они стараются устранить его чрезъ выдвиженіе ихъ своеобразнаго понятія о церкви и чрезъ полное осужденіе выраженнаго въ моихъ *Тезисахъ* взгляда на наличную все-

---

[1]) Стран. 499 въ 27 кн. *Revue*.

[2]) Разумѣю ту часть ихъ, въ которой *излагаются и изъясняются* догматы только....

ленскую церковь Христову. Признаюсь, доселѣ мнѣ и на мысль не приходило, что старокатоликовъ столь рѣзко отдѣляетъ отъ православной церкви уже самое понятіе о ней. Теперь во всей силѣ и яркости обрисовался и этотъ громадной важности пунктъ *существеннѣйшаго* различія между старокатолицизмомъ и православіемъ [1]). Въ этомъ отношеніи нужно признать великую, хотя и чисто-отрицательную, заслугу за *Отвѣтомъ*, адресованнымъ мнѣ. Онъ долженъ открыть глаза и предубѣжденнымъ въ пользу старокатоликовъ и заставить ихъ уже не говорить о какомъ-то ихъ православіи. Ученіе ихъ о церкви, поскольку и какъ выразилось оно въ *Отвѣтѣ*, ослабляетъ сближеніе ихъ съ православной церковію даже и въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ они, повидимому, уже совсѣмъ было подошли къ ученію этой церкви.

Какъ читатели уже знаютъ, *Отвѣтъ* объясняетъ мое, якобы, заблужденіе относительно значенія Православнаго исповѣданія и Посланія восточныхъ патріарховъ моимъ, будтобы, превратнымъ понятіемъ о церкви. Но оно въ сущности не мое, а является лишь точной передачею воззрѣнія православной церкви на саму себя. Въ этомъ всякій можетъ убѣдиться уже на основаніи упомянутыхъ символическихъ книгъ ея. Ссылка составителей *Отвѣта* на то, будтобы *Православный Катихизисъ* митроп. Филарета благопріятствуетъ ихъ понятію о церкви, доказываетъ только то, что они готовы извращать мысли и этой книги для своихъ партійныхъ цѣлей. Правда, что на вопросъ о вѣрномъ хранилищѣ свящ. преданія *Катихизисъ* отвѣчаетъ слѣдующими словами: „всѣ истинно вѣрующіе, соединенные свящ. преданіемъ вѣры, совокупно и преемственно, по устроенію Божію, составляютъ изъ себя

---

[1]) Превратное понятіе старокатоликовъ о церкви излагается, къ сожалѣнію, и въ ихъ новѣйшихъ катихизисахъ. См. стр. 32—33 въ катихизисѣ Ширмера подъ заглавіемъ: Grundriss der katholischen Glaubens—und Sittenlehre.

церковь, которая и есть вѣрное хранилище свящ. преданія". Но вѣдь уже и изъ этихъ словъ видно, что даже римско-католическая церковь не представляетъ собою вполнѣ истинной церкви, ибо поставила авторитетъ папы и его рѣшенія въ дѣлахъ вѣры на мѣсто церковнаго преданія. А если возьмемъ слова *Катихизиса* о томъ, что́ такое—церковь Христова вообще и какая именно церковь теперь есть, выражаясь словами *Отвѣта*, una sancta catholica et apostolica, то еще болѣе убѣдимся, что *Катихизисъ* отнюдь не на сторонѣ старокатоликовъ. „Церковь, по его опредѣленію, есть отъ Бога установленное общество человѣковъ, соединенныхъ православной вѣрою, священноначаліемъ и таинствами" [1]). Такая именно церковь, по Катихизису, и есть *единая святая соборная* и *апостольская* церковь, представляемая теперь *только* православной церковію, образующеюся изъ помѣстныхъ церквей: Іерусалимской, Антіохійской, Александрійской, Константинопольской и прочихъ, находящихся въ каноническомъ общеніи съ ними, частныхъ церквей, ибо только эта церковь неизмѣнно сохранила и сохраняетъ въ первоначальной чистотѣ истинно — христіанскую вѣру [2]). А что касается даже и римско-католической церкви, не говоря уже о протестанской и англиканской, то митрополитъ Филаретъ ни въ одномъ изъ своихъ твореній не называлъ римско-католическую церковь вполнѣ истинной церковію и уже этимъ однимъ исключалъ её изъ состава единой святой каѳолической и апостольской церкви, ибо Христосъ *не основывалъ* не вполнѣ истинной церкви и *не можетъ* имѣть *ее* Своимъ тѣломъ и быть *ея* Главою. Православная церковь, между тѣмъ, выражаетъ сознаніе о себѣ, какъ объ единой каѳолической церкви, не въ символическихъ только книгахъ своихъ, но и въ своемъ богослуженіи и вообще въ своей практикѣ. Это должно быть извѣстно авто-

[1]) См. трактатъ о девятомъ членѣ Символа вѣры.

[2]) Тамъ же

рамъ *Отвѣта*, а потому тѣмъ болѣе странно съ ихъ стороны усвоятъ мнѣ такой взглядъ на православную церковь въ качествѣ какъ будто личнаго моего измышленія. Мысля себя единой вселенской церковью, православная церковь не самообольщается и не ошибается.

Отпаденіе западной церкви отъ восточной не могло уничтожить единства и вселенскости церкви. Вѣдь и въ періодъ древней „нераздѣленной“ церкви было не мало случаевъ а) разрыва съ нею многочисленныхъ раскольниковъ и еретиковъ разнаго рода и б) образованія ими отдѣльныхъ религіозныхъ обществъ. Однако, не смотря на это, церковь всегда пребывала и сознавала себя единой нераздѣльной церковью. Въ частности, именно въ ту эпоху, когда вселенскій соборъ исповѣдалъ и узаконилъ вѣрованіе во едину святую соборную и апостольскую церковь, отложились отъ наличной Христовой церкви или удалены были ею изъ ея среды и образовали изъ себя особыя общества многочисленные и разнообразные еретики, какъ-то: евноміане, маркелліане, аномеи, аріане или евдоксіане, македоніане, фотиніане, аполлинаристы и друг. Это обстоятельство, съ точки зрѣнія отцовъ собора, нисколько не мѣшало церкви оставаться единой нераздѣльной вселенской церковью. Самое вѣроопредѣленіе вселенскаго собора, относящееся къ ученію о церкви, имѣло цѣлію провозгласить и утвердить на всѣ послѣдующія времена ту истину, что, какія бы многочисленныя сонмища еретиковъ или раскольниковъ ни отпадали отъ церкви и какія бы свои мнимыя церкви ни образовывали они, церковь Христова отъ этого не перестаетъ быть единой нераздѣльной вселенской церковію. То, что́ провозглашено и утверждено было въ этомъ отношеніи на второмъ вселенскомъ соборѣ, раньше и позже разъяснялось отцами и учителями церкви. Особенно-же много говорили объ этомъ въ своихъ твореніяхъ Евсевій, Иларій, Епифаній, Іеронимъ, Θеодоритъ и Августинъ. Каждому изъ серьезныхъ богослововъ извѣстно наприм. сочиненіе св. Кипріана: *De*

unitate ecclesiae, разнообразно и систематически развивающее и доказывающее ту мысль, что церковь едина при всемъ множествѣ своихъ членовъ и частныхъ церквей, что она не можетъ какъ-либо раздѣлиться и что отпавшіе отъ ней чрезъ расколъ или ересь уже не могутъ имѣть церкви въ подлинномъ смыслѣ этого слова, хотябы и пытались образовать ее или-же раньше образовывали собою какую-либо помѣстную церковь [1]). Такимъ образомъ, мнѣніе составителей *Отвѣта* о томъ, будто *единство* церкви обратилось въ *двоицу* по отпаденіи западной церкви отъ восточной, предусмотрѣно и уже осуждено древней церковью. Хотя они и увѣряютъ, будто непоколебимо стояли и стоятъ на почвѣ догматическаго ученія древней „нераздѣленной“ церкви, на самомъ дѣлѣ даже въ такомъ важномъ и центральномъ вопросѣ, каковъ вопросъ о церкви, они сошли съ этой почвы. Съ ученіемъ древней церкви, ясно и раздѣльно выраженнымъ Никеоцареградскимъ символомъ, несоединима мысль о какомъ-то распаденіи церкви „на двѣ половины“ и о какой-то „раздѣленной“ церкви. По согласному ученію древней церкви, Христова церковь не подлежитъ никакому раздѣленію или раздробленію. Думающіе объ этомъ иначе, значитъ, впадаютъ въ *ересь* своего рода. Чисто-еретическое ученіе о „раздѣленной“ церкви и выражено авторами *Отвѣта*, адресованнаго мнѣ. Между тѣмъ, они не у себя, а у меня усматриваютъ, въ своемъ самомнѣніи и самообольщеніи, превратное понятіе о церкви. Прискорбный фактъ!

Что церковь *всегда* едина и нераздѣльна, это выше всякаго сомнѣнія и не должно-бы подлежать ему. Божественное откровеніе ясно учитъ, что Богочеловѣкъ есть *Глава* церкви, а она — *тѣло* Его [2]).

---

[1]) Ученію св. Кипріана о церкви посвящено въ русской богословской литературѣ спеціальное изслѣдованіе свящ. А. Молчанова (нынѣ Чистопольскаго епископа Алексія). Казань 1888 г.

[2]) Ефес. 1, 22—23 et cet.

Развѣ мыслимо, чтобы этотъ живой духовный организмъ, каковымъ здѣсь изображается церковь, обратился въ двоицу? Не только Христосъ, но и церковь, какъ Его тѣло, не подлежитъ раздѣленію. Распаденіе этого тѣла на двѣ половины, на каковомъ распаденіи настаиваютъ составители *Отвѣта*, означало-бы собственно смерть или разрушеніе церковнаго тѣла. Между тѣмъ, Спаситель ясно сказалъ, что никакія силы тьмы или зла не одолѣютъ, не разрушатъ основанной и возглавляемой Имъ церкви [1]). Не въ состояніи онѣ совершить этого, по словамъ ап. Павла, потому, что тѣло Христово, церковь, непрестанно охраняется, укрѣпляется и оживотворяется благодатнымъ дѣйствіемъ Главы ея [2]). То обстоятельство, что отъ церкви отпадаютъ раскольники и еретики, по существу не нарушаетъ и не можетъ нарушать единства церкви. Вѣдь даже наше матеріальное тѣло не перестаетъ быть единымъ нашимъ тѣломъ отъ того, что нѣкоторыя вещества принадлежатъ ему лишь временно, а за тѣмъ отдѣляются отъ него во множествѣ. Единство-же церкви зависитъ не отъ числа входящихъ въ составъ ея отдѣльныхъ человѣческихъ индивидуумовъ и даже не отъ числа составляющихъ ее частныхъ или помѣстныхъ церквей. Совокупность образующихъ церковь членовъ объединяется въ одинъ духовный организмъ не тѣмъ только, что ея всегдашнимъ Главою является одинъ и тотъ-же Господь І. Христосъ, но и другими, сплачивающими ихъ въ одно нераздѣльное цѣлое, условіями бытія и жизнедѣятельности. Во-первыхъ, всѣ члены церкви исповѣдаютъ одни и тѣ-же догматы вѣры, имѣющіе своимъ источникомъ Свящ. Писаніе и исконное церковное преданіе, и руководятся какъ въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ, такъ и въ своихъ отношеніяхъ къ Богу и къ горнему міру вообще одними и тѣми-же нравственными принципами. Во-вторыхъ, всѣ члены объединяются между собою чрезъ таинства церкви

---

[1]) Матѳ. 16, 18. [2]) Колос. 2, 19 et cet

и въ особенности чрезъ евхаристію. Пріобщаясь тѣла и крови Христа, они вступаютъ въ самое тѣсное общеніе и единеніе какъ съ своимъ Спасителемъ, такъ и другъ съ другомъ. Тутъ не по духу только, но и тѣлесно всѣ члены церкви становятся несомнѣнно единымъ тѣломъ Богочеловѣка. Въ-третьихъ, всѣ члены церкви объединяются между собою чрезъ церковную іерархію съ епископатомъ во главѣ послѣдней. Іерархія представляетъ собою какъ-бы центръ, около котораго сосредоточивается вся жизнь церкви, чрезъ которую она является организованной жизнью. Только при содѣйствіи іерархіи вѣрующіе получаютъ одни и тѣ-же благодатныя средства духовнаго возрожденія и духовнаго преуспѣянія. Сколько ни существовало-бы помѣстныхъ церквей, всѣ онѣ внутренно и внѣшне объединяются единствомъ вѣры и любви, епископатомъ и общеніемъ въ молитвахъ и таинствахъ и становятся чрезъ это единой и нераздѣльной церковію Христовой. Какъ бы наглядным выраженіемъ вселенскаго единенія помѣстныхъ церквей является въ особенности общеніе между епископами каждой изъ нихъ, происходитъ-ли оно на вселенскомъ соборѣ или совершается чрезъ взаимныя посланія, грамоты и т. под. Въ виду всего этого не странно-ли говорить о раздѣленіи церкви на двѣ половины по отпаденіи западной церкви отъ восточной? Первая изъ нихъ вышла изъ состава церкви, нисколько не нанеся ущерба ея единству и вселенскости, подобно тому, какъ выходъ изъ нашего тѣла какихъ-нибудь веществъ не измѣняетъ единства нашего тѣла. Вѣдь *все* то, что дѣлаетъ церковь единою и въ чемъ выражается ея единство, какъ *истинно* Христовой церкви, осталось въ православной церкви и по отпаденіи римско-католической. А что касается этой послѣдней, то она произвольно утратила наслѣдіе, ввѣренное Христомъ церкви, и перестала быть Его истинной церковью, хотябы и помѣстною только.

Авторы *Отвѣта*, однако, утверждаютъ, будто „обѣ половины церкви, т. е. восточная и западная,

при раздѣленіи усвоили себѣ и удержали для себя залогъ вѣры и существенныя учрежденія въ устройствѣ и обрядахъ древней нераздѣленной церкви“ [1]). Но развѣ правда это? Что дѣло происходило иначе, это доказываетъ самъ-же *Отвѣтъ* другими мѣстами своими. Такъ, онъ прямо утверждаетъ, что „Filioque“ было одною изъ причинъ раздѣленія обѣихъ половинъ церкви, восточной и западной, особенно чрезъ внесеніе его въ символъ послѣднею“ [2]). Значитъ, по словамъ самого *Отвѣта*, „залогъ вѣры“ не былъ сохраненъ западной церковью и потерпѣлъ отъ послѣдней извращеніе, тогда какъ восточная церковь сохранила его во всей неприкосновенности. Совершонное въ западной церкви было не канонической только погрѣшностью и не нарушеніемъ лишь любовнаго отношенія къ своей сестрѣ—церкви восточной. Внесеніемъ Filioque въ символъ вѣры западная церковь не только попрала постановленіе вселенскаго Ефесскаго собора, подтвержденное послѣдующими вселенскими соборами, касательно неприкосновенности Никеоцареградскаго символа со стороны самой буквы его, не только обнаружила высокомѣрное и властолюбивое отношеніе къ восточной церкви вмѣсто обязательно равноправнаго отношенія къ ней и единомыслія съ нею, но и впала въ *ересь*, переставъ быть правовѣрующей церковью. Съ этой моей мыслью *обязаны* безпрекословно *согласиться* и составители *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ. Наши читатели уже знаютъ, что, по словамъ авторовъ *Отвѣта*, въ 1875 году на Боннскомъ конгрессѣ единогласно были приняты и старокатоликами семь, прочитанныхъ проф. Осининымъ, положеній. Всѣ эти положенія признаетъ и *Отвѣтъ* за совершенно правильныя и имѣющія руководящее значеніе. Между тѣмъ, четвертое изъ нихъ гласитъ буквально слѣдующее: „въ противоположность догмату, какъ на *ерети-*

[1]) Стран. 42 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.
[2]) Ibid. Стран. 74.

ческое или *инославное* должно смотрѣть на *все*, что́ а) логически (матеріально) противорѣчитъ догматическому вѣроученію, или б) присвояетъ себѣ догматическое значеніе, завѣдомо не имѣя его“ [1]). Но коль скоро какое-нибудь частное мнѣніе, бывъ возведено на степень догмата, несомнѣнно становится *ересью*, а римско-католическая церковь своимъ внесеніемъ частнаго мнѣнія (Filioque) нѣкоторыхъ ея богослововъ въ самый символъ вѣры безспорно придала этому мнѣнію догматическое значеніе, то уже чрезъ одинъ этотъ поступокъ свой упомянутая церковь впала въ несомнѣнную *ересь* и стала несомнѣнно еретическою. Но развѣ ограничилась папская церковь одной этой ересью? Въ предназначенномъ-же мнѣ *Отвѣтѣ* находится указаніе на то, что эта церковь 18-го іюля 1870 года „создала новыя *вѣроопредѣленія* въ *посмѣяніе* надъ *ученіемъ* и *устройствомъ* нераздѣленной церкви“ [2]). Между тѣмъ, эти новыя вѣроопредѣленія были только выраженіемъ идей и притязаній, уже послужившихъ къ разрыву между восточной и западной церковью, и получили 18-го іюля 1870 года въ Римѣ только окончательную санкцію и рѣшительную формулировку. Хотя можно-бы указать, кромѣ этихъ ересей, и другія догматическія новшества, появившіяся въ папской церкви вопреки древнему церковному преданію, однако-же достаточно и ихъ, чтобы видѣть, какъ глубоко неправъ *Отвѣтъ*, адресованный мнѣ, увѣряя, будто римско-католическая церковь, при отпаденіи отъ восточной, одинаково съ послѣднею удержала залогъ вѣры и существенныя учрежденія въ устройствѣ и обрядахъ древней „нераздѣленной“ церкви.

А если уже при отпаденіи отъ восточной римско-католическая церковь *безспорно* оказалась не только раскольнической (схизматической), но и *еретической* церковью, то „ясно, какъ солнце“, что единой истинно Христовой вселенской церковью осталась лишь „вос-

---

[1]) Ibid. Стран. 25. [2]) Ibid. Стран. 42.

точная“ церковь и всегда пребудетъ таковою, пока не измѣнитъ „наслѣдію“ Христову. То обстоятельство, что и папская церковь претендуетъ на титулъ единой вселенской церкви Христовой, не должно имѣть, въ виду выше сказаннаго, *никакого* значенія даже и въ глазахъ старокатоликовъ. Вѣдь претендуетъ-же Л. Толстой, этотъ злѣйшій врагъ подлинно-христіанскаго вѣроученія и нравоученія, на то, будто онъ одинъ правильно уразумѣлъ сущность христіанскаго ученія вообще. Такого рода обманы или самообманы глубоко прискорбны и по возможности должны быть разсѣеваемы, но ничего не измѣняютъ въ фактическомъ положеніи дѣла. Впрочемъ, вѣдь и составители *Отвѣта* опредѣляютъ церковь, какъ совокупность *только правовѣрующихъ*, и тѣмъ самымъ исключаютъ изъ лона подлинно Христовой церкви и папистовъ и лютеранъ и англиканъ, такъ какъ всѣ они не удержали и не содержатъ въ цѣлости залога истинной вѣры и отступили отъ существенныхъ учрежденій въ устройствѣ и обрядахъ отъ древней „нераздѣленной“ церкви. Чтобы имѣть право не считать, послѣ этого, совокупность помѣстныхъ церквей: греческой, русской, сербской и проч. единой вселенской церковію Христовой, старокатолики должны основательно и всесторонне доказать, что эти церкви въ чемъ-либо отступили несомнѣнно отъ залога вѣры и отъ существенныхъ учрежденій въ устройствѣ и обрядахъ древней церкви. Но это не удавалось никому сдѣлать, какъ не удастся и старокатоликамъ.... Поэтому, авторамъ *Отвѣта* ничего другого не остается, какъ признать и исповѣдать наличную православную церковь единственной на землѣ вселенскою истинно Христовой церковію. Такому признанію и исповѣданію, конечно, нисколько не препятствуютъ нѣкоторые случайные и несущественные недостатки, существованія которыхъ въ упомянутыхъ церквахъ никто изъ свѣдущихъ и правдивыхъ людей, принадлежащихъ къ этимъ-же церквамъ, не отрицалъ и не отрицаетъ. Вѣдь своего рода случай-

ные и несущественные недостатки были присущи и древнимъ помѣстнымъ церквамъ.

Мнѣ предлежитъ теперь разсмотрѣть послѣднее изъ возраженій, выставленныхъ *Отвѣтомъ* противъ мысли о православной церкви, какъ единственной вселенской на землѣ церкви Христовой. Возраженіе состоитъ въ томъ, что теперь, будтобы, общепризнана невозможность вселенскаго собора, постановленія котораго были-бы обязательны одинаково для помѣстныхъ церквей Востока и Запада.

Что на Западѣ немыслимъ вселенскій соборъ, это вполнѣ вѣрно. Провозглашеніе догмата о папской непогрѣшимости устранило въ самомъ принципѣ какую бы то ни было надобность и какое бы то ни было значеніе вселенскаго собора. Впрочемъ, и раньше папизмъ, по самому своему существу, не благопріятствовалъ идеѣ вселенскаго собора: не даромъ папы издавна претендовали на единоличное рѣшеніе всѣхъ церковныхъ вопросовъ и пустили въ ходъ мысль, будто даже постановленія вселенскихъ соборовъ древней церкви нуждались въ утвержденіи со стороны папъ, чтобы имѣть обязательную силу и значеніе. Излишенъ соборъ вселенскій и съ протестантской точки зрѣнія. Англиканство неблагопріятно-же идеѣ вселенскаго собора, поскольку проникнуто протестантскимъ духомъ. А что касается православной церкви, то не даромъ она и именуетъ себя, между прочимъ, соборной церковью. Въ Православномъ исповѣданіи прямо говорится, что православная церковь имѣетъ право и власть дѣйствовать и посредствомъ вселенскаго собора для рѣшенія важнѣйшихъ церковныхъ вопросовъ [1]). Что подъ церковію, имѣющей право и теперь созывать вселенскіе соборы, разумѣется именно наличная православная церковь, это видно не только изъ всего содержанія *Исповѣданія*, но и изъ полнаго оглавленія этой книги. О томъ же свидѣтельствуетъ, между про-

[1]) Стран. 73 по 4-му изданію (Москва, 1831 г.).

чимъ, и 2-й членъ Посланія восточныхъ патріарховъ. Такимъ образомъ, возможность и теперь вселенскихъ соборовъ признается, вопреки мнѣнію составителей *Отвѣта*, наличной православной церковью. Положимъ, нѣкоторые даже изъ вліятельныхъ ея богослововъ высказывали нѣкогда сомнѣніе въ возможности вселенскаго собора, въ виду „раздѣленія" церквей, до тѣхъ поръ, пока не состоится „соединеніе" между западной и восточной церквами. Но, во-первыхъ, голосъ отдѣльныхъ православныхъ богослововъ имѣетъ несоизмѣримо меньшее значеніе, чѣмъ выраженный, напримѣръ, въ *Исповѣданіи* совершенно иной взглядъ на дѣло. Во-вторыхъ, вынуждаюсь сказать, что упомянутое мнѣніе нѣкоторыхъ богослововъ является не болѣе, какъ плодомъ недостаточной ихъ послѣдовательности въ своихъ сужденіяхъ. Извѣстно, что и эти богословы признавали православную церковь вполнѣ истинной Христовой церковью и именовали ее единой вселенской церковью.

Но коль скоро наличная православная церковь считается и должна мыслиться таковою, то было-бы *антидогматично* и *антиканонично* отрицать *возможность* въ ней вселенскаго собора. Она и не отвергается послѣдовательно разсуждающими православными лицами. Таковъ, напримѣръ, Н. П. Гиляровъ-Платоновъ, бывшій нѣкогда профессоромъ Московской духовной академіи и сдѣлавшійся потомъ однимъ изъ наиболѣе почтенныхъ русскихъ публицистовъ. Онъ часто и настойчиво говорилъ о догматической и канонической возможности вселенскаго собора въ православной церкви. Въ послѣдствіи времени не разъ высказывались за возможность вселенскаго собора Т. Ив. Филипповъ, А. А. Кирѣевъ и другіе. Можно было-бы указать и на нѣкоторыхъ лицъ, принадлежащихъ къ православному епископату, которыя высказывались въ томъ-же смыслѣ [1]). Съ своей стороны скажу, что было-

[1]) Вторая глава уже почти совсѣмъ закончена была мною, когда въ Казани былъ полученъ 45-й № *Церковнаго Вѣст-*

бы даже весьма странно, еслибы они-то иначе думали и говорили объ этомъ. Если кто, то прежде всего епископы православной церкви *обязаны* признавать, съ догматической и канонической точки зрѣнія, полную возможность истинно-вселенскаго собора и по отпаденіи римско-католической церкви отъ восточной православной церкви. Совершенно другимъ представляется вопросъ касательно *осуществленія* этой возможности, зависящаго отъ разныхъ внѣшнихъ причинъ и условій, *лежащихъ внѣ воли представителей православной* церкви. Они знаютъ лишь о томъ, что еслибы эти причины и условія сложились благопріятно для созванія вселенскаго собора, то право созыва его принадлежало-бы, по указаніямъ церковно-историческаго опыта, православному императору, каковымъ теперь является русскій императоръ, какъ старѣйшій сынъ и могущественный покровитель православной церкви. Коль скоро таковой вселенскій соборъ собрался бы въ будущемъ, то онъ съ неменьшей, чѣмъ древніе вселенскіе соборы, авторитетностью и безаппелляціонностью могъ-бы рѣшать даже и вопросы вѣры. На такомъ соборѣ нѣтъ непремѣнной надобности присутствовать представителямъ и римско-католической церкви: полноправными членами собора они не могутъ быть, какъ сыны еретичествующей церкви, а явиться въ качествѣ подсудимыхъ они едвали захотятъ.... Что касается до обязательности постановленій такого собора, то она должна простираться на *всѣхъ*, кто состоитъ членомъ православной церкви, или же только еще желаетъ сдѣлаться вѣрнымъ ея сыномъ. Но вѣдь и постановленія вселенскихъ соборовъ древней церкви были обязательны для такого же рода лицъ, если имѣть въ виду церковно-юридическую обязательность. Нравственная-же обяза-

---

ника за 1902 годъ. На 1413 стран. преосвященный Сергій, епископъ Ямбургскій, совершенно резонно говоритъ о томъ, что, *по его мнѣнію*, не существуетъ догматической и канонической невозможности для созыва вселенскаго собора и теперь.

тельность простирается, конечно, на *всѣхъ* людей *безъ исключенія*, а слѣдовательно и на папистовъ, поскольку всѣ люди призваны быть правовѣрующими христіанами и должны-бы принадлежать къ единой вселенской церкви Христовой [1]).

Напрасно признавъ изложенное въ моихъ *Тезисахъ* понятіе о церкви ошибочнымъ, авторы *Отвѣта* замѣняютъ его собственнымъ понятіемъ о ней, но такимъ, которое уже несомнѣнно ложное. По этому понятію, церковь изъ организованнаго общества, объединеннаго внутреннимъ и внѣшнимъ образомъ, живущаго особой духовной жизнью и доступнаго наблюденію, превращается въ какую-то неопредѣленную, таинственную и мёртвую абстракцію. Что таково именно понятіе составителей *Отвѣта* о церкви, это безспорно. Вѣдь они видятъ въ церкви не иное что, какъ нѣкую совокупность правовѣрующихъ христіанъ, ничѣмъ, кромѣ единства вѣры, не связанныхъ и въ сущности даже не знающихъ другъ о другѣ. Впрочемъ, и единство вѣры, якобы объединяющее этихъ людей, подлежитъ сомнѣнію. Вѣдь авторы *Отвѣта* не указываютъ, что всѣ лица, образующія ихъ церковь, держатся какого-либо авторитетнаго и общепринятаго вѣроизложенія, въ которомъ всѣ догматы были-бы изложены со всей подобающей точностью и изъяснены самымъ объективнымъ образомъ. При отсутствіи-же таковаго вѣроизложенія возможны и даже неизбѣжны разногласія въ дѣлахъ вѣры.

Пусть при опредѣленіи истинно-христіанскаго вѣроученія люди руководятся принципомъ Викентія Лиринскаго: „во что́ вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, это и есть истинная вѣра“. Но вѣдь самъ по себѣ этотъ принципъ не спасетъ ихъ отъ разнаго рода ошибокъ и заблужденій. Не принципъ этотъ будетъ указывать, что вотъ такое-то ученіе вездѣ, всегда и всѣми исповѣдывалось, а сами *ученые* должны изслѣдовать и опре-

[1]) Іоан. 17, 21.

дѣлять это. Но и они могутъ даже непреднамѣренно впадать въ разныя ошибки подъ вліяніемъ своихъ чисто-субъективныхъ философскихъ и научныхъ воззрѣній. Это тѣмъ легче можетъ случиться, что часто бываетъ недостаточно найти подходящія историческія свидѣтельства, а требуется объективно понять и установить смыслъ ихъ, далеко не всегда самъ по себѣ ясный и очевидный, а потому открывающій просторное поприще для разнородныхъ предположеній и взглядовъ. Мало того: на этой почвѣ возможны недоумѣнія уже по причинѣ растяжимости смысла принципа Викентія Лиринскаго. Иной человѣкъ легко можетъ придти къ мысли, будто не всегда, не вездѣ и не всѣ вѣровали даже въ Пресв. Троицу или признавали единосущіе Сына Божія съ Богомъ Отцомъ, такъ какъ-де слова: *Τριάς*, *ὁμοούσιος* никѣмъ изъ извѣстныхъ церковныхъ писателей не употреблялись втеченіе довольно значительнаго времени. Тѣ или иныя разногласія между учеными въ дѣлѣ опредѣленія вѣры древней церкви не только возможны, но и представляютъ собою несомнѣнный фактъ. Достаточно быть знакомымъ съ протестантской богословской литературою, чтобы знать, до какой противоположности способны доходить и люди науки въ своихъ мнѣніяхъ касательно того, что именно было предметомъ вѣрованія для первенствующихъ и послѣдующихъ христіанъ. Между тѣмъ, каждый изъ этихъ ученыхъ готовъ настойчиво завѣрять въ объективности своихъ изслѣдованій и ихъ результатовъ. Если обратимся къ старокатоликамъ, то даже въ *оффиціальныхъ* заявленіяхъ ихъ представителей найдемъ не только неопредѣленности и колебанія, но и прямыя разногласія въ вѣроизложеніи и вѣропониманіи. Въ подтвержденіе моихъ словъ нарочито остановлюсь, въ качествѣ примѣра, именно на старокатолическомъ ученіи касательно евхаристіи. Безъ этого таинства немыслимо надлежащее единеніе вѣрующихъ со Христомъ и другъ съ другомъ и невозможно образованіе изъ нихъ единаго духовнаго организма — тѣла

Христа, церкви Божіей. Но что же находимъ въ оффиціальныхъ заявленіяхъ старокатоликовъ объ этомъ таинствѣ? Мы уже знаемъ, что, по *Утрехтскому объявленію,* вѣрующіе подъ *видами* хлѣба и вина пріемлютъ *тѣло* и *кровь* Господа І. Христа. Между тѣмъ, въ послѣднемъ *Отвѣтѣ* Роттердамской коммиссіи на *Мнѣніе* нашей Синодальной коммиссіи прямо заявляется, что Христосъ присутствуетъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ не тѣлесно, не матеріально. Какъ бы ни изворачивались старокатолики въ своихъ самооправданіяхъ, но не должна подлежать сомнѣнію *важная* разница въ этихъ двухъ заявленіяхъ о таинствѣ евхаристіи. Между тѣмъ, старокатолики и въ первомъ и во второмъ случаѣ руководились, по ихъ убѣжденію, принципомъ Викентія Лиринскаго, устанавливая понятіе о таинствѣ евхаристіи.

Членовъ той якобы истинной вселенской церкви, о которой говоритъ *Отвѣтъ*, тѣмъ болѣе не объединяетъ и даже не можетъ объединять что-нибудь другое въ какую-либо опредѣленную единую церковь. Они, по словамъ авторовъ *Отвѣта*, не только принадлежатъ *наружно* къ дѣйствительно существующимъ разнороднымъ помѣстнымъ церквамъ, но находятся даже и *внѣ* ихъ. А вѣдь и *наружно* принадлежать къ какой-либо церкви значитъ тоже самое, что находиться *внѣ* всякой дѣйствительной церкви. Но развѣ возможна при этомъ какая-либо единая *церковная жизнь* для тѣхъ, которыхъ *Отвѣтъ* именуетъ правовѣрующими и изъ коихъ, будтобы, слагается истинно-вселенская церковь Христова? Единая церковная жизнь предполагаетъ совмѣстное участіе членовъ церкви въ молитвахъ, таинствахъ и т. под. Все это требуетъ извѣстной организаціи и безъ нея не мыслимо. Между тѣмъ, церковь, о которой говоритъ *Отвѣтъ*, лишена всякой организаціи. По словамъ составителей *Отвѣта*, ихъ правовѣрующіе, повсюду разсѣянные на землѣ, только еще ожидаютъ и надѣются, что Христосъ соберетъ ихъ въ единую церковную

организацію [1]). Ясно такимъ образомъ, что объ единой церковной жизни правовѣрующихъ *Отвѣта* не можетъ быть и рѣчи. Но развѣ допустимо существованіе церкви безъ церковной жизни? Такая церковь можетъ быть только въ фантазіи, но не въ дѣйствительности. Авторы *Отвѣта*, пожалуй, скажутъ, что ихъ правовѣрующіе, хотя и наружно принадлежатъ къ какой-либо помѣстной церкви, всетаки могутъ пользоваться, напримѣръ, преподаваемыми въ ней таинствами. Но вѣдь такъ поступать значитъ лицедѣйствовать и грѣшить, тѣмъ болѣе, что между взглядомъ этой церкви на таинства и взглядомъ правовѣрующихъ *Отвѣта* возможно коренное различіе. Оно, впрочемъ, не только возможно, но и само собою предполагается существующимъ. Въ противномъ случаѣ эти правовѣрующіе не принадлежали-бы *лишь наружно* къ данной помѣстной церкви. Наружная принадлежность къ ней можетъ объясняться только разногласіемъ ея вѣроученія съ вѣрованіями правовѣрующаго. Стало быть, религіозная жизнь членовъ той „церкви“, которую *Отвѣтъ* признаетъ истинной вселенской церковью Христовой, является чистой фикціею, продуктомъ одной фантазіи, еслибы даже члены этой церкви были вполнѣ единомысленны между собою по своему міровоззрѣнію, чего сказать нельзя, какъ выше видѣли мы.

Составители *Отвѣта* относятъ, однако, именно къ своей фантастической церкви [2]) слѣдующія слова ап. Павла: *одно тѣло и одинъ духъ, какъ вы и призваны къ одной надеждѣ нашего званія; одинъ Господь, одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Который надъ всѣми и во всѣхъ и чрезъ всѣхъ насъ* [3]). Посланіе Апостола, содержащее эти слова, на самомъ дѣлѣ обращено не къ простой совокупности правовѣрующихъ, но къ членамъ организованной частной церкви, именно: къ Ефесской, а въ лицѣ сыновъ этой

---

[1]) Стран. 37 и 38 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 37. [3]) Ефес. 4, 4—6.

церкви и ко всѣмъ христіанамъ, образующимъ организованную-же вселенскую церковь Христову. Что ап. Павелъ говоритъ о церкви, какъ объ организованномъ обществѣ, это до очевидности ясно изъ разныхъ мѣстъ того-же самаго посланія. Такъ, онъ уподобляетъ церковь либо зданію, стройно слагающемуся и возрастающему во святой храмъ въ Господѣ [1]), либо человѣческому тѣлу, составляемому и совокупляемому посредствомъ всякихъ взаимно скрѣпляющихъ связей [2]). Апостолъ въ томъ-же посланіи ясно и точно указываетъ самый характеръ внѣшней церковной организаціи. Онъ говоритъ, между прочимъ, объ іерархіи, въ частности о пастыряхъ церкви, на обязанности которыхъ лежитъ „созиданіе тѣла Христова“, т. е. ученіе пасомыхъ истинамъ вѣры, преподаваніе имъ разныхъ благодатныхъ даровъ чрезъ св. таинства церкви и руководство ихъ религіозно-нравственной жизнью [3]). Безъ установленной Христомъ іерархіи, значитъ, не было-бы самой церкви даже въ видѣ совокупности правовѣрующихъ [4]). Такое-же ученіе объ іерархіи, какъ объ одномъ изъ существенно необходимыхъ организующихъ факторовъ въ устроеніи и въ жизни церкви Христовой, находимъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ и у всѣхъ отцовъ и учителей древней церкви. Все это, конечно, извѣстно и авторамъ предназначеннаго мнѣ *Отвѣта*, а потому непостижимо, какимъ образомъ и почему допускаютъ они существованіе какой-то истинно-вселенской церкви Христовой, но въ тоже время не имѣющей теперь надлежащей организаціи и лишь ожидающей ея въ какомъ-то неизвѣстномъ будущемъ. Вѣдь „ясно, какъ солнце“, что, уже по причинѣ отсутствія единой организаціи, церковь эта можетъ существовать только въ воображеніи составителей *Отвѣта*, но отнюдь не въ дѣйствительности. Впрочемъ, и въ воображеніи она должна облекаться въ какую-

---

[1]) Ibid. 2, 21. [2]) Ibid. 4, 16. [3]) Ibid. Стих. 11—15 et cet.
[4]) Римл. 10, 14 и 15.

либо форму, а не быть чѣмъ-то совершенно безформеннымъ, расплывающимся, неуловимымъ въ родѣ туманнаго призрака безъ опредѣленныхъ очертаній.

Будучи въ высшей степени страннымъ, предложенное *Отвѣтомъ* понятіе о церкви является въ тоже время *антидогматичнымъ*, съ какихъ-бы сторонъ ни разсматривать его. Здѣсь достаточно указать на новое радикальное противорѣчіе этого понятія ученію Никео-цареградскаго-же символа о церкви. Онъ учитъ вѣровать въ *непрестанное* существованіе на землѣ *видимой и организованной* церкви, какою она была и до составленія символа и въ періодъ его составленія. Символъ не знаетъ иной церкви, *кромѣ этой*, внутренно связанной съ небесной или торжествующей церковію. Авторы-же адресованнаго мнѣ *Отвѣта* допускаютъ перерывъ въ существованіи таковой церкви и предрекаютъ возстановленіе ея лишь въ какомъ-то будущемъ, произвольно замѣняя ее теперь такой церковью, которая въ сущности не имѣетъ ничего общаго съ церковью въ дѣйствительномъ смыслѣ этого слова. Говоримъ все это, конечно, не съ гнѣвнымъ, а тѣмъ болѣе не съ какимъ-нибудь злобнымъ чувствомъ, а съ чувствомъ глубочайшей *скорби* и безмѣрнаго *сожалѣнія* о томъ, что старокатолицизмъ, если судить о немъ по *Отвѣтамъ*, предназначеннымъ Синодальной Петербургской коммисіи и мнѣ, дальше и дальше сходитъ съ той твердой почвы, на которой онъ первоначально хотѣлъ стоять и, стоя на которой, успѣлъ было значительно приблизиться къ православно-христіанскому вѣроученію [1]). Теперь-же старокатолицизмъ въ весьма важныхъ вопросахъ проникается своеобразнымъ протестантскимъ духомъ и направленіемъ, хотя представители его и увѣряютъ, будто они *продолжаютъ* стоять на той-же самой почвѣ догматическаго ученія древней церкви. Печальное самообольщеніе!

---

[1]) На это справедливо указываетъ и о. протопресвитеръ І. Л. Янышевъ (стран. 8 въ *Брошюрѣ* его).

III.

Послѣ неудачной попытки оспорить взглядъ на православную церковь, какъ на единственно истинную вселенскую церковь Христову, и вслѣдъ за напрасной защитою противоположнаго нашему понятія о вселенской церкви, авторы *Отвѣта* переходятъ къ изложенію и критикѣ моихъ тезисовъ, относящихся къ вопросу о Filioque.

6) Ученіе какъ объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *отъ одного* Отца, такъ и о *пресуществленіи* въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа не есть, однако, новый догматъ въ смыслѣ какого-нибудь измѣненія или дополненія того, во что вѣровала вселенская церковь Христова до отпаденія отъ ней римскаго патріархата, а представляетъ собою возстановленіе или точнѣйшее изъясненіе *истиннаго* смысла изначальнаго церковнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго и о таинствѣ евхаристіи, вызванное лжетолкованіями этого ученія и уклоненіемъ отъ него. Папство извратило ученіе объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, объявивъ Filioque даже догматомъ, а протестанство измѣнило истинному ученію объ евхаристіи, отвергнувши преложеніе - пресуществленіе св. даровъ въ ней.

7) Ученіе о Виновникѣ бытія Духа Святаго выражено несомнѣнно ясными и точными словами въ символѣ, буквально воспроизведшемъ ученіе Свящ. Писанія [1]). Объ этомъ свидѣтельствуютъ то такъ, то иначе сами вселенскіе соборы. Седьмое правило третьяго вселенскаго собора не только воспрещаетъ вносить какія-либо измѣненія въ Никеоцареградскій символъ, но и запрещаетъ вѣровать или мыслить несогласно съ тѣмъ, что въ немъ уже опредѣлено или рѣшено. Отцы-же четвертаго вселенскаго собора, говоря, что упомянутый символъ „въ *совершенствѣ* учитъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“ (Binii Concil. t. III, p. 339), чрезъ то самое засви-

---

[1]) Вопросъ, *отъ кого* исходитъ Св. Духъ къ бытію, отнюдь не должно смѣшивать съ вопросомъ, *какъ именно* исходитъ Онъ. Подлежитъ обсужденію лишь *первый* вопросъ.

дѣтельствовали, что онъ въ совершенствѣ-же учитъ и о дѣйствительномъ виновникѣ бытія Св. Духа. Но *совершенное* ученіе *вполнѣ* исчерпываетъ рѣшаемый въ символѣ вопросъ, отъ Кого именно исходитъ къ бытію Третье Лицо Пресв. Троицы. Ученіе-же это состоитъ въ томъ, что Св. Духъ исходитъ къ бытію отъ Отца. А это-то и значитъ, что Третья Vпостась Пресв. Троицы исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца и что Сынъ Божій не принимаетъ *никакого* кавзальнаго участія въ этомъ актѣ.

8) Въ символѣ, правда, нѣтъ оговорки, что Св. Духъ исходитъ къ бытію отъ одного Отца, но нѣтъ ея, конечно, потому, что, при ясности мысли и выражающихъ ее словъ, не для чего дѣлать такую оговорку. Кто на основаніи отсутствія ея допускаетъ какое-либо участіе Сына въ изведеніи Духа къ бытію, тотъ пусть допускаетъ и участіе Духа въ вѣчномъ порожденіи Сына Отцомъ: вѣдь въ символѣ не сказано же, что Сынъ раждается *только* отъ Отца. Безспорно и то, что въ символѣ не говорится и о неисхожденіи Св. Духа и отъ Сына, но вѣдь въ немъ не сказано-же, что Сынъ не рождается и отъ Духа. Представляется въ *одинаковой* степени противнымъ символу и вообще произвольнымъ дѣломъ допускать, на основаніи этого умолчанія, какъ участіе Духа въ рожденіи Сына, такъ и участіе Сына въ изведеніи Духа къ бытію. Вѣдь когда мы положительно опредѣляемъ, напримѣръ, что́ такое—камень, то считаемъ-же неразумнымъ и излишнимъ прибавлять, что онъ — не дерево, не животное и т. д., ибо это само собою разумѣется и безъ особыхъ указаній.

9) Ученіе православной церкви объ исхожденіи Св. Духа къ бытію отъ *одного* Отца дѣйствительно не привноситъ ни малѣйшаго, по существу, новаго оттѣнка въ догматъ объ исхожденіи Третьей Vпостаси Пресв. Троицы къ бытію, подобно тому, какъ мы не вносимъ-же ни малѣйшаго новаго оттѣнка въ свою мысль, когда говоримъ наивному ребенку, высказывающему странности, что, напримѣръ, Николай произошелъ отъ *однихъ* Петра и Екатерины, а не просто: отъ Петра и Екатерины. Напротивъ, существенно измѣняютъ и противорѣчатъ догмату тѣ, которые учатъ, что Св. Духъ

исходитъ къ бытію не отъ Отца только, **но и отъ Сына**, или-же отъ Отца при посредствѣ Сына.

Относительно этихъ моихъ тезисовъ *Отвѣта* сдѣлалъ нѣсколько замѣчаній, изъ которыхъ остановлюсь сперва на слѣдующемъ. Онъ упрекаетъ меня за то, будто въ приведенныхъ сейчасъ тезисахъ излагаю собственно личное пониманіе мною дѣла, основанное при томъ, якобы, не на буквальныхъ изреченіяхъ источниковъ Божественнаго откровенія, а только на моемъ субъективномъ толкованіи или объясненіи этихъ изреченій [1]). Упрекъ этотъ неоснователенъ, какъ ниже убѣдится въ этомъ и читатель. Теперь-же замѣчу по поводу такого упрека лишь слѣдующее. Дѣйствительно, я считаю изреченіе символа о Св. Духѣ, что Онъ „отъ Отца исходитъ“, не за простой наборъ словъ, а усматриваю въ немъ опредѣленный и неизмѣнный смыслъ. Но вѣдь иначе и грѣшно было-бы поступать. Вѣра наша состоитъ не въ словахъ, а въ смыслѣ, соединяемомъ нами съ извѣстными словами. Смыслъ-же не только самъ собою указывается грамматической и логической связью словъ: *Св. Духъ отъ Отца исходитъ*, но и опредѣленъ православной церковью, не внимать голосу которой значило-бы не быть ея сыномъ. Такимъ образомъ, поступаю согласно съ слѣдующимъ внушеніемъ св. Кирилла Александрійскаго: „не достаточно, чтобы кто только читалъ символъ согласно съ церковью, а требуется, чтобы онъ и толковалъ его согласно съ нею“ [2]). Вопреки этому наставленію поступаютъ именно составители *Отвѣта*, адресованнаго мнѣ. Постоянно указывая православнымъ на то, будто старокатолики строго держатся догмата: *Духъ Святый отъ Отца исходитъ*, они видятъ въ немъ, однако, не болѣе, какъ наборъ словъ, не имѣющій никакого опредѣленнаго смысла. Это неопровержимо доказывается

---

[1]) Стран. 46 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Epist. ad Nestor. de excomm.

слѣдующимъ. Авторы *Отвѣта* неоднократно повторяютъ свою мысль о томъ, будто съ упомянутыми словами символа *одинаково* совмѣстимы два совершенно противоположныя, исключающія другъ друга, богословскія мнѣнія, а именно: какъ мнѣніе о томъ, что Духъ Святой исходитъ *только* отъ Отца, такъ и то мнѣніе, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына. „Ясно какъ солнце, гласитъ *Отвѣтъ*, что какъ западное *Filioque*, такъ и восточное ἐκ πατρὸς μόνος есть не иное что, какъ взглядъ богословскаго умозрѣнія, которому *одинаково* слѣдуетъ предоставить *свободу* и который *никоимъ образомъ* не касается *существа* христіанской вѣры“ [1]). Это могли сказать только тѣ, кто дѣйствительно не видитъ въ изреченіи символа объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца ничего, кромѣ набора словъ безъ всякой въ нихъ мысли. А здравая логика не можетъ не противополагать одно другому указанныя два богословскія мнѣнія, какъ правильное и ошибочное. Значитъ, изреченіе символа должно имѣть и несомнѣнно имѣетъ одинъ лишь, строго опредѣленный, смыслъ, совершенно исключающій собою какое-либо изъ упомянутыхъ двухъ мнѣній. Какой собственно смыслъ заключаетъ въ себѣ изреченіе символа объ исхожденіи Духа Святаго, это указываетъ православная церковь даже въ своихъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ. „Утѣшителевъ свѣтъ воспріемъ, поётъ она, имже и просвѣщаемъ, богословилъ еси *отъ Отца происходящаго, чрезъ Сына-же человѣчеству являема*, единочестна, сопрестольна и единосущна суща Отцу, безначальному же и Божію Слову, возлюбленне, всѣмъ проповѣдалъ еси“ [2]). Православная церковь въ этомъ пѣснопѣніи ясно говоритъ, что Духъ Святой имѣетъ свое исхожденіе къ бытію отъ Бога Отца, а что участіе Сына Божія имѣетъ мѣсто лишь въ актахъ исхожденія Духа въ

---

[1]) Стран. 31, 75 и друг. въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) См. службу въ день св. апостола и евангелиста Іоанна.

міръ, къ людямъ. Но этимъ самымъ провозглашается ученіе объ изведеніи Св. Духа къ бытію *только* Первымъ Лицомъ Пресв. Троицы. Никакого иного мнѣнія объ этомъ не допускаетъ православная церковь, а потому и требуетъ отъ всѣхъ своихъ чадъ, чтобы они *единомысленно* исповѣдывали Отца и Сына и Святаго Духа.—Троицу единосущную и нераздѣльную [1]).

Составители *Отвѣта*, однако, не соглашаются съ этимъ и усиливаются доказать, будто неправильно ссылаюсь на 7-е постановленіе третьяго вселенскаго собора и на отцовъ четвертаго вселенскаго собора въ доказательство той мысли, что православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца есть лишь возстановленіе или точное изъясненіе *истиннаго смысла* словъ Никеоцареградскаго символа и что къ яснымъ словамъ послѣдняго: отъ кого именно исходитъ Третье Лицо Пресв. Троицы, не для чего было прибавлять замѣчанія: изъ *одного* (отца), или *безъ участія* Сына. Авторы *Отвѣта* находятъ совершенно неотносящейся къ дѣлу мою ссылку на постановленіе третьяго или Ефесскаго собора, воспрещающее дѣлать какія-либо измѣненія въ Никеоцареградскомъ символѣ или вообще иначе вѣровать, чѣмъ онъ учитъ. На самомъ дѣлѣ это постановленіе, какъ видно и изъ буквы его, относится, говоритъ *Отвѣтъ*, только къ одному Никейскому символу, содержащему о Духѣ Святомъ лишь слѣдующія слова: вѣруемъ „и въ Духа Святаго“. Никейскій символъ *ничего* не говоритъ объ отношеніи Духа Святаго къ Отцу и Сыну Божію потому, замѣчаетъ *Отвѣтъ*, что разсуждать о Третьемъ Лицѣ Пресв. Троицы предстояло на *третьемъ* соборѣ въ Ефесѣ (auf der dritten Sinode in Ephesus). Не менѣе напрасна ссылка проф. Гусева, говоритъ *Отвѣтъ*, и на Халкидонскій четвертый вселенскій соборъ. Правда, этотъ послѣдній объявилъ совершеннымъ (τέλειος) изложенное въ Никео-

---

[1]) Этотъ призывъ ежедневно слышимъ, когда совершается Божественная литургія.

константинопольскомъ символѣ ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ. Однако, сами-же отцы Халкидонскаго собора свидѣтельствуютъ, что предпринятое на Константинопольскомъ соборѣ распространеніе Никейскаго символа состоялось не потому, чтобы этому ученію не доставало чего-нибудь. Уже Никейскій символъ содержитъ совершенное ученіе о *божественности* Духа Святаго, хотя и умалчиваетъ объ Его исхожденіи. Отцевъ второго вселенскаго собора побудило къ распространенію Никейскаго символа появленіе духоборческой ереси, возставшей противъ божескаго достоинства Духа Святаго. Въ виду этой ереси Константинопольскій соборъ и нашелъ себя вынужденнымъ укрѣпить ученіе о божественной сущности и божескомъ величіи Духа Святаго новыми, сильными выраженіями, сказавъ: вѣруемъ „и въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, Иже отъ Отца исходящаго, Иже со Отцемъ и Сыномъ споклоняема и сславима, глаголавшаго пророки“. Выраженіе: *Иже отъ Отца исходящаго* имѣло цѣлію указать *лишь* на божеское достоинство Третьяго Лица Пресв. Троицы, ибо это выраженіе ясно говоритъ объ Его единосущіи съ Отцомъ. Этимъ выраженіемъ *ничего* не опредѣлялось и не должно было опредѣляться въ отношеніи Св. Духа къ Сыну Божію. Мало этого: Константинопольскій соборъ упомянутымъ выраженіемъ не имѣлъ намѣренія вполнѣ опредѣлить отношеніе Духа, со стороны происхожденія, даже и къ Отцу, послику, по словамъ отцовъ Халкидонскаго собора, второй вселенскій соборъ въ своемъ символѣ письменно подтвердилъ и догматизировалъ „господство“ Св. Духа, т. е. Его божество. Изъ этого ясно какъ солнце, говоритъ *Ответъ*, что неправильно заключеніе, которое „г. профессоръ Гусевъ вывелъ“ изъ словъ Халкидонскаго собора касательно совершенства ученія Никеоцареградскаго символа объ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Святомъ. Гусевъ „влагаетъ въ эти слова смыслъ, о которомъ участвовавшіе въ соборѣ не думали и о которомъ на соборѣ вообще не было рѣчи“ [1]).

[1]) Ibid. Стран. 47—53.

Авторы *Отвѣта* до такой степени увлеклись желаніемъ во что бы то ни стало доставить торжество западному филіоквистическому ученію надъ „восточнымъ“, противоположнымъ ему, что отважились на подмѣну однихъ историческихъ фактовъ другими. Всякій школьникъ знаетъ уже изъ катихизиса митрополита Филарета, что ученіе о Духѣ Святомъ раскрыто на второмъ, бывшемъ въ Константинополѣ, вселенскомъ соборѣ въ виду ереси Македонія, превратно учившаго о Третьемъ Лицѣ Пресв. Троицы. *Отвѣтъ*-же, въ противорѣчіе и съ собственными словами, сказанными въ другомъ его мѣстѣ [1]), категорически заявляетъ, будто вопросъ о Св. Духѣ имѣлъ обсуждаться на третьемъ, бывшемъ въ Ефесѣ, вселенскомъ соборѣ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ этотъ соборъ вызванъ былъ ересью Несторія, старавшагося ниспровергнуть своимъ лжеученіемъ православный догматъ объ ипостасномъ соединеніи божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ Іисуса Христа. Чрезъ усвоеніе Ефесскому собору того, что́ было сдѣлано на Константинопольскомъ соборѣ, *Отвѣтъ* въ мнѣніи невдумчивыхъ читателей выставилъ въ самомъ отталкивающемъ видѣ мою ссылку на постановленіе Ефесскаго собора касательно совершенной неприкосновенности Никеоцареградскаго Символа. Между тѣмъ, составителямъ *Отвѣта* было-бы для ихъ цѣли достаточно и простого указанія на то, что въ 7-мъ правилѣ Ефесскаго собора упоминается по буквѣ лишь Никейскій символъ. Однако, должно быть, и сами они сознавали, что одно это обстоятельство еще не говоритъ *безусловно* о негодности моей ссылки. На самомъ дѣлѣ это, по нашему мнѣнію, такъ и есть. Мнѣ было хорошо извѣстно и до полученія *Отвѣта*, что 7-е правило Ефесскаго собора буквально упоминаетъ только о Никейскомъ символѣ. Но я не въ правѣ былъ игнорировать, что издавна существуетъ

[1]) Ibid. Стран. 48, 49 и др. Ср. сказанное на 47-й стран. здѣсь-же.

мнѣніе, по которому подъ Никейскимъ символомъ нужно разумѣть собственно Никеоцареградскій символъ. Не имѣя времени и потребныхъ средствъ вдаваться въ спеціальное историческое разслѣдованіе, я и сталъ на традиціонную точку зрѣнія по данному вопросу. А она, конечно, имѣла и имѣетъ свои основанія. Отцы третьяго вселенскаго собора могли назвать въ 7-мъ своемъ правилѣ Никеоцареградскій символъ Никейскимъ потому, что послѣдній послужилъ основаніемъ первому. Объ этомъ свидѣтельствуютъ нѣкоторые исторические факты. Такъ, напримѣръ, св. Кириллъ Александрійскій, предсѣдательствовавшій на Ефесскомъ соборѣ, говоритъ въ своемъ посланіи къ Іоанну, антіохійскому патріарху, о *полной* неприкосновенности *Никейскаго* символа [1]). Между тѣмъ, это посланіе было читано на четвертомъ соборѣ и сполна одобрено имъ. Могло-ли бы это случиться, еслибы св. Кириллъ имѣлъ въ виду *исключительно* Никейскій символъ, подвергшійся значительнымъ измѣненіямъ на Константинопольскомъ соборѣ? О соборѣ этомъ и его дѣятельности долженъ былъ знать и, конечно, зналъ св. Кириллъ, какъ объ этомъ знали отцы Халкидонскаго собора. Іерусалимскій патріархъ Софроній въ письмѣ своемъ къ Константинопольскому патріарху Сергію, прочитанномъ на шестомъ вселенскомъ соборѣ, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: признаю одно только опредѣленіе вѣры, одно ученіе, *одинъ символъ*, изреченный отцами въ Никеѣ, изъясненный въ Константинополѣ и утвержденный въ Ефесѣ [2]). Въ этомъ именно смыслѣ могъ быть названъ Никеоцареградскій символъ просто Никейскимъ символомъ и въ 7-мъ правилѣ Ефесскаго собора. Однако, сдѣлаемъ уступку составителямъ *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ, и согласимся съ ними, что третій вселенскій соборъ имѣлъ въ виду *исклю-*

---

[1]) Opp. T. V. Pars 11, pag. 108.

[2]) Concil. VI act. 12 y Harduin. Concil. T. III. p. 1285.

чительно Никейскій символъ [1]). Но развѣ измѣняется отъ этого положеніе дѣла? Нисколько, ибо безусловно достаточно и свидѣтельствъ Халкидонскаго собора для обличенія неправоты моихъ оппонентовъ и для доказательства правильности сказаннаго въ моихъ, подлежащихъ настоящему обсужденію, тезисахъ.

Что Халкидонскій соборъ призналъ „совершеннымъ“ ученіе Никеоцареградскаго символа объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, этого не отрицаютъ и возражатели мои, но за то они категорически утверждаютъ, будто, по словамъ упомянутаго собора, составители окончательной редакціи нашего символа не имѣли въ виду опредѣлить отношеніе Св. Духа *по бытію* не только къ Сыну Божію, но даже и къ Богу Отцу. Между тѣмъ, говорить это не уполномочивались мои оппоненты даже и тѣми словами отцовъ Халкидонскаго собора, которыя въ урѣзанномъ видѣ приведены ими. Въ этихъ словахъ не значится, что Константинопольскій соборъ ставилъ своей задачею раскрыть и утвердить *исключительно* ученіе о божеской природѣ Духа Святаго. Тѣмъ болѣе въ нихъ не сказано, будто изреченіе: *Иже отъ Отца исходящаго* вставлено въ символъ не для указанія, отъ Кого собственно получаетъ бытіе Духъ Святый, а *единственно* для показанія Его единосущія съ Отцомъ. Авторы *Отвѣта* въ данномъ случаѣ измѣняютъ своему-же извѣстному пріему и влагаютъ въ слова Халкидонскаго собора такой смыслъ, какого сами они не содержатъ непремѣнно и не выражаютъ прямо. Но и независимо отъ этого представляется страннымъ толкованіе этихъ словъ, сдѣланное моими оппонентами.

Для указанія на божескую природу Духа Святаго вполнѣ достаточно было и слѣдующихъ словъ сим-

---

[1]) Я только что прочиталъ статьи г. профессора А. П. Лебедева о нашемъ символѣ въ 3 кн. журнала: *Вѣра и Церковь* за 1899 г. и въ первыхъ двухъ книжкахъ *Богослов. Вѣстника* за 1902 годъ.

вола: вѣруемъ „и въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, со Отцемъ и Сыномъ споклоняема и сславима, глаголавшаго пророки“. Этими словами окончательно ниспровергалось ученіе еретиковъ о тварной природѣ Третьяго Лица Пресв. Троицы. Эти слова сами собою говорили и объ Его единосущіи съ Отцомъ и Сыномъ. Почему-же, однако, прибавлены къ нимъ еще слова: „Иже отъ Отца исходящаго“? Составители *Отвѣта* рекомендуютъ мнѣ руководиться, при рѣшеніи подобныхъ вопросовъ, соображеніями касательно тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ и по вызову которыхъ было сказано отцами то или иное [1]). Между тѣмъ, именно оппоненты мои и пренебрегли тѣмъ самымъ, что́ совѣтуютъ мнѣ дѣлать. Они какъ будто нарочито опустили изъ виду, что еретики, лжеученіе коихъ ниспровергалось словами символа о Духѣ Святомъ, превратно учили не только объ Его природѣ, но и о самомъ происхожденіи Его къ бытію. Отвергая божескую природу и божественное достоинство Третьяго лица Пресв. Троицы, духоборцы утверждали, что Оно получило Свое бытіе отъ Сына или чрезъ Сына Божія. А это обстоятельство вызывало отцовъ Константинопольскаго собора на полное и точное рѣшеніе не только вопроса о природѣ и достоинствѣ Святаго Духа, но и вопроса о виновникѣ или виновникахъ самаго бытія Его. На послѣдній вопросъ и отвѣтилъ символъ словами: *Духъ исходитъ отъ Отца*. А чтобы устранить мысль о какомъ-нибудь содѣйствіи Сына при изведеніи Духа Отцомъ къ бытію, составители символа поступили такъ: имѣя въ виду равенство и единосущіе Третьяго Лица Пресв. Троицы съ Отцомъ и Сыномъ, они сказали: „Иже *со Отцемъ и Сыномъ* споклоняема и сславима“, а, давая отвѣтъ на вопросъ о виновникѣ Его бытія, они выразились только: „Иже *отъ Отца* исходящаго“. Этимъ совершенно устранялось участіе Сына Божія въ актѣ происхожденія Духа Святаго

[1]) Стран. 49 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

къ бытію и провозглашалось изведеніе Его къ бытію Отцомъ только. Но, скажутъ филіоквисты, символъ не упомянулъ объ участіи Сына въ изведеніи Духа къ бытію съ той цѣлію, чтобы чрезъ это прямо исключить лжеученіе Македонія, видѣвшаго въ Третьемъ Лицѣ Пресв. Троицы тварь Сына. Странный аргументъ! Развѣ тожественны понятія о *сотвореніи* Духа Сыномъ и о *содѣйствіи* Сына Отцу въ актѣ изведенія Духа къ бытію? Вѣдь вторымъ совершенно исключается первое. Сотвореніе, непремѣнно совершающееся въ условіяхъ времени, уже само по себѣ ведетъ къ мысли о Св. Духѣ, какъ о твари. Изведеніе-же Его къ бытію изъ Отца при содѣйствіи Сына Божія, единосущнаго Отцу, есть актъ, относящійся къ вѣчной жизнедѣятельности Божества и немыслимый въ области тварнаго существованія [1]). Значитъ, ученіе символа объ участіи Сына Божія въ изведеніи Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію всетаки ниспровергало-бы ересь Македонія. Если же символъ не указалъ на это участіе, то, конечно, потому только, что рѣшительно не допускаетъ его, почитая Бога Отца *единственнымъ* виновникомъ бытія Духа Святаго.

Такимъ образомъ, отцы Константинопольскаго собора не только имѣли настоятельныя побужденія изложить со всей, исчерпывающей дѣло, точностью ученіе о виновникѣ вѣчнаго происхожденія Духа Святаго къ бытію, но и слѣлали это, указавши этого виновника исключительно въ Лицѣ Бога Отца и тѣмъ устранивши мысль о какомъ бы то ни было участіи Сына въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. При этомъ,

---

[1]) Замѣчательный фактъ. Когда филіоквистамъ, наприм. Перроне, нужно оправдать вставку Filioque въ символъ сначала именно въ Испаніи, то они объясняютъ ее необходимостью противодѣйствовать духоборческой ереси, распространявшейся среди Готѳовъ. Значитъ, ересь Македонія должна-бы была побудить и отцовъ Константинопольскаго собора указать въ символѣ на участіе Сына Божія въ изведеніи Духа къ бытію, еслибы это участіе допускалось ими.

къ словамъ: „отъ Отца происходящаго“ не прибавлено въ символѣ слова: *одного* по той-же, конечно, причинѣ, по которой не прибавлено этого слова наприм. къ словахъ: „и въ Духа Святаго“, хотя и были еретики, допускавшіе нѣсколько Св. Духовъ, какъ это видно не только изъ 49-го Апостольскаго правила, но и изъ другихъ источниковъ. Вѣдь само собою явствовало изъ символа какъ то, что Духъ Святой единъ, такъ и то, что Онъ происходитъ къ бытію лишь отъ Отца. Слово: *одного* было-бы, поэтому, излишнимъ въ символѣ. Значитъ, въ высшей степени неправы составители *Отвѣта* и ихъ единомышленики, утверждая, будто слова восточныхъ: „отъ *одного* Отца“, употребляемыя послѣдними для обличенія филіоквистовъ, представляютъ собою „непозволительное ограниченіе“ смысла словъ символа о происхожденіи Духа Святаго къ бытію [1]). Въ дѣйствительности ограниченіе это свойственно самому символу, если не влагать произвольнаго смысла въ его слова о Третьемъ Лицѣ Пресв. Троицы.

Но коль скоро нужно признать это, сопоставляя приведенныя въ *Отвѣтѣ* слова Халкидонскаго собора съ самимъ символомъ и принимая во вниманіе историческія условія происхожденія символа, то не менѣе обязательно это признаніе, если будемъ имѣть въ виду существеннѣйшее изъ того, что̀ содержится въ догматическомъ посланіи Халкидонскаго собора къ Императору Маркіану касательно занимающаго насъ предмета. „Своимъ, для ихъ пользы, достаточно,“ говоритъ соборъ, безхитростнаго познанія вѣры [2]), приводящаго благомыслящихъ къ исповѣданію догматовъ благочестія. Усиливающимся-же извратить правильное ученіе должно противостоять, ратовать противъ *каждаго* ихъ порожденія и противопоставлять ихъ ухищреніямъ соотвѣтственныя опроверженія. Еслибы всѣ

---

[1]) Стран. 53 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Разумѣется подъ вѣрою *Никейскій* символъ повсюду въ рѣчи.

довольствовались уложеніемъ вѣры и не подновляли стези благочестія, то не нужно было-бы сынамъ церкви ничего придумывать къ символу [1]) для уясненія. А такъ какъ многіе совращаются на распутія съ прямой дороги, ошибочно измышляя себѣ какую-то новую, то и намъ необходимо обратить ихъ къ изобрѣтеніямъ истины и противопоставить обличенія ихъ помышленіямъ, никогда, однако, не прибавляя къ благочестію чего-нибудь новаго, какъ будто недостающаго въ вѣрѣ, но придумывая соотвѣтственное ихъ новизнамъ. Чтобы вашему величеству было ясно то, что́ говорится, мы начнемъ со словъ (символа) вѣры и присовокупимъ мысли отцовъ.... Вѣра изрекла: „и въ Духа Святаго“, передавая *достаточную* для *благочестивыхъ* мысль о божествѣ Духа. Повелѣвши вѣровать и въ Духа Святаго такъ же, какъ въ Отца и Сына, она, очевидно, постановила имѣть надежду на Него, какъ на Бога, внушая держащимъ вѣру, что въ Троицѣ одно естество. Но поелику вѣра изложила раньше *простое* ученіе о Духѣ въ виду отсутствія спорящихъ о Немъ, то отродія аріевы, пораженные обличеніями относительно Сына, перенесли хулу на Духа, думая, что клевета ихъ неопровержима, и дерзко приписали Ему низкое значеніе твари. Поэтому, бывшіе послѣ того поборники истины [2]) разбили ихъ клевету опроверженіями, показывая согласно со смысломъ вѣры, что Онъ—Господь и Богъ, а исхожденіе имѣетъ отъ Отца“ [3]). Изъ этихъ подлинныхъ словъ Халкидонскаго собора ясно видно, въ какомъ смыслѣ, когда и для кого именно являлось достаточнымъ ученіе Никейскаго символа о Св. Духѣ. При появленіи-же лжеученій о Третьемъ Лицѣ Пресвятой Троицы слова о Немъ Ни-

---

[1]) Никейскому-же.

[2]) Разумѣются отцы Константинопольскаго вселенскаго собора.

[3]) Binii Concil. T. III. p. 465—467. Ср. стран. 171 и 172 въ 4 т. *Дѣяній всел. соборовъ* (Русск. перев. Изд. 2-е).

кейскаго символа оказались уже недостаточными. Возникшія ереси требовали, вопреки увѣренію адресованнаго мнѣ *Отвѣта*, не только раскрытія ученія о „божеской сущности и величествѣ Св. Духа“, но и точнаго рѣшенія вопроса, отъ Кого Онъ имѣетъ бытіе. Поэтому, второй вселенскій соборъ не только обстоятельнѣе раскрылъ ту мысль, что Духъ Святый есть „Господь и Богъ“, но и въ опроверженіе ереси, поставлявшей бытіе Духа въ зависимость отъ Сына Божія, указалъ, что виновникомъ бытія Третьяго Лица Пресв. Троицы есть Богъ Отецъ, а не Сынъ Божій. Такое-то ученіе Никеоцареградскаго символа о божествѣ Духа Святаго и объ Его происхожденіи отъ Отца Халкидонскій соборъ объявилъ „совершеннымъ“, т. е. уже сполна исчерпывавшимъ подлежавшіе обсужденію вопросы. Значитъ, 7-й тезисъ мой справедливо говоритъ, что, по „совершенному“ ученію Никеоцареградскаго символа, Третья Ипостась Пресв. Троицы исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца, т. е. что Сынъ Божій не принимаетъ *никакого* каузальнаго участія въ изведеніи Духа къ бытію. Извратителями-же смысла словъ Халкидонскаго собора, какъ и словъ символа о происхожденіи Духа Святаго, оказываются лишь авторы *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ.

Имъ, однако, хочется во что бы то ни стало оправдать и доказать мысль объ участіи Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Для этого они прибѣгли къ слѣдующему аргументу. Догматъ, говорятъ они, требуетъ отъ насъ признанія какъ совѣчности всѣхъ Лицъ Пресв. Троицы, такъ и вступленія Ихъ въ божественную троичность въ опредѣленномъ послѣдовательномъ порядкѣ, недопускающемъ никакого измѣненія. А это значитъ, что бытіе Третьяго Лица предполагаетъ бытіе первыхъ Двухъ, тогда какъ бытіе первыхъ Двухъ не можетъ условливаться бытіемъ Третьяго Лица. Послѣднее, значитъ, не могло участвовать въ произведеніи или рожденіи Сына, а Сынъ Божій, наоборотъ, можетъ быть мыслимъ со-

участникомъ Отца въ дѣлѣ изведенія Духа къ бытію [1]). Эти замѣчанія составителей *Отвѣта* направлены противъ той, выраженнй въ 8-мъ моемъ тезисѣ, мысли, что въ одинаковой степени непозволительно допускать какъ участіе Духа Святаго въ рожденіи Сына Божія, такъ и участіе Второго Лица Пресв. Троицы въ изведеніи Третьяго Ея Лица къ бытію.

Наши читатели уже знаютъ, что еще на Боннскомъ конгрессѣ въ 1875 году преосвящ. Геннадій справедливо протествовалъ противъ мнѣнія старокатоликовъ о необходимости признанія опредѣленнаго послѣдовательнаго порядка въ происхожденіи къ бытію Второго и Третьяго Лицъ Пресв. Троицы. Какъ ниже увидятъ читатели, въ 19 и 20 моихъ тезисахъ оспаривается это мнѣніе старокатоликовъ не только на основаніи требованій здравой логики, но и на основаніи Свящ. Писанія и церковнаго преданія. То, что́ сказано въ этихъ тезисахъ, было довольно обстоятельно раскрыто на стран. 11—16 въ моей брошюрѣ: „Іезуитскія апологіи филіоквистическаго ученія“, предварительно напечатанной въ 4 и 5 книжкахъ журнала: *Вѣра и Церковь* за 1900 годъ. Но что́ же? Какъ раньше Деллингеръ игнорировалъ слова епископа Геннадія, такъ и авторы *Отвѣта* опустили изъ виду сказанное даже въ моихъ тезисахъ противъ мысли о какомъ-то послѣдовательномъ порядкѣ происхожденіи Сына и Духа и, нималѣйше не опровергнувъ моихъ доводовъ, продолжаютъ высказывать самую странную и антидогматическую мысль о необходимости признанія этого порядка. Свящ. Писаніе и церковное преданіе говорятъ лишь о порядкѣ откровенія Ипостасей Пресв. Троицы человѣчеству, но отнюдь не о порядкѣ въ происхожденіи Сына Божія и Духа Святаго. Предлагая составителямъ *Отвѣта* обратиться за подробными доказательствами этой мысли къ выше упомянутой моей брошюрѣ

---

[1]) Стран. 51 и 52 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

или къ выше названному духовному журналу, ограничусь здѣсь нѣсколькими словами.

Вопреки мнѣнію моихъ оппонентовъ [1]) не только можно доказать на основаніи Свящ. Писанія, что послѣдовательный порядокъ допустимъ *лишь* по отношенію къ откровенію Божескихъ Ѵпостасей, но даже трудно *не* доказать этого. Въ Свящ. Писаніи *все* говоритъ *за* защищаемую мною мысль и *противъ* отстаиваемой старокатоликами мысли. Если оно поименовываетъ сперва Бога Отца, потомъ Сына Божія и наконецъ Духа Святаго, когда говоритъ о крещеніи во имя Отца, Сына и Св. Духа, то этимъ указываетъ только на послѣдовательный порядокъ въ Ихъ откровеніи человѣчеству, а не на послѣдовательный порядокъ въ происхожденіи Сына и Духа [2]). Эта именно мысль выражается и въ слѣдующихъ словахъ Свящ. Писанія: *три свидѣтельствуютъ на небѣ: Отецъ, Слово и Святый Духъ, и Сіи три едино суть* [3]). Здѣсь Богъ-Отецъ, Слово (Сынъ Его) и Св. Духъ представлены въ качествѣ нѣкіихъ свидѣтелей, но свидѣтельствованіе имѣетъ мѣсто только въ Ихъ отношеніяхъ къ созданнымъ Ими существамъ и вообще ко вселенной и слѣдовательно говоритъ о порядкѣ въ *откровеніи* Божескихъ Ѵпостасей, а отнюдь не о порядкѣ въ происхожденіи Сына и Духа къ бытію. Еслибы Св. Писанію хотя въ нѣкоторой степени принадлежала мысль о послѣдовательномъ порядкѣ въ происхожденіи этихъ Божескихъ Ѵпостасей къ бытію, въ такомъ случаѣ въ Немъ отнюдь не допускалось-бы нигдѣ поставленіе, напримѣръ, Духа Святаго на второмъ или даже на первомъ мѣстѣ. Авторы *Отвѣта* увѣряютъ, впрочемъ, будто и на самомъ дѣлѣ такое поставленіе ни въ какомъ случаѣ не мыслимо [4]). Но само Свящ. Писаніе

---

[1]) Ibid. Стран. 71.

[2]) Матѳ. 28, 19. Ср. Евр. 1, 1 и 2. Іоан. 14, 16 и 26. Дѣян. 2, 1—4. [3]) 1 Іоан. 5, 7.

[4]) Стран. 70 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

обличаетъ ихъ весьма внушительнымъ образомъ. Оно, говоря о всѣхъ трехъ Лицахъ Пресв. Троицы, иногда ставитъ Отца на первое мѣсто, Духа Святаго — на второе, а Сына Божія — на третье мѣсто [1]); иногда поставляется въ Немъ Духъ на первое мѣсто, Сынъ— на второе, а Богъ Отецъ—на третье мѣсто [2]); иногда Свящ. Писаніе ставитъ Сына Божія на первое мѣсто, Бога Отца—на второе мѣсто, а Св. Духа—на третье [3]). Но почему дѣлается все это Словомъ Божіимъ? Потому, само собою разумѣется, что всѣ Лица Пресв. Троицы единосущны и совѣчны. Мысль-же объ единосущіи и совѣчности Сына и Духа совершенно исключаетъ собою представленіе о какомъ-то послѣдовательномъ порядкѣ въ Ихъ происхожденіи. Тѣмъ самымъ, что Свящ. Писаніе иногда поставляетъ Духа Святаго на первое мѣсто по отношенію къ Сыну Божію, ниспровергается мнѣніе составителей *Отвѣта*, будто недозволительно допускать только участіе Духа въ рожденіи Сына Божія, а участіе Сына въ изведеніи Духа къ бытію, будтобы, допустимо.

Однако, *Отвѣтъ* разсчитываетъ найти опору для своего превратнаго мнѣнія въ твореніяхъ древнихъ церковныхъ писателей. Среди нѣсколькихъ мѣстъ, не къ дѣлу приведенныхъ изъ этихъ твореній въ послѣднемъ старокатолическомъ *Отвѣтѣ*, предназначенномъ нашей синодальной коммиссіи, значится и слѣдующее, взятое изъ сочиненій Тертулліана. „Все, происходящее изъ чего-либо, говоритъ этотъ послѣдній, необходимо есть второе по отношенію къ тому, изъ чего происходитъ, хотя и не отдѣлено отъ него. А гдѣ второй, тамъ двое. И гдѣ третій, тамъ трое. Третій именно есть Духъ отъ Бога и Сына, какъ третій есть плодъ отъ корня и стебля“ [4]). Читая это мѣсто изъ

---

[1]) 1 Петр. 1, 2. [2]) 1 Кор. 12, 4—6.

[3]) 2 Кор. 13, 13.

[4]) Стран. 12 и 13 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

сочиненій Тертулліана, невольно припоминаемъ сдѣланный ему Викентіемъ Лиринскимъ упрекъ за его недостаточное вниманіе къ церковному преданію и за незрѣлыя мудрованія. Онъ такъ-же, какъ и старокатолики, произвольно переноситъ числительный послѣдовательный порядокъ Божескихъ Ипостасей по Ихъ откровенію въ мірѣ на самый процессъ происхожденія Сына Божія и Духа Святаго. Но это, какъ мы сейчасъ видѣли, безусловно противорѣчитъ воззрѣнію Свящ. Писанія. Послѣднее, имѣя въ виду внутреннюю жизнь Божества, прямо нарушаетъ числительный послѣдовательный порядокъ чрезъ поставленіе Духа Святаго иногда на второе мѣсто. Рожденіе-же Сына и исхожденіе Духа относятся ко внутренней жизни Божества, а не къ внѣшней, не къ откровенной. Внутренняя жизнь Божества, какъ совершающаяся въ вѣчности, исключаетъ собою понятія о первомъ, второмъ и третьемъ, *по порядку*, Лицѣ [1]). Здѣсь всѣ Они одинаково совѣчны и нераздѣльны Одно отъ Другого, хотя Сынъ и Духъ непостижимымъ для насъ образомъ и производятся Отцомъ. Послѣдовательное же примѣненіе къ Лицамъ Пресв. Троицы числового порядка въ концѣ всего ведетъ къ отрицанію не только Ихъ совѣчности, но и непосредственнаго изведенія Духа къ бытію самимъ Богомъ Отцомъ.

Такимъ образомъ, и послѣдніе четыре моихъ тезиса, какъ и первые пять, остаются во *всей* своей цѣлости и силѣ, не смотря на всѣ возраженія и замѣчанія, какія были сдѣланы противъ нихъ въ *Отвѣтѣ*, адресованномъ мнѣ старокатоликами. Перейдемъ къ изложенію и защитѣ дальнѣйшихъ моихъ тезисовъ.

---

[1]) Вотъ почему отцы церкви, какъ напримѣръ Григорій Нисскій, во многихъ мѣстахъ своихъ твореній прибѣгаютъ, между прочимъ, къ различнымъ образамъ или уподобленіямъ, чтобы уяснить мысль объ отсутствіи какого бы то ни было послѣдовательнаго порядка въ вѣчномъ происхожденіи Сына и Духа Святаго....

10) Еще въ древней церкви осуждена была мысль объ участіи Сына въ изведеніи Св. Духа къ бытію. Такъ, напримѣръ, блаж. Ѳеодоритъ, имѣя въ виду девятый анаѳематизмъ Кирилла Александрійскаго, назвавшій Св. Духа собственнымъ (ἴδιος) Сыну, говоритъ: если Кириллъ называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что „Духъ *отъ Сына или чрезъ Сына* имѣетъ бытіе“, то это ученіе „богохульно и нечестиво“ (Labbei Concil. t. VI, p. 122). Кириллъ Александрійскій, вмѣсто какой-либо защиты мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа къ бытію и отъ Сына или чрезъ Сына, прямо отвергаетъ это мнѣніе своимъ заявленіемъ о томъ, что онъ словами: „Духъ собственъ Сыну“ указываетъ лишь на Ихъ единосущіе (Ibid. p. 123). Справедливо говоритъ Хомяковъ, что древняя церковь, не отвергши осудительнаго приговора, высказаннаго, съ ея вѣдома, Ѳеодоритомъ касательно предполагавшагося мнѣнія о соучастіи Сына въ изведеніи Духа къ бытію, тѣмъ самымъ одобрила и утвердила этотъ приговоръ ложному мнѣнію.

Авторамъ *Отвѣта* представляется непонятнымъ то, что́ сказалъ я о Кириллѣ Александійскомъ, который, по ихъ словамъ, не только не отвергъ мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа „отъ Отца чрезъ Сына“, но, напротивъ, приближается въ своихъ твореніяхъ даже къ западной формулѣ: „Духъ исходитъ изъ Отца и Сына“ [1]). Приближался-ли св. Кириллъ къ этой формулѣ въ другихъ своихъ твореніяхъ, рѣчь объ этомъ впереди. Теперь же замѣчу, что составители *Отвѣта* утверждаютъ совершенно произвольно, будто со стороны этого отца церкви не было яснаго и твердаго протеста противъ усвоенія ему мысли объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына. Въ подлинности посланія св. Кирилла къ Іоанну Антіохійскому и къ другимъ восточнымъ епископамъ вѣдь никто не сомнѣвался и не въ правѣ сомнѣваться. Но именно и въ этомъ посланіи, представляющемъ своего рода исповѣдь, Кириллъ кате-

[1]) Ibid. Стран. 55 и 56.

горически заявляетъ, что онъ далекъ отъ указанной мысли. Тѣ, кому предназначалось это посланіе, въ свою очередь засвидѣтельствовали непричастность Кирилла ученію объ исхожденіи Духа Святаго чрезъ Сына. „Настоящее Кириллово посланіе, говорятъ они, украшается евангельскимъ здравомысліемъ, ибо въ немъ признается Св. Духъ имѣющимъ бытіе не отъ Сына или чрезъ Сына, но исходящимъ отъ Отца“ [1]). Эти слова ясно и неопровержимо удостовѣряютъ не тотъ только фактъ, что самъ св. Кириллъ былъ чуждъ филіоквистическаго воззрѣнія, но и тотъ, что оно признавалось на Востокѣ вообще за ошибочное новшество. Но, независимо отъ этого, не сами-ли старокатолики въ своемъ *Отвѣтѣ* нашей синодальной коммисіи привели слѣдующія знаменательныя слова изъ твореній Кирилла Александрійскаго? „Перестанемъ, говоритъ онъ, лукаво изслѣдовать исхожденіе Духа и не будемъ стараться изучать то, что́ извѣстно одному Отцу и Сыну и Св. Духу. Останемся въ принятыхъ нами границахъ, чтобы намъ не измѣнить положенныхъ отцами предѣловъ. Мы довольны тѣмъ, что́ намъ предано Духомъ. Не будемъ желать превосходить знаніе Павла, говорившаго, что онъ знаетъ отчасти и отчасти пророчествуетъ, истину видя въ зеркалѣ и въ гаданіи. Подождемъ обладанія будущими благами. Тогда будемъ знать совершенно, когда ни тщеславіе не будетъ вредить намъ, ни гордость не будетъ подстрекать насъ, но когда будемъ свободны отъ всякой страсти. Въ настоящее время будемъ твердо держаться ученія отцовъ, чтобы, слишкомъ домогаясь большаго, не лишиться меньшаго“ [2]) et cet. Въ этихъ словахъ заключается та мысль, что по вопросу и объ исхожденіи Св. Духа должно довольствоваться сказаннымъ въ Словѣ Божіемъ и выраженнымъ отцами церкви въ символѣ. Имѣя въ

---

[1]) Labbei Concil. Florent. ed. Paris. 1644. T. XXXII. p. 373.

[2]) Стран. 15 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

виду заявленія, сдѣланныя св. Кирилломъ въ приведенныхъ его словахъ и въ выше упомянутомъ посланіи, развѣ въ правѣ кто-либо утверждать, будто онъ допускаетъ филіоквистическое ученіе въ какихъ-нибудь своихъ твореніяхъ? Вѣдь это значило-бы съ его стороны грубо противорѣчить собственнымъ-же торжественнымъ заявленіямъ и завѣреніямъ. Но предположить это въ такомъ глубокомъ и послѣдовательномъ мыслителѣ, какимъ былъ св. Кириллъ, невозможно. А коль скоро мы всетаки предположили-бы присутствіе противорѣчивыхъ сужденій въ его твореніяхъ по столь важному вопросу, тогда и составителямъ *Отвѣта* не подобаетъ ссылаться на авторитетъ этого отца въ защиту филіоквистическаго ученія. Въ виду-же отсутствія всякихъ основаній къ указаному предположенію, ничего другого не остается, какъ встрѣчающіяся у св. Кирилла изреченія, проникнутыя, повидимому, филіоквистической закваскою, истолковывать въ духѣ его категорическихъ и до очевидности ясныхъ завѣреній и заявленій, изложенныхъ выше.

Между тѣмъ, авторы адресованнаго мнѣ *Отвѣта* поступаютъ совершенно иначе, слѣдуя примѣру Лангена, который въ своемъ, переведенномъ и на русскій языкъ, сочиненіи: *Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche* усиливается такъ или иначе превратить всѣхъ древнихъ церковныхъ писателей. а въ частности и св. Кирилла Александрійскаго, въ филіоквистовъ своего рода [1]). Въ доказательство приверженности Кирилла къ филіоквистическому взгляду *Отвѣтъ* приводитъ слѣдующія изреченія этого отца: „Поколику Христосъ есть Богъ, Духъ есть Его собственный и въ Немъ и изъ Него, какъ это мыслится и у Бога Отца Самаго“ (In Ioel. Nr. 5). Далѣе: „Св. Духъ мыслится какъ не чуждый существу Единороднаго. Онъ Своимъ естествомъ происходитъ

---

[1]) См. разборъ этого сочиненія Лангена на стран. 396—454 въ 47 части *Прибавленій къ твореніямъ св. отцовъ.*

(προέισι) изъ Него, будучи не чѣмъ другимъ, какъ Онъ, что касается равенства естества, хотя Онъ мыслится, какъ самостоятельное Лицо". И въ связи съ этимъ Кириллъ представляетъ Христа такъ выражающимся о Св. Духѣ: „совершенно во Мнѣ сущій и чрезъ Меня исходящій", будучи того же со Мною естества" (In Ioan. 16, 12). Въ борьбѣ съ Θеодоритомъ Кириллъ всегда же и безъ колебаній держался положенія, что Св. Духъ принадлежитъ Сыну, что онъ есть Духъ Сына, какъ и Отца [1]). А что церковь относилась къ возникшему между Кирилломъ и Θеодоритомъ спору иначе, чѣмъ представляетъ это Гусевъ, объ этомъ, по словамъ *Ответа*, свидѣтельствуютъ слѣдующіе факты. Ефесскій соборъ осудилъ несторіанскій символъ, въ которомъ находилось направленное противъ Кирилла изреченіе о Св. Духѣ: „ни чрезъ Сына получившій бытіе". На пятомъ-же вселенскомъ соборѣ были осуждены и сочиненія Θеодорита, въ которыхъ содержалось обвиненіе противъ Кирилла по вопросу объ исхожденіи Св. Духа [2]).

Если приведенныя въ *Ответѣ* слова Кирилла Александрійскаго разсматривать отрывочно, внѣ связи съ другими мѣстами твореній этого отца церкви, то они даютъ поводъ утверждать даже то, будто онъ приписываетъ исхожденіе Духа Святаго по бытію прямо Сыну Божію и устраняетъ участіе Бога Отца въ этомъ актѣ. Но такъ не думаютъ и авторы *Ответа*, хотя должны-бы думать, поелику они повсюду предпочитаютъ для своихъ партійныхъ цѣлей вырывать отдѣльныя изреченія изъ отеческихъ твореній и, не освѣщая ихъ смысла на основаніи контекста и вообще на основаніи наиболѣе ясныхъ и опредѣленныхъ мѣстъ, выдаютъ авторовъ ихъ за филіоквистовъ. Приведенныя въ *Ответѣ* изреченія св. Кирилла на самомъ дѣлѣ

---

[1]) А развѣ свидѣтельствуетъ эта полемика съ Θеодоритомъ о филіоквистическомъ воззрѣніи Кирилла?!...

[2]) Стран. 56 и 57 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

не содержатъ въ себѣ никакой филіоквистической мысли, если ихъ разсматривать надлежаще.

Возьмите хотя бы самое первое изъ приведенныхъ его изреченій. Оно взято изъ его толкованій на книгу прор. Іоиля. Но послѣдній говоритъ вѣдь не о происхожденіи Духа Святаго къ бытію, а объ изліяніи благодатныхъ Его даровъ на тварь [1]). Уже и отсюда само собою ясно, что Кириллъ Александрійскій въ упомянутомъ изреченіи ведетъ рѣчь о ниспосланіи въ міръ Св. Духа Сыномъ Божіимъ, а не объ изведеніи Св. Духа къ бытію. Направляя свои слова и противъ несторіанъ, воздвигавшихъ своимъ лжеученіемъ пропасть между Христомъ и Св. Духомъ, Кириллъ проводитъ въ разсматриваемомъ изреченіи только ту мысль, что Духъ Святой одного существа съ Сыномъ, въ *этомъ* смыслѣ пребываетъ въ Немъ и принадлежитъ Ему, а слѣдовательно не отвнѣ посылается Сыномъ отъ Отца въ міръ, но и изъ Сына, и изъ Его естества. Что не произвольно усвояю св. Кириллу эту мысль, видно изъ слѣдующихъ словъ его-же самого. „Духъ есть собственный Сыну, говоритъ Кириллъ, и *не совнѣ* посылается, будучи подаваемъ намъ отъ Бога, а естественно присущъ Ему, какъ и Отцу, и чрезъ Него посылается святымъ, будучи Отцемъ раздаваемъ согласно съ потребностями каждаго“ [2]). А что̀ именно значитъ выраженіе у Кирилла: „Духъ изъ Отца и Сына“, или „отъ Отца и Сына“ это имъ самимъ объяснено въ слѣдующихъ словахъ: „Духъ есть Духъ Бога и Отца, но Онъ Духъ и Сына, существенно изъ Обоихъ, т. е. *изливающійся* отъ Отца чрезъ Сына“ [3]). Говоря именно объ этомъ ниспосланіи Духа въ міръ Сыномъ Божіимъ, Кириллъ Александрійскій иногда ограничивается просто выраженіемъ: „Духъ изъ Сына“, но для устраненія лже-

---

[1]) Іоил. 2, 28. Ср. Іоан. 7, 39.

[2]) Patrol. curs. compl. T. LXXIII. Col. 753.

[3]) Ibid. T. LXVIII. Col. 148.

толкованій онъ поставляетъ на видъ слѣдующую свою мысль: „Духъ нисходитъ *на насъ* отъ Отца *не иначе*, какъ чрезъ Сына“ [1]). Въ выше указанномъ смыслѣ *должно* понимать и остальныя, значащіяся въ *Отвѣтѣ*, изреченія Кирилла Александрійскаго. Во всѣхъ ихъ идетъ рѣчь не объ исхожденіи Св. Духа къ бытію, а объ исхожденіи Его чрезъ Сына на тварь. Вотъ почему во второмъ изъ нихъ для обозначенія исхожденія Духа въ міръ употребленъ и глаголъ: προεῖδι, а не ἐκπορεύεται. Пусть этотъ отецъ церкви не всегда и не вездѣ дѣлаетъ оговорку касательно того, какого именно рода исхожденіе Духа имѣетъ онъ въ виду, однако *грѣшно* на этомъ основаніи навязывать ему филіоквистическое воззрѣніе. Нужно въ подобныхъ случаяхъ всегда и вездѣ обращаться къ контексту и никогда не забывать слѣдующаго заявленія Кирилла Александрійскаго: „хотя Духъ по единосущію соединенъ съ Сыномъ, но исходитъ (ἐκπορεύεται) отъ Бога Отца“ [2]), т. е. исходитъ къ бытію.

Нельзя не удивляться ссылкамъ *Отвѣта* и на то, будто осужденіе несторіанскаго символа Ефесскимъ соборомъ простирается на отверженіе этимъ символомъ мысли и объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію чрезъ Сына и будто пятый вселенскій соборъ осудилъ сочиненія Θеодорита Кирскаго даже за то, что въ нихъ поставляется Кириллу Александрійскому въ вину употребленіе выраженія: „Духъ собственъ Сыну“.

Кто знакомъ съ содержаніемъ несторіанскаго символа, который былъ представленъ Ефесскому собору Харисіемъ, тотъ очень хорошо знаетъ, что соборъ, такъ сказать, наложилъ-бы руку на себя и на свое постановленіе касательно православнаго символа, еслибы осудилъ *весь* несторіанскій символъ. Въ послѣднемъ содержалось много вполнѣ православныхъ мыслей. Что́ именно осуждено было въ несторіанскомъ символѣ, объ

---

[1]) Commentar in Joan. Lib. XII. C. 1.

[2]) Patrol. curs. compl. T. LXXII. Col. 704.

этомъ сообщаетъ ясныя и непререкаемыя свѣдѣнія самъ-же Ефесскій соборъ въ 7-мъ своемъ правилѣ. „Аще епископы, или клирики, или міряне, гласитъ оно, явятся мудрствующими, или учащими тому, что́ содержится въ представленномъ отъ пресвитера Харисія изложеніи о воплощеніи Единороднаго Сына Божія, или сквернымъ и развращеннымъ несторіевымъ догматамъ, которые при семъ приложены: да подлежатъ рѣшенію сего святаго и вселенскаго собора, т. е. епископъ да будетъ чуждъ епископства и да будетъ низложенъ, клирикъ подобно да будетъ изверженъ изъ клира, аще же мірянинъ, да будетъ преданъ анаѳемѣ“ [1]). Какіе здѣсь разумѣются „несторіевы догматы“, это само собою видно изъ сущности лжеученія Несторія. Это лжеученіе исключительно направлено было противъ православныхъ догматовъ о лицѣ Богочеловѣка и достоинствѣ Приснодѣвы Маріи, но вовсе не касалось вопроса объ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Потому-то, не только Ефесскій соборъ, но и никто изъ боровшихся противъ ереси Несторія не намекалъ на якобы ложное его ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Если Несторія и обличали за его лжеученіе объ отношеніи Іисуса Христа къ Духу Святому, то имѣли въ виду то, что Несторій, признавая І. Христа лишь Богоносцемъ, а не вочеловѣчившимся Богомъ-Словомъ, поставлялъ Его въ такія отношенія къ Духу Святому, по которымъ Спаситель творилъ чудеса силою Третьяго Лица Пресв. Троицы, не какъ единосущною Ему, не какъ Его собственною въ *этомъ* смыслѣ силою, но какъ совершенно чуждою, посторонней для Него, силою. Ни въ чемъ иномъ Несторій не обвинялся.

Равнымъ образомъ, пятый вселенскій соборъ осудилъ въ сочиненіяхъ Ѳеодорита Кирскаго только то, что́ въ нихъ благопріятствовало несторіанскому лжеученію и такимъ образомъ вредило интересамъ православія. Это общеизвѣстно. Не странно-ли со стороны

[1]) Стран. 47 въ *Книгѣ правилъ* (Москва. 1893 г.).

адресованнаго мнѣ *Отвѣта* указывать на осужденіе пятымъ вселенскимъ соборомъ сочиненій Ѳеодорита Кирскаго въ доказательство того, будто ученіе объ участіи Сына Божія въ изведеніи Духа къ бытію справедливо? Упомянутый соборъ, осудивъ въ сочиненіяхъ Ѳеодорита Кирскаго лишь благопріятствовавшее несторіанской ереси, тѣмъ самымъ, по справедливому замѣчанію Хомякова, молчаливо одобрилъ въ этихъ сочиненіяхъ все остальное въ догматическомъ отношеніи, а слѣдовательно и ученіе Ѳеодорита о Богѣ—Отцѣ, какъ единственномъ виновникѣ бытія Духа Святаго. Такого рода одобреніе, вопреки мнѣнію авторовъ *Отвѣта* [1]), нималѣйше не нарушало традиціоннаго принципа: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* уже и потому, что отцы собора, осуждая одно, а другое одобряя, руководились, само собою разумѣется, исконными и всеобщими вѣрованіями православной церкви.

Показавши, что составителямъ предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* нисколько не удалось пошатнуть и 10-го моего тезиса, перейдемъ къ дальнѣйшимъ.

11) Защитники ученія объ исхожденіи Св. Духа къ бытію и отъ Сына или отъ Отца чрезъ Сына утверждаютъ, однако, будто даже многіе изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви высказываютъ въ своихъ твореніяхъ *филіоквистическія* воззрѣнія. Если брать изъ этихъ твореній нѣкоторыя отдѣльныя мѣста или выраженія внѣ связи съ прочими мѣстами или выраженіями и игнорировать общее воззрѣніе отцовъ и учителей древней церкви по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, то дѣйствительно можно утверждать, будто нѣкоторые изъ нихъ учили о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго. Внимательно-же сопоставляя одни мѣста и изреченія съ другими и безпристрастно опредѣляя смыслъ сказаннаго отцами и учителями вселенской церкви, искатели истины нашли-бы у

[1]) Стран. 56 и 57 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

нихъ или прямое или косвенное осужденіе и опроверженіе ученія о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа.

12) По нижеизложеннымъ фактамъ можно судить и объ остальныхъ. Такъ напримѣръ а) филіоквисты усматриваютъ весьма важное основаніе для своего ученія въ слѣдующихъ словахъ св. Григорія Богослова: „Единица, отъ начала движимая къ Двоицѣ, остановилась на Троицѣ“. Въ этихъ словахъ заключается, будтобы, прямое и ясное указаніе на исхожденіе Св. Духа къ бытію изъ „Діады“, т. е. отъ Отца и Сына. Въ дѣйствительности-же Григорій Назіанзенъ съ особенной настойчивостью учитъ о безусловномъ единоначаліи (*μοναρχία*) во Св. Троицѣ. Ученіе объ единомъ Богѣ, по взгляду Григорія Богослова, сохраняется только тогда, когда Сынъ не мыслится какою-либо причиною во Св. Троицѣ и когда Сына и Духа относимъ къ одному виновнику — Отцу (Migne, Patrol. curs. compl. t. XXXVI. Col. 252 и 76). Какая мысль заключается въ словахъ Григорія Назіанзена объ Единицѣ, движущейся къ Двоицѣ и завершающейся Троицею, это ясно изъ слѣдующихъ его замѣчаній. Не безопасно было, говоритъ онъ, прежде, нежели признанъ Сынъ, обременять насъ проповѣдью о Духѣ Святомъ.... Надлежало, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными* прибавленіями (Patr. curs. compl. t. XXXVI. Col. 161 и 164). Такимъ образомъ, въ словахъ Григорія Богослова объ Единицѣ, постепенно движущейся къ Троицѣ, заключается мысль о постепенномъ *откровеніи* людямъ Троичнаго Бога. b) Филіоквисты утверждаютъ, будто св. Григорій Нисскій прямо и ясно учитъ о Сынѣ, какъ о посредствующей или вторичной причинѣ бытія Духа, въ слѣдующихъ словахъ объ Ипостасяхъ Пресв. Троицы: „Одна прямо отъ Первой, а другая чрезъ Ту, что́ прямо отъ Первой“ et cet. На самомъ-же дѣлѣ Григорій Нисскій не допускалъ хотябы и посредствующаго участія Сына въ изведеніи Духа къ бытію. Это доказывается, между прочимъ, слѣдующими его словами: „лица человѣческія всѣ имѣютъ бытіе не отъ одного и того-же лица непосредственно, но одно отъ одного, другое отъ другого, даже многія и различныя, происшедшія отъ причины, сами бываютъ

причиною. Но *не такъ* во Св. Троицѣ, ибо *одно и то-же* Лицо *Отца*, отъ Котораго рождается Сынъ и исходитъ Св. Духъ" (Patr. curs. compl. t. XLV. Col. 180). Въ виду этого Григорій Нисскій называетъ Отца въ *собственномъ* смыслѣ *единымъ* виновникомъ бытія Сына и Духа (Ibid.). c) Филіоквисты ссылаются на слѣдующія изреченія св. Епифанія: „Духъ отъ Отца и Сына", „Духъ отъ Обоихъ" и т. под., усматривая въ нихъ ученіе о Сынѣ, какъ о совиновникѣ бытія Духа. Между тѣмъ, и этотъ отецъ церкви утверждаетъ иное, а именно: изъ *Единаго* (т. е. Отца) какъ Сынъ, такъ и Духъ Святый (Patr. curs. compl. t. XLIII. Col. 20). Приводимыя-же филіоквистами изреченія содержатъ въ себѣ мысль объ исхожденіи Св. Духа въ міръ для благодѣтельствованія твари какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына. d) Тенденціозно истолковываемыя слова св. Аѳанасія: „какія отношенія находимъ между Сыномъ и Отцомъ, такія-же отношенія найдемъ и между Св. Духомъ и Сыномъ", будучи сопоставлены съ другими мѣстами его твореній, оказываются совершенно чуждыми филіоквистической закваски, ибо содержатъ въ себѣ мысль только объ единосущіи и нераздѣльности Духа съ Сыномъ, изъ коихъ Перваго отчуждали отъ Второго еретики.

13) Вообще нужно сказать, что древніе отцы и учители церкви, будучи чужды мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго, признаютъ Отца *единственной* причиною *одинаково* какъ Сына, такъ и Духа. Они, вопреки увѣреніямъ филіоквистовъ, вовсе не различали безначальной (*προκαταρκτικὴ*) причины отъ производной или вторичной причины во взаимныхъ по бытію отношеніяхъ между Лицами Пресв. Троицы. Употребленіе выраженій: „прокатарктическая причина" и т. под. исчерпывается у отцовъ и учителей церкви слѣдующими случаями. Имѣя въ виду отношеніе Лицъ Пресв. Троицы къ міру, св. Василій Великій называетъ Бога Отца предначинательной (*προκαταρκτικὴ*) причиною, Сына Божія — зиждительной (*δημιουργικὴ*), а Св. Духа—завершительной (*τελειωτικὴ*) причиною (примѣч. 38 въ Patr. curs. compl. t. XCIV. Col. 850). Іоаннъ Дамаскинъ именуетъ Сына Божія силою Отца, предначинающей по отношенію къ міру, а Св. Духа—силою завершительно-зиждитель-

ной (Ibid.). Но, какъ ни подробно исчисляютъ отцы и учители церкви ѵпостасныя свойства, ни одинъ изъ нихъ и нигдѣ не назвалъ Сына сопричиною или второй причиною бытія Духа. Мало этого: съ цѣлію отстранить всякую мысль о Сынѣ, какъ о какой-нибудь причинѣ бытія Духа, отцы и учители церкви прямо настаиваютъ на томъ, что Сыну не свойственно быть какою-либо причиною въ Пресв. Троицѣ. Іоаннъ Дамаскинъ, воспроизводившій и истолковывавшій ученіе предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви, разсуждая о взаимныхъ по бытію отношеніяхъ между божескими Ѵпостасями, прямо и нарочито оговаривается, что Сына нельзя назвать причиною: *τὸν Υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον* (De fide orthodoxa. Lib. 1. Cap. VIII). Единогласное ученіе древнѣйшихъ и знаменитѣйшихъ отцовъ и учителей церкви, само собою сводящееся къ мысли объ Отцѣ, какъ о безусловно единомъ виновникѣ бытія Духа, должно имѣть значеніе не теологумена, а *догмата*, еслибы слова Свящ. Писанія и символа и не говорили ясно о томъ-же самомъ.

Въ этихъ тезисахъ проводится и защищается мною та общая мысль, что, вопреки *Миньйо* Роттердамской старокатолической коммиссіи [1]), отцы церкви нигдѣ и никогда не давали основанія называть Сына Божія сопричиною или второй причиною бытія Духа Святаго, ибо признавали Бога Отца единственнымъ виновникомъ Его исхожденія къ бытію. Авторамъ *Отвѣта* предстояло или вполнѣ согласиться съ этой мыслію, или же основательно опровергнуть ее. Между тѣмъ, въ *Отвѣтѣ* не нахожу ни того, ни другого, а встрѣчаю либо дипломатію самого подозрительнаго свойства, либо бездоказательныя, но выраженныя самоувѣреннымъ и кичливымъ тономъ утвержденія, не мыслимыя тамъ, гдѣ дорожатъ истиною и только ею одной.

„Мы соглашаемся, говорятъ о себѣ составители *Отвѣта*, что отцы церкви лишь рѣдко, а, можетъ

---

[1]) Стран. 43 въ цитов. брошюрѣ г. проф. Красножена.

быть, и никогда не называли Сына сопричиною или второй причиною Св. Духа“ [1]). Вотъ одинъ изъ образчиковъ своеобразной полемической тактики: авторы *Отвѣта* соглашаются съ тѣмъ, чего я вовсе не говорилъ! Вѣдь мною ясно сказано, что отцы церкви не только никогда и нигдѣ въ своихъ твореніяхъ не именуютъ Сына Божія сопричиной или второй причиною бытія Духа Святаго, но и вообще воспрещаютъ считать и называть Сына какой-либо причиною бытія Духа. Коль скоро я неправъ въ этомъ, то составители *Отвѣта* обязаны были указать хотябы на одно изреченіе въ отеческихъ твореніяхъ, противорѣчащее сказанному мною. Еслибы такія изреченія существовали, то *Отвѣтъ*, конечно, непреминулъ-бы сослаться хоть на одно изъ нихъ, тѣмъ болѣе, что мои оппоненты мнятъ себя хорошими знатоками отеческой литературы [2]). За отсутствіемъ указаннаго рода мѣстъ *Отвѣтъ* прибѣгнулъ къ извращенію моей, весьма ясно выраженной, мысли. Въ этомъ, вопреки разсчетамъ авторовъ *Отвѣта*, всякій въ правѣ видѣть внутреннее *признаніе* ими безусловной правильности того моего положенія, что отцы церкви совершенно чужды мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго. Это признаніе въ высшей степени важно. Коль скоро отцы церкви не только уклонялись отъ наименованія Сына сопричиною или второй причиною бытія Духа, но и воспрещали употреблять такое наименованіе, въ такомъ случаѣ всѣ ихъ изреченія, въ которыхъ старокатолики усматриваютъ филіоквистическое воззрѣніе, должны быть понимаемы и старокатоликами въ смыслѣ посредничества Сына Божія въ томъ или иномъ откровеніи Духа Святаго сотворенному Богомъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы отцами церкви признавалось участіе Сына въ изведеніи Духа къ

---

[1]) Стран. 59 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 66 и друг.

бытію, то развѣ стали-бы они не только сами избѣгать употребленія словъ: „Сынъ—сопричина или вторая причина бытія Духа“, но и другимъ воспрещать употребленіе ихъ? Напротивъ, они даже учили-бы именовать Сына прямо или сопричиною, или второй причиною бытія Духа Святаго.

Мои оппоненты усиливаются при помощи своего рода софистики отстранить этотъ принудительно-логическій выводъ. То обстоятельство, что отцы церкви не называли Сына сопричиною или второй причиною бытія Духа, очень понятно, говоритъ *Отвѣтъ*, такъ какъ ни съ восточной, ни съ западной стороны не оспаривается то, что Отецъ есть единственное ἀρχὴ καὶ πηγὴ (начало и источникъ) Божества и, *какъ такой*, есть единственная αἰτία (причина) Его. Поэтому, невозможно и не должно въ *этомъ-же* смыслѣ говорить о Сынѣ, какъ о причинѣ Духа. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, чтобы Сыну нужно было отказывать во всякомъ, каково бы оно ни было, содѣйствіи при изведеніи Духа [1]). Хотя и обременительно заниматься распутываніемъ подобныхъ софизмовъ, но вынуждаемся сдѣлать это, тѣмъ болѣе, что мои оппоненты въ своемъ *Отвѣтѣ* нерѣдко повторяютъ сейчасъ изложенный софизмъ и придаютъ ему рѣшающее значеніе въ вопросѣ о филіоквистическомъ воззрѣніи [2]).

Составители *Отвѣта* противополагаютъ слова: *начало и источникъ* слову: *причина*, если послѣднее берется не въ значеніи первыхъ двухъ, когда идетъ рѣчь объ отношеніи Бога Отца къ Духу Святому. Въ этомъ противоположеніи скрывается слѣдующая мысль. Слова: *начало и источникъ* говорятъ-де о томъ только, что Отецъ есть *безначальный* виновникъ бытія Духа Святаго, а этимъ еще не устраняется участіе Сына, какъ Отцу-же обязаннаго Своимъ бытіемъ „фак-

---

[1]) Ibid. Стран. 59 и 60. Несомнѣнно, что *Отвѣтъ* имѣетъ здѣсь въ виду исхожденіе Духа Святаго къ бытію.

[2]) Ibid. Стран. 63, 66, 77 и 78.

тора“ въ изведеніи Духа къ бытію. Поскольку съ понятіемъ о причинѣ соединяется понятіе о *безначальной* или *источной* причинѣ,—думаютъ старокатолики,—постольку Богъ Отецъ можетъ и долженъ быть названъ единственной причиною бытія Духа. А если съ понятіемъ о причинѣ связывать общее понятіе о ней, а не спеціальное, въ такомъ случаѣ и участіе Сына Божія не исключается-де въ изведеніи Духа Святаго къ бытію [1]).

Что слова: *начало и источникъ* не тожественны по своему значенію съ словомъ: *причина*, это безспорно. Когда мы говоримъ, напримѣръ, о томъ, что Волга имѣетъ свое начало или свой источникъ въ Осташковскомъ уѣздѣ Тверской губерніи въ такъ называемомъ Волгинскомъ лѣсу, гдѣ она является предъ наблюдателемъ въ видѣ незначительнаго родника, то этимъ, конечно, не утверждаемъ, будто одинъ этотъ родникъ служитъ *производящей* причиною того многоводья, каковымъ отличается Волга на всемъ необычайно-великомъ ея протяженіи, захватывающемъ 9 обширныхъ губерній. Но изъ того, что есть несомнѣнное различіе по значенію между словами: *начало и источникъ* и словомъ: *причина*, вовсе, конечно, не слѣдуетъ, будто они не употребляются и не могутъ быть употребляемы по отношенію къ нѣкоторымъ предметамъ, какъ синонимическія, какъ подобозначащія съ словомъ: *причина*. при чемъ это послѣднее означаетъ уже не начальную только, но вообще единственную производящую причину, не допускающую наряду съ собою существованія какихъ-либо производныхъ или вторичныхъ причинъ. У отцовъ церкви, когда они называютъ Отца началомъ, источникомъ и причиною бытія Духа Святаго. всѣ эти три слова и имѣютъ въ сущности одно и тоже значеніе, и въ отдѣльности и совмѣстно указывая на

---

[1]) Ibid. Стран. 63 и 77—78. Начальная или источная причина не устраняетъ-де участія иныхъ причинъ въ произведеніи чего-либо.

Первое Лицо Пресв. Троицы, какъ на безначальную и въ тоже время единственную производящую причину бытія Третьяго Ея Лица, устраняющую собою дѣйствіе всякой иной причины въ актѣ изведенія Духа Святаго къ бытію. Объ этомъ неопровержимо свидѣтельствуетъ слѣдующее. У отцовъ и учителей церкви слова: *начало и источникъ* поставляются рядомъ съ словомъ: *причина* вѣдь не тогда только, когда идетъ рѣчь объ исхожденіи Духа къ бытію, но и тогда, когда говорится о рожденіи Сына Божія Отцомъ. Такъ, напримѣръ, въ первомъ тезисѣ, извлеченномъ изъ твореній Іоанна Дамаскина и всѣми принятомъ на Боннскомъ конгрессѣ въ 1875 году, Богъ Отецъ называется началомъ (ἀρχή), источникомъ (πηγή), причиною (αἰτία) Божества [1]). Подъ Божествомъ, Коего началомъ, источникомъ и причиною является Отецъ, здѣсь одинаково разумѣется какъ Духъ Святый, такъ и Сынъ Божій. Поставленіе тутъ слова: *причина* рядомъ съ словами: *начало и источникъ* прямо указываетъ на то, что *всѣ* они понимаются, какъ синонимическія, т. е. одинаково указываютъ на Первое Лицо Пресв. Троицы, какъ на *единственнаго* виновника бытія Сына и Духа. Коль скоро кто-нибудь понялъ-бы здѣсь слово: *причина* не въ смыслѣ единственной *производящей* причины, въ такомъ случаѣ и въ рожденіи Сына нужно было-бы допустить участіе какой-либо производной или вторичной причины. А на это не отважатся и филіоквисты. Но изъ сказаннаго слѣдуетъ и то, что даже тогда, когда отцы церкви называютъ Первое Лице Пресв. Троицы просто причиною бытія Духа Святаго или единой Его причиною, они говорятъ этимъ о Богѣ Отцѣ, какъ о *безусловно* единомъ виновникѣ Духа. Въ противномъ случаѣ они дѣлали-бы потребную оговорку. Между тѣмъ, ея не встрѣчаемъ какъ тогда, когда Первое Лицо Пресв. Троицы именуется причиною рожденія Сына, такъ и тогда, когда спеціально говорится объ Отцѣ,

---

[1]) Ibid. Стран. 28.

какъ о причинѣ бытія Св. Духа. Значитъ, слово: *причина* въ примѣненіи къ Обоимъ Лицамъ Пресв. Троицы употребляется въ значеніи единственной-же производящей Ихъ причины, устраняющей участіе всякой другой причины. Но это самое и инымъ образомъ излагается, напримѣръ, во второмъ тезисѣ, взятомъ изъ твореній-же Іоанна Дамаскина и принятомъ на упомянутомъ конгрессѣ. „Св. Духъ не исходитъ изъ Сына, говоритъ этотъ тезисъ, потому что въ Божествѣ есть только *одно* начало (ἀρχή), *одна* причина (αἰτία), которою производится *все*, что́ есть въ Божествѣ“ [1]). Здѣсь слово: *начало* употреблено несомнѣнно въ однозначащемъ смыслѣ съ словомъ: *причина*. Въ противномъ случаѣ послѣднему изъ нихъ не было-бы и мѣста въ изреченіи св. Іоанна Дамаскина. Говоря иначе, слово: *причина* указываетъ тутъ не на начальную только, но вообще на единственную, исключающую всякую другую, причину бытія Духа Святаго. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и слѣдующее: Богу Отцу, какъ причинѣ, усвояется приведеннымъ тезисомъ произведеніе *всего*, что́ есть и въ Духѣ Святомъ, чрезъ что́ дѣлается *излишнимъ* всякое участіе Сына въ изведеніи Его къ бытію.

Такимъ образомъ, вопреки завѣреніямъ со стороны авторовъ *Отвѣта*, отцы церкви сами не называли и другимъ воспрещали именовать Сына сопричиной или второй причиною бытія Духа вовсе не потому, что признавали Отца единственной причиною Духа лишь въ смыслѣ *начальной или источной* причины, а не въ смыслѣ единственной производящей причины, устраняющей участіе производной или вторичной причины. Коль скоро отцы церкви мыслили-бы Отца только начальной или источной причиною бытія Духа, то имъ *не для чего* было избѣгать названія Сына сопричиной или второй причиной Духа, а оставалось-бы лишь прилагать къ слову: *причина* потребный эпитетъ.

---

[1]) Ibid.

А этого не только не дѣлали сами они, но и другимъ воспрещали называть Сына какой бы то ни было причиною. Даже указывая отличительныя свойства Лицъ Пресв. Троицы, отцы церкви находили нужнымъ поставлять на видъ незаконность усвоенія Сыну какой-либо виновности или причинности въ Пресв. Троицѣ. Такъ, напримѣръ, Григорій Богословъ ясно и со всей рѣшительностью утверждаетъ, что „Сыну принадлежитъ все, что̀ имѣетъ Отецъ, *кромѣ виновности*“ (πλὴν τῆς αἰτίας) [1]). Въ этихъ словахъ отрицается виновность или причинность не начальная только, не источная лишь, а какая бы то ни было виновность или причинность. Слѣд. Сынъ Божій не долженъ признаваться вообще сопричиною или второй причиною Духа, ибо единственный *производящей* причиною Его бытія является Богъ Отецъ.

Составители *Отвѣта* увѣряютъ, однако, будто въ твореніяхъ отцовъ церкви „болѣе или менѣе просвѣчиваетъ *вездѣ* мысль о содѣйствіи Сына въ изведеніи Св. Духа къ бытію“ [2]). Это свое смѣлое и категорическое заявленіе оппоненты обѣщаютъ доказать на примѣрѣ св. отцовъ, о которыхъ говорится въ 12 и 13 моихъ тезисахъ. Если филіоквистическое воззрѣніе имѣетъ за собою дѣйствительныя основанія, то горячимъ его приверженцамъ и защитникамъ, каковы авторы *Отвѣта*, вполнѣ можно было выставить болѣе или менѣе сильные и твердые аргументы въ его пользу. Прослѣдимъ-же, чѣмъ и какъ поражаютъ они сказанное мною.

Начавши защиту филіоквистическаго ученія разборомъ сказаннаго въ 12-мъ моемъ тезисѣ о св. Григоріѣ Богословѣ, оппоненты на самомъ дѣлѣ нисколько и ничѣмъ не опровергли меня. Направленная противъ моихъ тезисовъ аргументація выразилась только въ

---

[1]) Patr. curs. compl. T. XXXVI. Col. 252.

[2]) Стран. 60 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

преднамѣренномъ игнорированіи словъ самого св. отца и въ голословныхъ, ни для кого не обязательныхъ, утвержденіяхъ. Да благоволятъ читатели тщательно сравнить значащееся въ 12-мъ моемъ тезисѣ относительно Григорія Богослова съ слѣдующими замѣчаніями *Отвѣта*, и они сами убѣдятся въ справедливости моихъ словъ. Григорію Богослову, говоритъ *Отвѣтъ*, предстояло главнымъ образомъ настаивать только на равенствѣ божества Св. Духа съ Обоими другими Лицами, а потому онъ не много вдается въ сужденіе объ отношеніи Ихъ взаимной зависимости. „Необходимо, говоритъ онъ, познать единаго Бога, Отца, безначальнаго и нерожденнаго, и Сына, отъ Отца рожденнаго, и единаго Св. Духа, отъ Бога имѣющаго бытіе, не раздѣляющаго нерожденности съ Отцомъ, ни —рожденности съ Сыномъ, а въ остальномъ обладающаго тѣмъ же естествомъ и тою же силою и тѣмъ-же господствомъ и тою-же честью“ (Orat. 32, 5). Въ виду намѣренія Григорія выдвигать на первый планъ только единство Божіе и единосущіе трехъ Божескихъ Лицъ мы, говорятъ о себѣ оппоненты, не придаемъ особеннаго значенія и приведенному г. Гусевымъ мѣсту въ пользу разсматриваемаго здѣсь вопроса. Однако, мы того мнѣнія, продолжаютъ оппоненты, что если „Единица движется къ Двоицѣ и останавливается на Троицѣ“, то этимъ означенный процессъ божественнаго олицетворенія не иначе можетъ быть мыслимъ, какъ такъ, что Второе какимъ-либо образомъ соучаствуетъ въ произведеніи Третьяго. Во всякомъ случаѣ, говорятъ о себѣ авторы *Отвѣта*, мы не можемъ признать правильнымъ даваемое г. Гусевымъ толкованіе этому мѣсту [1]). Вотъ все, что нашлись сказать о Григоріѣ Назіанзенѣ мои оппоненты противъ значащагося въ 12-мъ моемъ тезисѣ.

Какъ видимъ, они не привели изъ твореній этого вселенскаго учителя церкви ни одного мѣста, которое

[1]) Ibid. Стран. 60 и 61.

противорѣчило-бы воспроизведеннымъ мною его словамъ и сколько-нибудь свидѣтельствовало-бы объ его филіоквистическомъ воззрѣніи. А какія слова приведены въ *Отвѣтѣ* изъ твореній Григорія Богослова, тѣ лишь подтверждаютъ сказанное мною, что онъ былъ защитникомъ безусловнаго единоначалія во Св. Троицѣ. Вѣдь въ нихъ Богъ Отецъ представляется виновникомъ одинаково какъ Сына, такъ и Духа. Что-же касается словъ: „Единица, движимая къ Двоицѣ, остановилась на Троицѣ", то составители *Отвѣта* и въ этомъ случаѣ не могли противопоставить какого-либо мѣста изъ твореній Григорія Назіанзена моему пониманію смысла ихъ и доказать мою, якобы, ошибку. Вмѣсто того, чтобы опровергнуть меня на основаніи словъ самого св. отца, авторы *Отвѣта* докторальнымъ тономъ объявляютъ, что не могутъ признать правильнымъ мое толкованіе упомянутыхъ словъ. Но въ этомъ случаѣ они какъ будто забыли, что мое толкованіе обосновано на собственныхъ аналогичныхъ словахъ Григорія Богослова. Значитъ, мои оппоненты не соглашаются собственно съ этимъ отцомъ и учителемъ церкви въ пониманіи его-же словъ и предпочитаютъ навязывать имъ такую тенденцію, какая благопріятствовала-бы филіоквистическому воззрѣнію. Но такъ поступать не только не научно, но и грѣшно.

Между тѣмъ, оппоненты не остановились и на этомъ. Чтобы ослабить значеніе приведенныхъ въ 12 моемъ тезисѣ словъ Григорія Назіанзена, ниспровергающихъ филіоквистическое ученіе, они превратно опредѣляютъ предметъ и цѣль литературно-богословской дѣятельности этого отца и учителя церкви. Достаточно прочитать его *Слова* о богословіи, чтобы убѣдиться, что онъ не только не ограничивался выдвиженіемъ на первый планъ лишь единства Божія и единосущія Трехъ божескихъ Лицъ, но и весьма много вдавался въ разсужденія „объ отношеніи взаимной зависимости" Ихъ. Въ частности въ пятомъ *Словѣ* о богословіи онъ обстоятельно разсуждаетъ о томъ, въ

какомъ отношеніи находится Св. Духъ, по своему бытію, къ Отцу и Сыну. На это вызывала Григорія Богослова уже его полемика съ духоборцами. Вообще должно сказать, что этотъ отецъ и учитель церкви посвятилъ много времени и труда на разностороннее изложеніе и изъясненіе ученія о Пресв. Троицѣ и потому справедливо заслужилъ отъ церкви наименованіе богослова, каковымъ наименованіемъ раньше почтила она только св. апостола и евангелиста Іоанна.

Въ высшей степени тенденціозно отнеслись составители *Отвѣта* и къ сказанному въ 12-мъ моемъ тезисѣ касательно Григорія Нисскаго. Они полностью воспроизвели то мѣсто изъ его твореній, котораго лишь начальныя слова приведены мною и которое говоритъ, повидимому, о посредничествѣ Сына въ изведеніи Св. Духа къ бытію. Влѣдъ за этимъ мои оппоненты утверждаютъ, будто они въ правѣ, уже на основаніи одного этого мѣста, приписать Григорію Нисскому ученіе объ исхожденіи Св. Духа къ бытію при посредствѣ Сына Божія [1]). Спрашивается: почему-же именно этому мѣсту, а не тѣмъ, которыя еще приведены мною, должно придавать рѣшающее значеніе въ вопросѣ о томъ, держался-ли Григорій Нисскій филіоквистическаго воззрѣнія, или-же отвергалъ его? Авторы *Отвѣта* нерѣдко ставятъ мнѣ на видъ сужденія и заявленія, дѣлавшіяся проф. Осининымъ въ 1875 году на Боннскомъ конгрессѣ, а между тѣмъ именно оппоненты мои нуждаются въ настойчивомъ напоминаніи имъ этихъ заявленій и сужденій. Въ данномъ случаѣ особенно необходимо сдѣлать это. При объясненіи какого-либо мѣста изъ отца церкви, говоритъ Осининъ, недостаточно указать буквальный смыслъ этого мѣста, а должно, въ видахъ правильнаго его объясненія, наблюдать еще слѣдующія правила: а) при толкованіи менѣе ясныхъ мѣстъ нужно обращаться къ болѣе яснымъ мѣстамъ изъ того-же отца церкви;

[2]) Ibid. Стран. 61.

б) слѣдуетъ обращать вниманіе на контекстъ, въ которомъ встрѣчается извѣстное мѣсто; в) должно принимать въ соображеніе и ту спеціальную цѣль, которую имѣлъ въ виду какой-либо отецъ церкви при написаніи извѣстнаго сочиненія; г) требуется заботливо избѣгать влагать въ извѣстное мѣсто собственныя мысли [1]). Въ 12-мъ тезисѣ моемъ приведены изъ контекста два *самыя ясныя*, недопускающія никакихъ произвольныхъ толкованій, мѣста изъ твореній Григорія Нисскаго. Въ этихъ мѣстахъ св. отецъ самымъ категорическимъ образомъ отвергаетъ филіоквистическое воззрѣніе во всѣхъ его видахъ и выражаетъ противоположный ему взглядъ. Между тѣмъ, составители *Отвѣта*, вопреки вышеизложеннымъ правиламъ, совершенно игнорируютъ приведенныя мною мѣста, которыхъ однихъ вполнѣ достаточно, чтобы понимать слова Григорія Нисскаго, воспроизведенныя въ *Отвѣтѣ*, иначе, чѣмъ понялъ ихъ этотъ послѣдній. Григорій Нисскій говоритъ въ нихъ о посредничествѣ Сына не въ происхожденіи Духа Святаго къ бытію, а о посредничествѣ въ дѣлѣ всегдашняго обнаруженія или проявленія этого бытія во-внѣ. Иначе понимать слова Григорія Нисскаго значило-бы навязывать ему грубѣйшее самопротиворѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро онъ ясно и неоднократно говорилъ, что отъ одного и того же Отца одинаково происходятъ Сынъ и Духъ: Первый чрезъ рожденіе, а Второй—чрезъ исхожденіе, и что Первое Лицо Пресв. Троицы есть въ *собственномъ* смыслѣ единый виновникъ бытія Обоихъ этихъ Лицъ, то дѣйствительно лишь въ противорѣчіе съ самимъ собою онъ могъ-бы признавать совиновничество Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Но такого самопротиворѣчія, конечно, не находимъ у Григорія Нисскаго, читая его разсужденія объ отношеніи Духа Святаго къ Отцу и Сыну: вездѣ онъ остается

[1]) Стран. 56 въ цитов. *Сборникѣ протоколовъ* за 1875—1876 годы.

вѣрнымъ мысли о Первомъ Лицѣ Пресв. Троицы, какъ объ единственномъ виновникѣ остальныхъ Ея Лицъ.

Относительно св. Епифанія *Отвѣтъ* говоритъ, что онъ не рѣдко пользуется выраженіемъ св. Аѳанасія: Св. Духъ исходитъ отъ Отца и пріемлетъ отъ Сына" (Ancoratus n. 7) и даже не задумывается такъ сокращать это выраженіе, что оно становится близкимъ къ западному: ex Patre Filioque. А при ссылкѣ на Ап. Дѣянія 5, 3 и слѣд. читаемъ у Епифанія: „Св. Духъ есть изъ Отца и Сына" (Ibid. n. 9). Въ другомъ мѣстѣ говорится: „Духъ Божій есть Духъ какъ Отца, такъ и Сына, не въ извѣстномъ сложеніи, какъ въ насъ тѣло и душа, а въ срединѣ между Отцомъ и Сыномъ, изъ Отца и Сына, Третій по наименованію" (Ancoratus n. 8). Совершенно такой-же взглядъ и въ сочиненіи Епифанія „Panarion", въ которомъ онъ старается опровергнуть возникшія до него ереси [1]). Сопоставивши всѣ эти слова *Отвѣта* объ Епифаніѣ съ значащимся въ 12-мъ моемъ тезисѣ, убѣждаемся, что и этому Отцу церкви оппоненты навязываютъ свою собственную мысль, при чемъ не обращаютъ никакого вниманія на ясное и рѣшительное его заявленіе о томъ, что Св. Духъ исходитъ къ бытію отъ *единаго* Отца. Между тѣмъ, св. Епифаній неоднократно высказываетъ эту-же самую мысль. Такъ, напримѣръ, въ другомъ мѣстѣ онъ со всей рѣшительностью говоритъ, что „нужно относить весь союзъ Троицы къ *Единому* и *отъ Отца* представлять Сына, Бога истиннаго, и Духа истиннаго" [2]). Замѣчательно, что Епифаній высказываетъ мысль объ Отцѣ, какъ объ единственномъ виновникѣ бытія Св. Духа, въ томъ самомъ сочиненіи, изъ котораго авторы *Отвѣта* привели изреченія, якобы выражающія его филіоквистическое воззрѣніе. Еслибы мои оппоненты были правы, то выходило-бы, будто

---

[1]) Стран. 61 и 62 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Patr. curs. compl. T. XLIII. Col. 24.

св. Епифаній высказываетъ въ одномъ и томъ-же сочиненіи два совершенно противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ-же предметѣ. Но, само собою разумѣется, ничего такого не допускалъ и этотъ отецъ церкви, а былъ постоянно вѣренъ одному и тому-же взгляду на Первое Лицо пресв. Троицы, какъ на единственную причину бытія Св. Духа. Когда онъ выражался касательно Третьяго Лица Пресв. Троицы, что Оно— изъ Отца и Сына, то имѣлъ въ виду не изведеніе Духа къ бытію, а ниспосыланіе Его въ міръ Отцомъ и Сыномъ. Еслибы составители *Отвѣта* относились къ дѣлу безпристрастно и уклонялись отъ непохвальнаго стремленія во что бы то ни стало превращать отцовъ и учителей церкви въ филіоквистовъ, то уже изреченіе: „Св. Духъ исходитъ отъ Отца и пріемлетъ отъ Сына“, встрѣчающееся въ Incornatus Епифанія, должно было предостеречь ихъ отъ насильственнаго навязыванія ему филіоквистической тенденціи. Упомянутое изреченіе представляетъ собою не иное что, какъ сокращенную передачу словъ Спасителя о томъ, что Духъ Святый хотя имѣетъ вѣчное исхожденіе къ бытію отъ Бога Отца, но въ міръ посылается и Сыномъ Божіимъ [1]), какъ Его преемникъ въ дѣлѣ верховнаго учительства церкви [2]) и облагодатствованія людей [3]). Имѣя-же въ виду, что Св. Духъ пребываетъ въ Отцѣ и Сынѣ по единству Ихъ существа, Епифаній и выражается: „Св. Духъ изъ Отца и Сына“. Это однозначаще съ слѣдующими словами того-же отца церкви: „Духъ Святый чрезъ Сына подается вѣрующимъ“ или „чрезъ Сына является“ [4]).

Перейдя, наконецъ, къ ученію св. Аѳанасія, *Отвѣтъ* замѣчаетъ, будто этотъ отецъ церкви въ своемъ толкованіи символа выражаетъ ту мысль, что церковь

---

[1]) Іоан. 15, 26. [2]) Іоан. 16, 13 и 14.

[3]) Ibid. Ст. 7. Ср. Іоан. 7, 38 и 39.

[4]) Patr. curs. compl. T. XLII. Col. 433.

требуетъ отъ насъ признанія *только* божества Св. Духа или Его единосущія съ Отцомъ и Сыномъ, а потому въ своемъ умозрѣніи онъ позволяетъ себѣ свободно опредѣлять отношеніе Св. Духа, по бытію, къ Отцу и Сыну. Авторы *Отвѣта* въ этомъ случаѣ просто клевещутъ на великаго поборника православія. Изъ того, что онъ истолковываетъ не каждое слово въ символѣ, они дѣлаютъ тотъ выводъ, будто онъ игнорировалъ ученіе Свящ. Писанія и церковнаго преданія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца. Взведя ради своихъ невысокихъ цѣлей эту клевету на св. Аѳанасія, оппоненты продолжаютъ: „Аѳанасій какъ разъ въ цитованномъ проф. Гусевымъ мѣстѣ утверждаетъ, что такое-же своеобразное отношеніе (ἰδιότης), какое Сынъ имѣетъ къ Отцу, имѣетъ Св. Духъ и къ Сыну. Какъ Сынъ имѣетъ все, что̀ имѣетъ Отецъ, такъ все это чрезъ Сына есть и во Св. Духѣ. И какъ Сынъ не есть твореніе ради Своего особеннаго отношенія (ἰδιότης) къ Отцу, такъ и Св. Духъ не есть твореніе ради Своего особеннаго отношенія къ Сыну и „ради того, что Онъ всѣмъ подается изъ Него (Сына) и имѣетъ то, что̀ принадлежитъ Сыну“ (ad Serap. 3, 1). Въ этихъ словахъ выдающагося церковнаго писателя развѣ возможно, вопрошаютъ мои оппоненты, находить, какъ это дѣлаетъ проф. Гусевъ, выраженіе мысли только объ единосущіи Сына со Св. Духомъ и о нераздѣльности Перваго отъ Втораго[1]). На этотъ вопросъ и я могу дать лишь отрицательный отвѣтъ, но только—потому, что возражатели не удовольствовались приведеніемъ изъ Аѳанасія лишь тѣхъ словъ, которыя значатся въ 12-мъ моемъ тезисѣ, но присоединили къ нимъ нѣсколько другихъ. Послѣднія свидѣтельствуютъ, что св. Аѳанасій Великій не ограничился выраженіемъ мысли объ единосущіи Сына со Св. Духомъ и о нераздѣльности Ихъ Одного отъ Другого, но и высказалъ мысль о посыланіи Св. Духа въ міръ Сыномъ Божіимъ

[1]) Стран. 62 и 62 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

для благодѣтельствованія тварямъ. Оказывается, такимъ образомъ, что сами авторы предназначеннаго мнѣ Отвѣта не могли найти у св. Аѳанасія и не привели изъ его твореній *ни одного* мѣста, подтверждающаго ихъ предвзятую мысль, будто этотъ отецъ церкви былъ сторонникомъ филіоквистическаго ученія. Ссылка ихъ въ *Отвѣтѣ*, данномъ нашей синодальной коммиссіи, на слова Аѳанасія: „сущій въ Богѣ Отцѣ Сынъ есть источникъ Св. Духа“ [1]), говоритъ о томъ только, что Сынъ Божій посылаетъ въ міръ Св. Духа не отвнѣ, а и изъ себя, но не изъ Отца только, вслѣдствіе Ихъ единосущія. Напрасно стали-бы оппоненты и впослѣдствіи разыскивать въ твореніяхъ Аѳанасія Великаго какія-нибудь слова, заключающія филіоквистическую тенденцію. Даже западные ученые, какъ напримѣръ Фойгтъ, достаточно доказали, что напрасны были всѣ усилія людей науки найти у Аѳанасія филіоквистическое воззрѣніе [2]). Не даромъ тотъ-же Фойгтъ дерзнулъ даже упрекать этого великаго отца за то, что онъ училъ объ Отцѣ, какъ объ единственномъ виновникѣ бытія Св. Духа, и рѣшительно не допускалъ участія Сына Божія въ изведеніи къ бытію Третьяго Лица Пресв. Троицы [3]). Въ послѣднее время въ этомъ-же смыслѣ высказался и Гарнакъ о св. Аѳанасіѣ [4]).

Послѣ такой *безусловно неудачной* попытки доказать, будто несправедливо отвергаю въ 11, 12 и 13-мъ моихъ тезисахъ принадлежность отцамъ церкви какого-либо филіоквистическаго ученія, авторы *Отвѣта*, къ моему безмѣрному недоумѣнію и изумленію, заканчиваютъ обзоръ упомянутыхъ моихъ тезисовъ категорическимъ заявленіемъ, будто они, мои оппоненты, обратили въ ничто эти тезисы. Составители *Отзѣта*

---

[1]) Ibid. Стран. 13.

[2]) См. сочиненіе: *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien.*

[3]) Ibid. Стран. 87 и друг.

[4]) Стран. 292 во 2 ч. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.*

со всей рѣшительностью заявляютъ даже, будто имъ удалось *окончательно* рѣшить спорный вопросъ въ благопріятномъ для *нихъ* смыслѣ и что отнынѣ „нѣтъ имъ нужды тратить ни слова болѣе“ по данному вопросу [1]). Имѣя въ виду эти заявленія составителей адресованнаго мнѣ Отвѣта, вынуждаюсь думать, что они въ этомъ случаѣ или иронизируютъ надъ *самими собою* весьма ядовитымъ образомъ, или-же въ своемъ, совершенно ослѣпившемъ ихъ, самомнѣніи считаютъ меня и своихъ читателей за какихъ-то наивныхъ простецовъ.... Въ томъ и другомъ разѣ становится грустно за моихъ оппонентовъ. Они безжалостно „побиваютъ“ упомянутыми заявленіями лишь *себя самихъ*, тѣмъ болѣе, что въ другихъ мѣстахъ своего *Отвѣта* сами-же отрицаютъ свое мнѣніе о томъ, будто въ твореніяхъ отцовъ церкви *вездѣ* просвѣчиваетъ мысль о содѣйствіи Сына въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Такъ, въ одномъ мѣстѣ *Отвѣта* они рѣшительно утверждаютъ, что основателемъ западнаго ученія объ отношеніи Сына Божія, по бытію, къ Духу Святому былъ собственно Августинъ [2]). Чрезъ одну-же страницу послѣ этого авторы адресованнаго мнѣ *Отвѣта* заявляютъ на основаніи словъ Лангена, что *только* со времени патріарха Фотія на Востокѣ начали *гораздо сильнѣе, чѣмъ прежде*, настаивать на исхожденіи Св. Духа *отъ Отца* и *умалчивать* о *какомъ бы то ни было* отношеніи Сына къ *этому* исхожденію“ [3]). Этими словами Лангенъ *зачеркиваетъ* собственное свое сочиненіе: *Разность въ ученіи о Троицѣ между Западной и Восточной церковью*, поскольку оно стремилось превратить отцовъ и учителей древней церкви въ филіоквистовъ своего рода, хотябы то были восточные отцы и учители, а составители предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* выше приведенными своими словами *зачеркиваютъ* весь

---

[1]) Стран. 63 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 73. [3]) Ibid. Стран. 75 и 76.

этотъ *Отвѣтъ*, какъ ошибочный, поскольку онъ ратуетъ въ пользу Filioque. Въ самомъ дѣлѣ, если, напримѣръ, на Востокѣ и до св. Фотія *сильно* настаивали на исхожденіи Св. Духа отъ *Отца* и *умалчивали* о *какомъ бы то ни было* отношеніи Сына къ этого рода исхожденію Духа Святаго, т. е. къ исхожденію по бытію, то старокатоликамъ остается только признать свою ошибку и единомысленно исповѣдать вмѣстѣ съ сынами православной церкви ея ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію отъ *одного* Отца безъ *всякаго* участія Сына Божія въ *этомъ* актѣ.

Этимъ замѣчаніемъ я былъ-бы въ правѣ и закончить свою отповѣдь на старокатолическій мнѣ *Отвѣтъ* по вопросу о Filioque, но, во избѣженіе какихъ-либо придирчивыхъ упрековъ, перехожу къ изложенію и защитѣ дальнѣйшихъ моихъ тезисовъ, относящихся къ этому-же вопросу.

14) Представляется противорѣчащимъ съ фактами мнѣніе, будто отцы и учители церкви, говоря спеціально объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца къ бытію, нарочито избѣгали выраженія: *Единый отъ Единаго*, чтобы чрезъ то не поколебать формулы: *чрезъ Сына* (*δι' Υἱοῦ*) *исходитъ*. Должно было-бы сказать только, что изреченія: *Единый отъ Единаго*, или *отъ одного Отца*, встрѣчаются далеко не всегда и не у всѣхъ отцовъ и учителей церкви въ ихъ разсужденіяхъ о Пресв. Троицѣ. Но это обстоятельство, вѣдь, нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, будтобы отцы и учители церкви не всѣ учили объ Отцѣ, какъ объ единственномъ виновникѣ бытія Духа. Во-первыхъ, не для чего было всѣмъ и всегда употреблять вышеупомянутыя выраженія, когда и безъ того ясна мысль отцовъ и учителей церкви о томъ, что Сынъ не есть ни сопричина, ни вторая причина бытія Духа. Во-вторыхъ, пока не появлялось лжеученія о Сынѣ, какъ о нѣкоторомъ совиновникѣ бытія Духа, не было у отцовъ и учителей церкви и надлежащаго побужденія къ общему и частому употребленію особыхъ оговорокъ.

15) Противополагать изреченіе: *отъ одного Отца* изреченію: *чрезъ Сына исходитъ* можно было-бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы послѣднее изъ этихъ изреченій указывало у отцовъ и учителей церкви на какую-либо зависимость Духа отъ Сына по самому бытію. Въ дѣйствительности-же предлогъ: *διά* не употребляется ни у одного изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви въ смыслѣ указанія на посредствующую или вспомогательную причину тогда, когда у нихъ идетъ рѣчь объ исхожденіи Св. Духа къ бытію. Неотразимымъ доказательствомъ этого служитъ то, что напримѣръ Іоаннъ Дамаскинъ вслѣдъ за словами: „Духъ изъ Отца чрезъ (*διά*) Сына исходитъ", нарочито дѣлаетъ оговорку, что „только Отецъ *одинъ* есть причина", и этимъ прямо указываетъ, что предлогу: *διά* нельзя въ подобныхъ случаяхъ придавать значеніе указателя хотябы и на посредствующую причину (Revue internationale de theologie № 24. S. 696).

16) Этотъ предлогъ лишь въ исключительныхъ случаяхъ употребляется отцами и учителями церкви при ихъ разсужденіяхъ объ изведеніи Духа къ бытію. Будучи употребленъ, онъ означаетъ: *съ* или *вмѣстѣ съ* и указываетъ на совѣчное или совмѣстное съ рожденіемъ Сына исхожденіе Св. Духа отъ Отца. Именно въ значеніи: *съ* или *вмѣстѣ съ* упомянутый предлогъ употреблялся при родительномъ падежѣ еще Еврипидомъ, Фукидидомъ, Діонисіемъ Галикарнасскимъ и друг. (см. Philolog. Lexicon von Passow). Если предлогу: *διά* не придавать значенія: *съ* или *вмѣстѣ съ* въ нѣкоторыхъ мѣстахъ отеческихъ твореній, въ такомъ случаѣ пришлось-бы извращать смыслъ рѣчи того или другого отца и учителя церкви и навязывать имъ грубое самопротиворѣчіе. Предлогъ: *διά* обыкновенно употребляется древними отцами и учителями церкви въ смыслѣ указанія на Сына Божія, какъ на нѣкоторую причину по отношенію къ Св. Духу, только тогда, когда они останавливаются своею мыслью или на обращенной отъ вѣчности *къ міру* жизнедѣятельности Сына и Духа, или-же на совершающемся во времени посольствѣ Духа Сыномъ въ міръ. Это вполнѣ подтверждается и сопоставленіемъ словъ посланія св. Тарасія о Духѣ Святомъ съ одобрен-

нымъ-же на седьмомъ вселенскомъ соборѣ коллективнымъ посланіемъ восточныхъ архіереевъ.

17) Что мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго, недозволительна и въ качествѣ богословскаго мнѣнія, это не должно бы подлежать ни малѣйшему оспариванію. Каждое богословское мнѣніе, сверхъ согласія его съ догматами, должно, чтобы не быть совершенно произвольнымъ, основываться такъ или иначе, въ большей или меньшей степени, на Свящ. Писаніи или на исконномъ церковномъ преданіи. Между тѣмъ, указанная мысль не только разнообразно противорѣчитъ догмату вообще о Пресв. Троицѣ и въ частности догмату объ исхожденіи Св. Духа къ бытію отъ Отца, но естественно не имѣетъ для себя ни малѣйшей опоры и въ Свящ. Писаніи и въ исконномъ церковномъ преданіи.

18) Въ противоположность догмату о безусловно-единой причинѣ въ Пресв. Троицѣ, филіоквистическое воззрѣніе, въ какую-бы форму оно ни облекалось, привноситъ сюда кавзальный дуализмъ. Поскольку безспорно то, что Богъ не могъ-бы быть безусловно-единымъ виновникомъ созданія ангельскаго міра или міровой матеріи, еслибы кто-нибудь или что-нибудь помогали Ему такъ или иначе въ созданіи ихъ, постольку-же должно быть безспорнымъ и то, что Отецъ не есть безусловно-единый виновникъ бытія Духа, коль скоро Сынъ такъ или иначе содѣйствовалъ Ему въ изведеніи Духа къ бытію. Причина, чѣмъ бы и какъ бы то ни было вспомоществуемая, не есть безусловно-единая причина и не можетъ быть таковою. Пусть то, чѣмъ Сынъ, по мнѣнію филіоквистовъ, помогалъ Отцу въ изведеніи Духа къ бытію, имѣетъ Онъ отъ Отца-же, всетаки допускается здѣсь кавзальный дуализмъ своего рода, тѣмъ болѣе, что Сынъ не долженъ-же быть, при изведеніи Духа къ бытію, мертвымъ или совершенно пассивнымъ орудіемъ Отца. Кто мыслитъ Сына лишь необходимымъ условіемъ исхожденія Духа къ бытію, и тотъ не освобождается отъ справедливаго упрека въ противорѣчіи догмату: необходимое условіе не отличается отъ причины, какъ говоритъ Дж. Ст. Милль въ своей Системѣ логики.

Несправедливо завѣряя, будто имъ удалось наибольшую часть содержащагося въ этихъ моихъ тезисахъ ниспровергнуть предшествующими ихъ замѣчаніями на другіе мои тезисы, составители *Отвѣта* находятъ, въ своихъ интересахъ, излишнимъ останавливаться много на только что изложенныхъ пяти тезисахъ и высказываютъ противъ нихъ лишь слѣдущія возраженія. Такъ, оппоненты признаютъ ошибочной ссылку 15-го тезиса на Іоанна Дамаскина. Хотя послѣдній, говорятъ они, и называетъ Отца „единственной причиною и источникомъ“ (De recta sententia, n. 1) или „единственнымъ началомъ“ (C. Manich, n. 4) Сына и Св. Духа, однакоже продолжаетъ: „я не говорю, что Тотъ, Кто не былъ Отцомъ, сдѣлался Отцомъ позже, но всегда Онъ имѣлъ изъ Себя Свое Слово и чрезъ Свое Слово изъ Себя Своего Духа, какъ исходящаго“ (ibid. n. 5). Для отверженія присутствія здѣсь филіоквистической мысли г. проф. Гусевъ напрасно прибѣгаетъ „къ удивительному средству“, — къ мысли о томъ, будто у отцовъ церкви предлогъ: *διὰ* тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ исхожденіи Св. Духа, означаетъ не *чрезъ*, а *съ* или *вмѣстѣ съ*, и указываетъ на совѣчное или совмѣстное съ рожденіемъ Сына исхожденіе Св. Духа отъ Отца къ бытію. Не говоря уже о другомъ, совершенно противное доказываютъ, увѣряетъ *Отвѣтъ*, подобія, какія не Дамаскинъ только, но и болѣе древніе отцы употребляютъ для обозначенія отношенія Отца къ Сыну и Св. Духу. Такъ, они сравниваютъ божескія Лица, *по порядку*, съ солнцемъ, свѣтомъ и лучемъ,—съ источникомъ, водою и рѣкой,—съ корнемъ, стволомъ и цвѣтомъ и проч. „Всѣ эти сравненія, по справедливому замѣчанію Лангена, выражаютъ, говоритъ *Отвѣтъ*, ту мысль, что изъ Отца происходитъ Сынъ и чрезъ Него Св. Духъ. Всякое послѣдующее есть образованіе предъидущаго, но и Третье коренится въ Первомъ чрезъ Второе“. А что касается утвержденія г. Гусева въ 17-мъ тезисѣ, что мысль о причинномъ участіи Сына въ изведеніи Духа къ бы-

тію Отцемъ не имѣетъ ни малѣйшей для себя опоры въ Свящ. Писаніи, то слѣдуетъ, говорятъ мои оппоненты, согласиться, что она не выражена въ немъ ясно, раздѣльно и внѣ всякаго сомнѣнія. Но не выражена-ли она въ видѣ намека? Развѣ ужъ совсѣмъ непозволительно, во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ Св. Духъ называется Духомъ Сына Божія или Духомъ Христовымъ (Римл. 8, 9; Гал. 4, 6; Филип. 1, 19), не только видѣть мысль о временномъ посольствѣ Св. Духа Сыномъ, но и находить въ нихъ намекъ на имманентное отношеніе между Вторымъ и Третьимъ Лицами тріединаго Божества? И развѣ не толковали дѣйствительно такъ приведенныя слова Писанія многіе восточные отцы? А если проф. Гусевъ называетъ въ 18-мъ своемъ тезисѣ кавзальнымъ дуализмомъ мысль объ участіи Отца и Сына въ изведеніи Духа, то мы, говорятъ о себѣ авторы *Отвѣта*, не можемъ найти никакого вкуса въ этомъ выраженіи и отклоняемъ его, какъ неподходящее. Вѣдь оно слишкомъ легко можетъ возбудить въ читателяхъ представленіе, будто мы хотѣли касаться, съ одной стороны, единосущія (ὁμοουσία) Отца и Сына, а, съ другой, единства (μοναρχία) Божія, но это и на мысль никогда не приходило намъ [1]).

Мои оппоненты настолько дорожатъ своими предвзятыми взглядами, что воображаютъ, будто отцы церкви не понимали смысла и значенія собственныхъ словъ. Только этимъ и можемъ объяснить мысль авторовъ *Отвѣта*, что хотя Іоаннъ Дамаскинъ ясно называетъ Отца единственнымъ виновникомъ Св. Духа, однакоже, будтобы, допускаетъ мысль объ участіи Сына въ изведеніи Его къ бытію. Ради доказательства этой мысли они прежде всего вводятъ уже опровергнутый мною аргументъ, состоящій въ навязываніи словамъ: „единая или единственная причина“ значенія лишь начальной, источной причины. За тѣмъ, для той-же

[1]) Стран. 65—69 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

цѣли они упрямо усвояютъ предлогу: διά значеніе только: *чрезъ* во всѣхъ случаяхъ, не смотря на то, что Іоаннъ Дамаскимъ, какъ это видно изъ 15 моего тезиса, самъ предупреждаетъ не усвоять упомянутому предлогу значенія указателя на орудную или вторичную причину, когда идетъ рѣчь объ отношеніи Сына Божія къ Св. Духу по бытію. Между тѣмъ, если-бы составители *Отвѣта* относились къ дѣлу объективнѣе, то и въ приведенныхъ ими словахъ Іоанна Дамаскина они усматривали-бы мысль только о совмѣстномъ съ рожденіемъ Сына исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Такое пониманіе смысла словъ этого отца, приведенныхъ въ *Отвѣтѣ*, гармонировало-бы съ его общимъ представленіемъ объ одинаковой совѣчности и совмѣстности рожденія Сына и изведенія Духа къ бытію. Эту мысль Іоаннъ Дамаскинъ выражаетъ необыкновенно ясно, называя исхожденіе Духа къ бытію Его „сопутствованіемъ“ (συμπαρέπομαι или συμπαρομαρτέω) рожденію Сына Божія [1]). „Мы знаемъ, говоритъ онъ, что и рожденіе Сына отъ Отца и исхожденіе Св. Духа происходятъ совмѣстно“ [2]). Совмѣстность-же рожденія Сына Божія и исхожденія Св. Духа сама собою исключаетъ возможность участія Второго Лица Пресв. Троицы въ изведеніи Третьяго Ея Лица къ бытію. Въ виду этого развѣ дозволительно переводить διά не словомъ: *съ* или *вмѣстѣ съ*, а инымъ, когда этотъ греческій предлогъ встрѣчается у Іоанна Дамаскина въ его рѣчахъ объ исхожденіи Св. Духа къ бытію и стоитъ передъ словомъ Υἱοῦ (Сына)? Поступать такъ значило-бы *извращать* мысль св. отца, а это-то и дѣлаютъ мои оппоненты. Но вѣдь не одинъ Іоаннъ Дамаскинъ, а и другіе отцы церкви, какъ напримѣръ Василій Великій, Григорій Нисскій и друг., признаютъ совмѣстно происходящими означенные акты

---

[1]) Patrolog. curs. compl. T. XCIV. Col. 805.

[2]) Ibid. T. XCIV. Col. 821 и 824.

во внутренней жизни Божества. Григорій Нисскій даже буквально выражаетъ эту мысль, говоря, что Сынъ никоимъ образомъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Св. Духа, Который Ему сопутствуетъ (παρομαρτεῖ) въ происхожденіи къ бытію [1]). Такимъ образомъ, переводя διὰ словами *съ* или *вмѣстѣ съ* тамъ, гдѣ идетъ рѣчь несомнѣнно объ изведеніи Духа къ бытію и упоминается Сынъ Божій, поступаю основательно во всѣхъ отношеніяхъ: и въ филологическомъ, и въ логическомъ, и въ текстуальномъ, если можно такъ выразиться.

Необходимость переводить слово: διὰ словами: *чрезъ* или *при посредствѣ* оппоненты мои разсчитываютъ доказать подобіями или сравненіями, къ которымъ прибѣгали отцы церкви, по словамъ *Отвѣта*, для обозначенія отношеній Отца къ Сыну и Св. Духу въ дѣлѣ Ихъ происхожденія. Но авторы *Отвѣта* и на этотъ разъ пренебрегли взглядомъ, какой имѣли сами отцы церкви на эти подобія или сравненія. Какъ видно изъ послѣднихъ словъ 22-го моего тезиса, отцы церкви вовсе не считали придумывавшихся ими образовъ или уподобленій за то самое, за что́ тенденціозно принимаются они старокатоликами. Григорій Богословъ касался всѣхъ, указываемыхъ въ *Отвѣтѣ*, подобій или сравненій, и обстоятельно показываетъ ихъ неудовлетворительность. Сдѣлавши обзоръ ихъ, онъ говоритъ, что въ концѣ всего лучше отступиться отъ нихъ, такъ какъ они способны вводить въ заблужденіе и удалять отъ истины [2]). Съ другой стороны, вопреки мнѣнію Лангена и его единомышленниковъ, упоминаемыя ими подобія или сравненія допускались отцами церкви вовсе не для того, чтобы показать, что Духъ исходитъ къ бытію отъ Отца чрезъ Сына. Это—выдумка филіоквистовъ. Изъ твореній напримѣръ Іоанна Дамаскина до очевидности ясно, что у него такіе образы, какъ источникъ, вода, рѣка и т. под., служатъ только къ тому,

[1]) Ibid. T. XLV. Col. 17.

[2]) Orat. XXX, p. 31 и 32.

чтобы ввести наглядным путемъ въ умы читателей мысль о троичности Лицъ въ Богѣ и объ Ихъ единствѣ по существу, а отнюдь не къ тому, чтобы уяснить необходимость участія Сына въ актѣ исхожденія Св. Духа къ бытію отъ Отца. Но и въ этомъ случаѣ св. отецъ дѣлаетъ весьма важную оговорку, которой филіоквистамъ не слѣдовало-бы забывать. „Св. Троица, говоритъ Іоаннъ Дамаскинъ, выше всякаго образа“ [1]). Какъ видимъ, крайне неудачна и безполезна ссылка моихъ оппонентовъ и на употреблявшіеся отцами церкви образы или подобія Пресв. Троицы. Этими образами или подобіями нисколько не воспрещается переводить въ указанныхъ мною случаяхъ слово: *διά* словами: *съ* или *вмѣстѣ съ*.

Не имѣя для себя ни малѣйшаго основанія въ ученіи отцовъ древней церкви, мнѣніе объ участіи Сына Божія въ изведеніи Св. Духа къ бытію, вопреки надеждамъ авторовъ *Отвѣта*, не можетъ даже и косвенно подтверждаться какими-либо мѣстами Свящ. Писанія, а потому должно быть признано вполнѣ произвольнымъ, еслибы и не противорѣчило догмату, чего, какъ знаемъ, *нельзя* сказать. Въ тѣхъ мѣстахъ Апостольскихъ посланій, въ которыхъ мои оппоненты усматриваютъ мысль объ имманентномъ отношеніи между Сыномъ и Св. Духомъ, ничего иного не обрѣтается, кромѣ наименованія Третьяго Лица Пресв. Троицы Духомъ Христовымъ, Духомъ Сына Божія, Духомъ Іисуса Христа. Но это наименованіе не даетъ никакого права думать и говорить, будто оно имѣетъ своимъ основаніемъ то, что Сынъ Божій, якобы, есть совиновникъ изведенія Св. Духа къ бытію. Авторы *Отвѣта* выдумали и говорятъ явную неправду, будто „многіе восточные отцы“ церкви истолковывали указанное наименованіе въ филіоквистическомъ смыслѣ. Напротивъ, не только изъ восточныхъ, но и изъ западныхъ отцовъ

---

[1]) Patr. curs. compl. T. XCV. Col. 777 и 780.

и учителей ни одинъ [1]) не давалъ этого толкованія разсматриваемому названію. Въ виду совершенно голословнаго утвержденія со стороны моихъ оппонентовъ, будто отцы церкви были ихъ единомышленниками, достаточно съ моей стороны указать на Іоанна Златоуста и на Амвросія Медіоланскаго, чтобы обличить высказанную въ *Отвѣтѣ* неправду. Какъ Іоаннъ Златоустъ [2]), такъ и Амвросій [3]) видитъ въ наименованіи Третьяго Лица Пресв. Троицы Духомъ Христовымъ указаніе на Ихъ единосущіе и вмѣстѣ на зависимость благодатной дѣятельности Св. Духа въ мірѣ отъ крестныхъ заслугъ Богочеловѣка. Іоаннъ-же Дамаскинъ, добавлю, направляетъ свои слова какъ-бы нарочито противъ моихъ оппонентовъ. Мы, говоритъ онъ, чтимъ Духа Святаго, какъ Духа Бога и Отца, т. е. отъ Него происходящаго. Но Онъ есть въ тоже время и Духъ Сына потому, что чрезъ Него явился и сообщается тварямъ, а не потому, что отъ него имѣетъ бытіе Свое или Ѵпостась Свою" [4]).

Но не правы-ли филіоквисты съ богословско-философской точки зрѣнія?

Старокатолическіе богословы, начиная съ Деллингера, неоднократно заявляли, будто филіоквистическое воззрѣніе благопріятствуетъ даже и чисто-философскому уразумѣнію тайны Пресв. Троицы [5]). Отчасти противъ этой ошибочной мысли и направленъ мой 18-й тезисъ, разъясняющій по необходимости кратко, что упомянутое воззрѣніе, въ какую-бы форму ни облекалось, привноситъ въ дѣло кавзальный дуализмъ и такимъ образомъ препятствуетъ богословско-философскому уразумѣнію Пресв. Троицы. Авторы *Отвѣта* не

---

[1]) Августинъ—не отецъ и не учитель церкви....

[2]) Homil. in Joh. 51, 2.

[3]) Commentar in epist. ad Ephes. Cap. 3.

[4]) Orat. de Sabbato.

[5]) См. наприм. стран. 550 въ XIX кн. *Revue internationale de theologie.*

могли выставить ни одного возраженія противъ этой моей мысли и ея основаній, но за то прибѣгли, съ одной стороны, къ извращенію истины, а, съ другой, къ туманнымъ, затемняющимъ дѣло, фразамъ. Послѣдними считаю слова оппонентовъ о томъ, что они не находятъ „никакого вкуса“ въ выраженіи: *кавзальный дуализмъ* и что своей защитою филіоквистическаго ученія они не затрогиваютъ вопроса объ единствѣ Божіемъ и единосущіи Отца и Сына. Въ 18-мъ моемъ тезисѣ съ возможной для него ясностью и опредѣленностью сказано, почему именно и съ какой собственно стороны нужно признать кавзальный дуализмъ въ филіоквистической доктринѣ. Тутъ дѣло—не въ личныхъ вкусахъ, а въ логикѣ. Послѣдняя-же неумолимо заставляетъ признать кавзальный дуализмъ тамъ, гдѣ для объясненія происхожденія какого-либо предмета или явленія обращаются къ двумъ факторамъ или причинамъ, въ какомъ-бы взаимномъ отношеніи ни были послѣднія. Въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь о происхожденіи Духа Святаго къ бытію. Богъ единъ по существу, но троиченъ въ Лицахъ. Коль скоро третье Лицо Пресв. Троицы имѣетъ Своимъ виновникомъ не только Отца, но и Сына Божія, то тутъ уже не монизмъ кавзальный, а дуализмъ. Пусть послѣдній будетъ не абсолютнымъ, а относительнымъ, но онъ всетаки — несомнѣнный дуализмъ. Въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, какъ о совиновникѣ бытія Св. Духа, *обязаны* видѣть кавзальный дуализмъ даже и составители *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ. Вѣдь мы уже знаемъ, что именно они въ вопросѣ о происхоженіи Св. Духа признаютъ и разграничиваютъ *двѣ* причины: а) начальную или источную и б) непосредственно производящую. Бога Отца они почитаютъ причиною Духа *только* въ смыслѣ начальной или источной причины. Значитъ, Сына Божія должно признавать скорѣе всего непосредственно производящей причиною. А это развѣ не есть кавзальный дуализмъ? Онъ несомнѣненъ: бытіе Св. Духа есть плодъ дѣйствія не Отца только, но и Сына. Стреми-

тельно уходить отъ этого принудительно-логическаго вывода къ постороннему въ данномъ случаѣ вопросу,— къ вопросу объ единствѣ Божіемъ и объ единосущіи Лицъ Пресв. Троицы значитъ лишь прикрывать сознаніе несомнѣнно присущаго филіоквистической доктринѣ дуализма. А это-то и дѣлаютъ мои оппоненты, вмѣсто того, чтобы отречься отъ него. Онъ, однако, до такой степени почему-то дорогъ имъ, что они, въ видахъ его защиты отъ моей критики, не постѣснились преднамѣренно несправедливо утверждать, будто „не особенно удачно“ ссылаюсь въ 18-мъ моемъ тезисѣ на Дж. Ст. Милля [1]). Авторы *Отвѣта*, конечно, знакомы съ *Системою логики* Милля. Въ ней *не могли* они не видѣть словъ о томъ, что въ научномъ отношеніи нѣтъ разницы между причиной и необходимымъ условіемъ [2]). Должны они знать и, конечно, очень хорошо знаютъ, зачѣмъ сдѣлана мною ссылка на упомянутыя слова Милля. Въ 24 кн. *Revue* была напечатана статья нѣкоего „русскаго богослова“ [3]), въ которой онъ, защищая филіоквистическое воззрѣніе и въ тоже время вынуждаясь смягчить его, назвалъ Сына Божія не сопричиною или второй причиной, а „условіемъ“ исхожденія Св. Духа къ бытію [4]). Спрашивается: въ чемъ-же неудачность моей ссылки? Эта неудачность — плодъ недоброкачественнаго вымысла моихъ оппонентовъ. На самомъ же дѣлѣ ссылка моя поражала, если такъ можно выразиться, въ самое сердце новоизобрѣтенную формулу филіоквистическаго воззрѣнія, способную *кажущейся* своей невинностью подкупить несвѣдущіе умы въ свою пользу.

---

[1]) Стран. 54 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Стран. 262 по русскому переводу г. Ивановскаго. Москва. 1890.

[3]) Впослѣдствіи, къ великому своему изумленію, узналъ я, что подъ „русскимъ богословомъ“ нужно разумѣть В. В. Болотова, какъ сообщалось объ этомъ въ газетахъ.

[4]) Стран. 693 въ 24 кн. *Revue*.

Взявъ во вниманіе сказанное мною относительно возраженій, выставленныхъ въ *Отвѣтѣ* и противъ пяти моихъ тезисовъ, читатели, полагаю, согласятся съ тѣмъ, что всѣ эти тезисы, подобно предшествовавшимъ имъ, остались ни малѣйше непоколебленными и сохраняютъ для старокатоликовъ все свое логически-обязательное значеніе. Поэтому, перейдемъ къ дальнѣйшимъ тезисамъ.

19) Вопреки догматическому ученію церкви перенося въ извѣстной степени на Сына Ипостасное свойство виновности, исключительно принадлежащее Отцу, и чрезъ то переходя въ савелліанство своего рода, филіоквистическое воззрѣніе разногласитъ и съ догматомъ о совѣчности всѣхъ Лицъ Пресв. Троицы. Коль скоро Сынъ какъ-либо помогалъ Отцу въ изведеніи Духа къ бытію, коль скоро Духъ исходитъ „отъ Отца, *уже родившаго* Сына“, то рожденіе Сына мыслится тутъ *хронологически* предшествующимъ исхожденію Духа къ бытію. Между тѣмъ, древніе отцы и учители церкви единогласно говорятъ, что Отецъ отнюдь не послѣ Сына изводитъ Духа къ бытію. Ссылка филіоквистовъ на то, что они допускаютъ, будтобы, лишь логическое, а не хронологическое предшествованіе, не имѣетъ оправдывающаго ихъ значенія. Во-первыхъ, понятіе объ одинаковой совѣчности Ипостасей Пресв. Троицы, коль скоро оно не превращается въ пустой словесный звукъ, непримиримо и съ мыслью о какомъ-то логическомъ предшествованіи Сына Духу въ дѣлѣ происхожденія. Во-вторыхъ, логическое предшествованіе, такъ или иначе неопирающееся на хронологическое предшествованіе, можетъ быть плодомъ не здраваго мышленія, а произвольнаго фантазированія. Потому-то, православные богословы, слѣдуя ученію Свящ. Писанія и отцовъ церкви, равно какъ и требованіямъ логики, не допускаютъ никакого логическаго предшествованія въ бытіи Лицъ Пресв. Троицы. Филіоквисты-же, поступая иначе, неизбѣжно тяготѣютъ къ своего рода аріанству: мысль о небезусловной совѣчности божескихъ Ипостасей колеблетъ ученіе и объ единосущіи Ихъ.

20) Въ Свящ. Писаніи, разумѣется, нельзя найти ни одного мѣста, которое дѣйствительно заключало-бы хотя нѣкоторый намекъ на участіе Сына Божія въ изведеніи Св. Духа къ бытію. Даже наименованіе Божескихъ Ипостасей Отцомъ, Сыномъ и Духомъ и согласное съ этимъ перечисленіе Ихъ, въ чемъ филіоквисты усматриваютъ прямо указаніе на послѣдовательный порядокъ въ происхожденіи Сына и Духа, нисколько не оправдываетъ мысли о Сынѣ, какъ о какомъ-либо совиновникѣ бытія Духа. Сами по себѣ слова: *Отецъ, Сынъ и Св. Духъ,* по ученію древнихъ отцовъ и учителей церкви, а) не указываютъ, въ чемъ по существу своему состоитъ отчество, рожденіе и исхожденіе [1]), б) имѣютъ собственно человѣкообразный характеръ и в) ясно говорятъ объ особенностяхъ въ *откровеніи* троичнаго Бога человѣчеству, условливающихся природою и религіозно-нравственнымъ состояніемъ людей. Отсюда и наименованіе Бога Отца первымъ Лицомъ Пресв. Троицы, Сына — вторымъ Ея Лицомъ, а Св. Духа—третьимъ Лицемъ свидѣтельствуетъ не о послѣдовательномъ порядкѣ происхожденія Сына и Духа, а только о послѣдовательномъ порядкѣ откровенія людямъ Ипостасей Пресв. Троицы (Евр. 1, 1—2; Іоан. 7, 39 и 14, 16 и 26; Дѣян. 2, 1—4). Порядокъ-же откровенія людямъ Троичнаго въ Лицахъ Бога, необходимо совершающійся въ предѣлахъ времени и условливающійся духовными нуждами людей, никакъ не можетъ быть точнымъ показателемъ того, что совершается, независимо отъ всего вышеупомянутаго, во внутренней и вѣчной жизни Божества. Поэтому, странно говорить, будто Св. Духъ исходитъ „отъ Отца, уже родившаго Сына“, и будто Сынъ не могъ не принимать участія въ изведеніи Духа къ бытію.

21) Для мысли объ участіи Сына Божія въ изведеніи Св. Духа къ бытію нѣтъ ни малѣйшаго основанія въ словахъ Свящ. Писанія и о посланіи Духа Сыномъ въ міръ. Посольство Духа Сыномъ въ міръ объясняется въ Божествен-

---

[1]) Слова: *рожденіе и исхожденіе* указываютъ лишь на существованіе специфическаго *различія* въ способѣ происхожденія Сына и Св. Духа, но *не* опредѣляютъ *этого* различія.

номъ откровеніи вовсе не тѣмъ, будто Сынъ—совиновникъ бытія Духа, а совершенно инымъ. Своего рода право посылать Духа искони получено отъ Отца Сыномъ, какъ Агнцемъ Божіимъ, отъ вѣчности-же закланнымъ (Апокал. 13, 8),—получено за Его безмѣрно-цѣнный искупительный подвигъ (Іоан. 7, 39 и 15, 26; Ефес. 1, 20—23; 1 Кор. 15, 27 и слѣд.). Имѣя въ виду посыланіе Духа Сыномъ въ міръ, отцы и учители церкви иногда называютъ третью Божескую Ипостась Духомъ Сына, силою Сына и т. под., а самого Сына Божія—источникомъ Духа и проч.

22) Для богословскаго мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Св. Духа, не дается ни малѣйшей опоры и въ тѣхъ образахъ, къ коимъ прибѣгали нѣкоторые изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви съ цѣлію хоть нѣсколько приблизить къ человѣческому разумѣнію тайну Пресв. Троицы. Пользуясь особенно представленіемъ Бога Отца подъ видомъ человѣческаго ума, Сына подъ видомъ Слова, а Св. Духа подъ видомъ дыханія, отцы и учители церкви были далеки отъ мысли о Сынѣ, какъ соучастникѣ въ изведеніи Духа къ бытію. Такъ, напримѣръ, Іоаннъ Дамаскинъ пытался упомянутой аналогіею уяснить собственно совѣчное или совмѣстное съ рожденіемъ Сына происхожденіе Духа Святаго (De fide orthod. Lib. I, cap. 6, 7 et cet.). Не должно забывать и о томъ, что сами отцы и учители церкви ясно выражали сознаніе неудовлетворительности изыскивавшихся ими образовъ или уподобленій (см. у Григорія Назіанзена Orat. XXXI, p. 31 и 32).

Касательно 19-го моего тезиса оппоненты мои дѣлаютъ слѣдующее замѣчаніе. „Что совѣчность и единосущіе Трехъ божескихъ Лицъ составляютъ догматъ, это было такъ часто и ясно нами подтверждаемо, говорятъ они о себѣ и о своихъ собратьяхъ, что поднятый г. проф. Гусевымъ упрекъ не нуждается ни въ какомъ опроверженіи. Мы и того мнѣнія, что оба названныя свойства Божескихъ Ипостасей очень хорошо соединяются съ какимъ-либо участіемъ Сына въ исхожденіи Св. Духа къ бытію. Наши понятія въ этомъ

отношеніи, продолжаютъ оппоненты, не суть плодъ произвольнаго фантазированія, а, надѣемся, очень здраваго мышленія" [1]). Составители *Отвѣта* встрѣтили въ 19-мъ моемъ тезисѣ такія, направленныя противъ филіоквистическаго воззрѣнія, замѣчанія, касательно которыхъ они, не смотря на всю свою изворотливую изобрѣтательность, не придумали, должно полагать, никакихъ возраженій, хотябы по видимости резонныхъ. Въ противномъ случаѣ вѣдь не стали-бы они ронять себя въ мнѣніи читателей этими совершенно голословными и ничего не доказывающими завѣреніями. Что старокатолики формально исповѣдуютъ ученіе о совѣчности и единосущіи Божескихъ Ипостасей, это извѣстно и мнѣ. Но идетъ рѣчь не объ этомъ, а о томъ, мирится-ли и какъ именно мирится съ этимъ ученіемъ допущеніе старокатоликами нѣкоего послѣдовательнаго порядка въ самомъ происхожденіи Сына и Духа къ бытію? Всѣмъ православнымъ богословамъ, которые серьезно разсуждали объ этомъ, представляется признаніе такого порядка рѣшительно несовмѣстимымъ съ сохраненіемъ вѣрности ученію о совѣчности и единосущіи Лицъ Пресв. Троицы. Да и всякій безпристрастный и способный къ строго-логическому мышленію человѣкъ, будь это вовсе не богословъ, согласится съ тѣмъ, что гдѣ обнаружился несомнѣнно послѣдовательный порядокъ въ появленіи какихъ-нибудь существъ или предметовъ, тамъ неизбѣжно существовала и должна быть признана хронологическая, а отсюда и логическая, постепенность въ чередованіи ихъ одного за другимъ. Еслибы авторы *Отвѣта* осѣнили себя крестнымъ знаменіемъ и торжественно поклялись въ доказательство того, что признаніемъ послѣдовательнаго порядка въ происхожденіи Сына и Духа они нисколько не колеблютъ догмата объ Ихъ совѣчности и единосущіи, даже и въ этомъ случаѣ не согласится съ ними никто изъ тѣхъ, у кого

[1]) Стран. 70 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

сохранились здравый разумъ и способность къ надлежаще-логичному мышленію. Какъ-бы ни завѣряли мои почтенные оппоненты, что, по *ихъ* мнѣнію, понятія о совѣчности и единосущіи Сына и Духа очень хорошо, будтобы, соединяются съ участіемъ Второго Лица Пресв. Троицы въ изведеніи Третьяго Ея Лица къ бытію, всѣ такого рода завѣренія способны вызывать лишь новыя и новыя недоумѣнія даже относительно ихъ искренности. Для филіоквистовъ вѣдь не существуетъ какой-то особой логики, въ силу которой тѣ самыя понятія, кои представляются непримиримыми съ точки зрѣнія общечеловѣческой логики, оказались-бы вполнѣ примиримыми. А если эта особая логика существуетъ, то мои оппоненты *обязаны* не скрывать ея отъ насъ, православныхъ, а ознакомить насъ съ нею. Къ совершенію этого-то подвига и осмѣливаюсь пригласить составителей *Отвѣта*, адресованнаго мнѣ. Да благоволятъ они, посредствомъ основательнаго детальнаго разбора 19-го моего тезиса, разъяснить намъ *тайну* примиренія понятій о совѣчности и единосущіи Сына и Духа съ понятіемъ о послѣдовательномъ порядкѣ Ихъ происхожденія къ бытію. Только тогда, когда они выполнятъ это добросовѣстно и доказательно, признаю вмѣстѣ со всѣми православными этотъ порядокъ за плодъ „очень здраваго мышленія“, а не за продуктъ разнузданной фантазіи.

Но напрасно было-бы надѣяться на выполненіе этого *долга*, лежащаго на моихъ оппонентахъ. Они, нужно полагать, сами внутренно сознаютъ, что попали въ совершенно безвыходное положеніе, если только не отрекутся отъ филіоквистической доктрины. Но поелику „гордость западнаго человѣка“ мѣшаетъ имъ совершить это *святое* дѣло, то они и предпочли уклониться отъ всякаго разбора не только 19-го, но и дальнѣйшихъ, какіе сейчасъ приведены, тезисовъ, въ той, конечно, надеждѣ, что простудушные люди не примутъ этого за окончательное „банкротство“ филіоквистической доктрины.

Относительно 20-го моего тезиса, имѣющаго своимъ предметомъ и задачей разсмотрѣніе и оцѣнку *самаго основного опорнаго* пункта филіоквистической доктрины, авторы *Отвѣта* отдѣлались „практически—благоразумнымъ“ умолчаніемъ. Между тѣмъ, еслибы не сознавалась моими оппонентами невозможность вполнѣ основательно опровергнуть этотъ тезисъ, они несомнѣнно сосредоточили-бы на немъ всю силу своей оппозиціи и критически разсмотрѣли-бы его во всѣхъ деталяхъ. Вѣдь пока остается неопровергнутымъ даже одинъ этотъ тезисъ, до тѣхъ поръ старокатолики, коль скоро хотятъ быть добросовѣстными въ *этомъ* отношеніи, не должны и заводить рѣчей о дозволительности филіоквистическаго ученія. Послѣднее само собою превращается въ „ничто“, если послѣдовательный порядокъ исчисленія Лицъ Пресв. Троицы, по ученію Свящ. Писанія и исконнаго церковнаго преданія, указываетъ не на происхожденіе Сына Божія и Св. Духа, а только на постепенное откровеніе Лицъ Пресв. Троицы міру. Что это такъ, на это единогласно указываютъ въ послѣднее время даже самые фанатичные, каковы іезуиты, поборники или защитники филіоквистической доктрины. Это всякій можетъ видѣть изъ сочиненій С. Асташкова и В. Диванскаго объ исхожденіи Св. Духа, разсмотрѣнныхъ въ вышеупоминавшейся моей статьѣ: *Іезуитскія апологіи филіоквистическаго ученія* [1]).

Касательно 21 и 22-го моихъ тезисовъ составители *Отвѣта* ограничились слѣдующимъ замѣчаніемъ, тоже свидѣтельствующимъ объ ихъ сознаніи неопро-

---

[1]) Когда были набраны и напечатаны эти строки, я узналъ, что въ 1902 году въ Римѣ вышли на итальянскомъ языкѣ двѣ брошюрки Аврелія Пальміери подъ заглавіемъ: *Le obbiezioni di un teologo russo ed il Filioque*, усиливающіяся опровергнуть сказанное мною въ названной статьѣ. Хотя замѣчанія и возраженія Аврелія Пальміери, направленныя противъ меня, опровергаются многими мѣстами настоящаго моего труда, однакоже не премину современемъ разсмотрѣть ихъ спеціально, если ничто не помѣшаетъ мнѣ.

вержимости для нихъ и этихъ тезисовъ. „Все, что́ излагаетъ г. Гусевъ въ 21 и 22-мъ тезисахъ въ подтвержденіе своего воззрѣнія на исхожденіе Св. Духа отъ *одного* Отца, само собою объясняется, говорятъ оппоненты, ихъ предшествующими замѣчаніями, такъ что они не видятъ-де повода что-либо болѣе прибавить къ сказанному ими“ [1]). Авторы *Отвѣта*, искушенные въ извѣстнаго качества дипломатіи, сдѣлали по понятнымъ причинамъ великій секретъ для меня и для читателей изъ того, какими-же именно предшествующими замѣчаніями своими и что́ именно опровергли они въ 21 и 22-мъ моихъ тезисахъ. Таковыхъ замѣчаній, къ сожалѣнію, я не встрѣчалъ и не знаю, хотя очень любопытствовалъ и любопытствую познакомиться съ ними въ виду великой важности обсуждаемаго предмета.

Возьмите хотябы 21-й тезисъ. Онъ разъясняетъ и доказываетъ совершенно новую, необрѣтающуюся въ прежнихъ тезисахъ, мысль о томъ, что фактъ посыланія Св. Духа въ міръ Сыномъ Божіимъ нисколько не говоритъ о какомъ-либо исхожденіи Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію и отъ Второго Ея Лица, подобно тому, какъ посыланіе Богомъ ветхозавѣтныхъ пророковъ не свидѣтельствовало и не можетъ свидѣтельствовать о происхожденіи ихъ изъ существа самого Бога. Эту новую сторону дѣла и предстояло составителямъ *Отвѣта* обсудить и въ случаѣ моей неправоты доказать послѣднюю на основаніи Св. Писанія и исконнаго церковнаго преданія. Это было тѣмъ обязательнѣе для моихъ оппонентовъ, что и они, подобно всѣмъ филіоквистамъ, въ фактѣ посыланія Св. Духа въ міръ Сыномъ Божіимъ видятъ, конечно, важное доказательство зависимости Перваго изъ Нихъ отъ Второго по самому бытію. Почему-же авторы *Отвѣта* уклонились отъ исполненія и этого прямого своего долга? На этотъ вопросъ можетъ резонный

[1]) Стран. 71 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

отвѣтъ состоять лишь въ слѣдующемъ. Ясно сознавая, что было-бы слишкомъ непозволительнымъ и въ тоже время напраснымъ предпріятіемъ открыто опровергать, въ интересахъ филіоквистическаго воззрѣнія, даже свидѣтельства Свящ. Писанія, приведенныя въ 21-мъ тезисѣ въ доказательство того, что посыланіе Духа Сыномъ въ міръ объясняется вовсе не участіемъ Сына въ изведеніи Духа къ бытію, мои оппоненты и предпочли сдѣлать „глухую“ ссылку на никому неизвѣстныя какія-то предшествующія ихъ замѣчанія, якобы относящіяся и къ вопросу о посольствѣ Духа Сыномъ въ міръ. Если это мое предположеніе неправильно, то да благоволятъ почтенные авторы *Отвѣта* устранить его чрезъ серьезное опроверженіе значащагося въ 21-мъ *моемъ тезисѣ*.

Столь-же дипломатична, а вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма рискованна ссылка составителей *Отвѣта* и на то, будтобы какія-то предшествующія ихъ замѣчанія устраняютъ и мысль 22-го моего тезиса о томъ, что для богословскаго мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ Св. Духа, не дается ни малѣйшей опоры и въ тѣхъ образахъ, къ которымъ прибѣгали нѣкоторые изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви съ цѣлію хотя нѣсколько приблизить къ человѣческому разумѣнію тайну Пресв. Троицы. Положимъ, говоря о 15-мъ моемъ тезисѣ, авторы *Отвѣта* касались вопроса объ этихъ образахъ. Но весь вопросъ — въ томъ, какъ касались? Нарочито забѣжавъ впередъ, чтобы потомъ совсѣмъ обойти невыгодный же для нихъ 22-й тезисъ мой, и какъ будто не зная самого существованія его, оппоненты голословно повторили ту самую ложную мысль, которая опровергнута въ немъ.

Такимъ образомъ выходитъ, что коль скоро авторы *Отвѣта* совершенно голословно высказываютъ какую-нибудь мысль, свойственную только однимъ филіоквистамъ, то этимъ самымъ, по ихъ мнѣнію, само собою, будтобы, ниспровергаются соображенія и аргументы, направленные противъ этой мысли. Самъ

папа, кощунственно возведшій себя на степень непогрѣшимаго рѣшителя вопросовъ вѣры, едвали доходилъ и способенъ дойти до такого чудовищнаго самомнѣнія. Между тѣмъ, за нимъ скрывается у моихъ оппонентовъ не иное что, какъ отсутствіе надлежащихъ аргументовъ для опроверженія значащагося въ тѣхъ или другихъ моихъ тезисахъ.

23) Несомнѣнно, что у сравнительно позднѣйшихъ писателей западной церкви сперва не ясно, а за тѣмъ все опредѣленнѣе и опредѣленнѣе высказывалась филіоквистическая тенденція. Если внимательные и безпристрастные изслѣдователи затрудняются утверждать, что Августинъ дѣйствительно держался филіоквистическаго воззрѣнія, то относительно нѣкоторыхъ позднѣйшихъ богослововъ западной церкви не можетъ быть такого затрудненія. Филіоквистическій ихъ взглядъ былъ, конечно, несомнѣннымъ заблужденіемъ, которому странно было-бы подражать далѣе и далѣе. То обстоятельство, что въ теченіе значительнаго времени на Востокѣ не высказывалось нарочитаго осужденія этому заблужденію, объясняется единственно неизвѣстностью его для современныхъ ему представителей восточной церкви. Когда въ VII вѣкѣ поднялась на Востокѣ тревожная рѣчь о неправильныхъ выраженіяхъ у нѣкоторыхъ представителей западной церкви касательно исхожденія Св. Духа къ бытію, то даже такія лица, какъ св. Максимъ, успокоивали восточную церковь, объясняя эти выраженія въ православномъ смыслѣ (Patrol. curs. compl. t. XCI, col. 136).

24) Напрасно филіоквисты воображаютъ, будто мысль о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа, содѣйствуетъ философскому уразумѣнію тайны Пресв. Троицы. Указанная мысль лишь затемняетъ дѣло. Кантъ справедливо говоритъ, что основнымъ закономъ нашего разума, безъ какового закона не существовало-бы и самаго разума, является тотъ законъ, въ силу котораго мы ищемъ единства причины. Ученіе православной церкви объ исхожденіи Духа къ бытію *только* отъ Отца совпадаетъ и съ требованіями этого закона, тогда какъ филіоквистическое ученіе, впадающее въ кавзальный дуализмъ, разногласитъ и съ нимъ. Сколь всеобще и

принудительно категорическое понятіе о *причинѣ и ея единствѣ*, столь-же всеобще и принудительно категорическое понятіе нашего разума и о *качествѣ* бытія, тѣмъ болѣе, что характеристическими признаками самаго причиннаго отношенія является не единство только, но и различіе. Православное ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ о безусловно-единомъ виновникѣ не только Сына, но и Св. Духа, согласно и съ этими требованіями разума: *совершенно-единая ѵпостасная* причина, по этому ученію, производитъ *совершенно-различными* актами два *совершенно-отличныя* одно отъ другого *ѵпостасныя* бытія. Что же касается филіоквистическаго ученія, то оно противорѣчитъ и въ этомъ отношеніи разуму, колебля *ѵпостасное* различіе между Отцомъ и Сыномъ и превращая Третье Лицо Пресв. Троицы въ загадочный продуктъ какой-то помѣси.

25) Причиною отпаденія римскаго патріархата отъ церковнаго единства было, между прочимъ, и филіоквистическое ученіе. Когда для представителей восточной церкви оно еще не сдѣлалось безспорнымъ фактомъ и когда даже высшіе представители западной церкви не только обнаруживали колебаніе въ исповѣдываніи этого ученія, но нѣкоторые изъ нихъ даже осуждали его прямо или косвенно, тогда представители восточной церкви имѣли съ членами западной церкви общеніе даже въ таинствахъ. Послѣдовавшее-же на западѣ упрямое отстаиваніе Filioque, сопровождавшееся другими прискорбными явленіями, должно было вызвать и вызвало рѣшительный разрывъ между западной и восточной частями единой церкви. Представители восточной церкви, возставая противъ кощунственнаго возведенія филіоквистическаго ученія на степень догмата, не допускали его, конечно, и въ качествѣ богословскаго мнѣнія. Это можно видѣть, напримѣръ, изъ окружнаго посланія патріарха Фотія, которое было отправлено имъ къ восточнымъ патріархамъ послѣ произвольнаго низложенія его властолюбивымъ папою Николаемъ. Въ этомъ посланіи св. Фотій выясняетъ всю „нелѣпость“ и „богохульный“ характеръ филіоквистическаго ученія.

Въ 23-мъ тезисѣ, по словамъ *Отвѣта*, я говорю, будтобы, несправедливо, что внимательные и безпри-

страстные изслѣдователи затрудняются видѣть въ Августинѣ строгаго филіоквиста. Августинъ, увѣряетъ *Отвѣта*, учитъ самымъ опредѣленнымъ образомъ о происхожденіи Св. Духа къ бытію отъ Отца и Сына. Есть-ли это ученіе заблужденіе, это—другой вопросъ, говоритъ *Отвѣта*, относительно какового вопроса можно на хорошихъ и твердыхъ основаніяхъ держаться иного мнѣнія, чѣмъ какого держится г. Гусевъ. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ предоставить, замѣчаютъ оппоненты, филіоквистическое воззрѣніе, какъ *не относящееся* къ *существу* (substanz) *христіанской* вѣры, свободному изслѣдованію ученыхъ. Изложенное-же г. Гусевымъ въ 24-мъ тезисѣ относительно философскаго уразумѣнія тайны Пресв. Троицы непонятно намъ, увѣряютъ авторы *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ. Основной законъ разума по Канту едва-ли можно найти у этого философа въ той формулѣ, какая сообщена ему г. Гусевымъ. Для рѣшенія разсматриваемаго спорнаго вопроса этотъ законъ во всякомъ случаѣ не имѣетъ, по завѣренію моихъ оппонентовъ, никакого значенія. Также мы судимъ, говорятъ они, и о категорическомъ понятіи нашего разума касательно качества бытія, выставляемомъ у г. Гусева. Мы даже не знаемъ, замѣчаютъ авторы *Отвѣта*, что̀ именно г. Гусевъ разумѣетъ подъ нимъ и какое значеніе оно можетъ имѣть для разсматриваемаго вопроса. Если же проф. Гусевъ полагаетъ, что филіоквистическое ученіе колеблетъ ѵпостасное различіе между Отцомъ и Сыномъ и превращаетъ Св. Духа въ загадочный продуктъ какой-то помѣси, то настоящій трудъ представляетъ всякому непредубѣжденному читателю вполнѣ достаточное доказательство большого заблужденія, въ какомъ находится г. Гусевъ съ своими выраженіями. Для отклоненія отъ себя такихъ упрековъ мы должны, говорятъ оппоненты, воздержаться отъ всякаго дальнѣйшаго слова. Имѣя въ виду 25-й мой тезисъ, авторы *Отвѣта* соглашаются съ тѣмъ, что Filioque было одною изъ причинъ раздѣленія обѣихъ половинъ церкви, но за то

утверждаютъ, будто восточныя позднѣйшія вѣроисповѣданія оставили на заднемъ планѣ формулу: „изъ *одного* Отца“, или по крайней мѣрѣ дали ей такое толкованіе, съ которымъ согласны и старокатолики. Такъ, Исповѣданіе іерусалимскаго патріарха Досиѳея [1]) содержитъ слѣдующія слова о Св. Духѣ: „Св. Духъ, исходящій отъ Отца и единосущный Отцу и Сыну“. Что касается Православнаго исповѣданія, то оно хотя и говоритъ объ исхожденіи Св. Духа отъ *одного* Отца, но для объясненія ἐν μόνου (отъ одного) прибавляютъ: „какъ источника и начала божества“. Въ этомъ же значеніи понимаются слова объ Отцѣ, какъ объ единомъ виновникѣ бытія Духа, и въ другихъ мѣстахъ Православнаго Исповѣданія. Съ другой стороны, оно само говоритъ, что принимаетъ вѣроисповѣданіе второго вселенскаго собора объ исхожденіи Духа отъ Отца и что въ Никео-цареградскомъ символѣ изложено все, принадлежащее къ нашей вѣрѣ. Мы, говорятъ о себѣ составители *Отвѣта*, принимаемъ изъясненіе дѣла, выраженное въ Исповѣданіи, ибо и сами проповѣдуемъ объ Отцѣ, какъ единственномъ началѣ и единственномъ источникѣ Божества, и въ *этомъ* смыслѣ признаемъ Отца единственной причиною бытія и Духа Святаго. Но вѣдь этимъ не отрицается и въ Сынѣ причинность въ отношеніи къ Св. Духу, хотя и въ неодинаковомъ смыслѣ съ причинностью Отца въ отношеніи къ Духу-же Святому [2]).

Таковы замѣчанія, сдѣланныя моими оппонентами относительно 23, 24 и 25-го моихъ тезисовъ. Остановлюсь прежде всего на замѣчаніи касательно Августина. Я указывалъ на несомнѣнный фактъ, говоря, что нѣкоторые изслѣдователи не относятъ Августина къ числу филіоквистовъ безусловно. Такъ, напримѣръ, епископъ Сильвестръ, у котораго и старокатолическимъ

---

[1]) Оно вошло въ составъ Посланія восточныхъ патріарховъ.

[2]) Стран. 72—78 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

богословамъ было-бы полезно поучиться безпристрастію и серьезности въ ученыхъ изслѣдованіяхъ, приводитъ изъ твореній Августина въ своемъ капитальномъ сочиненіи: *Опытъ православно-догматическаго богословія* весьма много мѣстъ, которыя совершенно чужды филіоквистической тенденціи и сообщаютъ противное ей освѣщеніе многочисленнымъ мѣстамъ, въ которыхъ, повидимому, ярко выразилась она [1]). Только это и имѣлъ я въ виду въ 23-мъ моемъ тезисѣ, но, конечно, не хотѣлъ сказать этимъ и не сказалъ, будто Августинъ свободенъ отъ всякого упрека за измышленіе того, на чемъ впослѣдствіи утвердилась и изъ чего развивалась на западѣ филіоквистическая доктрина. А что послѣдняя противорѣчитъ самому существу православной вѣры и не можетъ имѣть „хорошихъ и твердыхъ основаній", объ этомъ уже достаточно сказано мною выше и будетъ ниже сказано еще нѣсколько словъ.

Затрудняюсь повѣрить, чтобы моимъ оппонентамъ было непонятно сказанное въ 24-мъ моемъ тезисѣ по вопросу о философскомъ уразумѣніи тайны Пресв. Троицы, но за то ясно вижу, что имъ очень непріятны аргументы спеціально-философскаго характера, высказанные въ этомъ тезисѣ, и что они желали-бы набросить на эти аргументы самую невыгодную тѣнь въ мнѣніи читателей.

Въ самомъ дѣлѣ, нельзя-же допустить, чтобы авторы *Отвѣта* не знали, въ чемъ именно, по мнѣнію Канта, состоитъ основной законъ нашего разума, и чтобы на самомъ дѣлѣ сомнѣвались они въ правильности моей формулировки этого закона. Сочиненіе Канта: *Kritik der reinen Vernunft* общеизвѣстно и доступно всякому знатоку нѣмецкаго языка, а слѣдовательно и моимъ оппонентамъ. Прежде, чѣмъ дѣлать какой-нибудь отзывъ о сказанномъ мною касательно Канта,

---

[1]) Стран. 531—550 во 2 т. *Опыта* (первое изданіе).

они обязаны были прочитать и, конечно, прочитали [1]) значащееся у самого Канта въ его названномъ сейчасъ сочиненіи. А значится у Канта слѣдующее: „законъ разума, по которому мы ищемъ единства, имѣетъ необходимый характеръ, такъ что безъ этого закона не существовало-бы и самого разума“ [2]). Еслибы Кантъ и не говорилъ о стремленіи нашего разума, въ частности, къ исканію единства причины, это стремленіе само собою предполагалось-бы его словами вообще о законѣ нашего разума, нудящемъ искать единства. Между тѣмъ, Кантъ прямо и ясно замѣчаетъ въ томъ-же сочиненіи, что къ различнымъ видамъ единства, котораго ищетъ нашъ разумъ, принадлежитъ и причинность [3]). Значитъ, самая формулировка мысли объ *единствѣ причины—не моя*, а Канта-же.

Составители *Отвѣта*, желая во что бы то ни стало доставить побѣду „Западу надъ Востокомъ“, пошли, однако, еще дальше въ своемъ стремленіи во что бы то ни стало-же набросить невыгодную тѣнь на мои слова. Такъ, они рѣшительно утверждаютъ, будтобы указанный Кантомъ законъ разума не имѣетъ никакого значенія для рѣшенія вопроса о допустимости филіоквистической доктрины. Между тѣмъ, еслибы шла рѣчь даже не о чисто-философскомъ уразумѣніи тайны Пресв. Троицы, о каковомъ уразумѣніи хлопочутъ, какъ уже знаемъ, именно вожди старокатолицизма, то и тогда было-бы странно пренебрегать законами разума, дарованными людямъ самимъ Богомъ. Коль скоро-же вопросъ о филіоквистической доктринѣ обсуждается съ спеціально-философской точки зрѣнія, то для его рѣшенія указанный Кантомъ законъ имѣетъ *первостепенное* значеніе. Такъ думать обязаны болѣе другихъ

---

[1]) Въ противномъ случаѣ они не употребили-бы слова: „едвали“, а прямо сказали-бы, что я передаю то, чего Кантъ, якобы, вовсе не говорилъ....

[2]) Стран. 503 въ *Kritik der reiner Vernunft* (Sieb. Aufl. Leipzig. 1828). [3]) Ibid. Стран. 501.

именно мои оппоненты. Вѣдь сами они утверждаютъ въ адресованномъ мнѣ *Отвѣтѣ*, что вопросъ о филіоквистическомъ воззрѣніи долженъ быть предоставленъ „свободному изслѣдованію ученыхъ“ [1]). Послѣдніе-же не могутъ не задаться вопросомъ, въ какомъ отношеніи стоитъ это воззрѣніе къ закону объ единствѣ причины? Противорѣча этому закону, филіоквистическая доктрина не должна быть принимаема ни однимъ серьезнымъ ученымъ. Противорѣчіе-же ея указанному закону внѣ всякаго сомнѣнія. Филіоквистическое ученіе, при рѣшеніи вопроса о происхожденіи Третьяго Лица Пресв. Троицы прибѣгающее къ двумъ „факторамъ“ или причинамъ, *не смотря на совершенную достаточность и одной*, явно нарушаетъ законъ разума, по которому мы должны сводить къ строгому кавзальному единству или къ единой причинѣ происхожденіе Духа Святаго, само по себѣ вѣдь *нисколько* не требующее дѣйствія нѣсколькихъ причинъ.

Не подлежитъ сомнѣнію и значеніе категорическаго понятія нашего разума о качествѣ бытія для рѣшенія разсматриваемаго вопроса. Что именно разумѣю подъ этимъ понятіемъ, это должно быть хорошо извѣстно авторамъ *Отвѣта*, какъ людямъ философски образованнымъ. Категорія качества бытія требуетъ не только сходства, но и различія между тѣмъ, что производится единой причиною. Еслибы послѣдняя произвела два качественно неразличающіяся одно отъ другого бытія, то они сливались-бы между собою и превращались-бы въ нѣчто единое. Такимъ образомъ, дѣйствительно, не единство только, но и различіе являются характеристическими признаками причиннаго отношенія. Въ примѣненіи къ Единой причинѣ, производящей Второе и Третье Лица Пресв. Троицы, упомянутая категорія качества сама собою требуетъ предполагать не только сходство, но и различіе между Ними. А поелику идетъ рѣчь не о тварныхъ ограниченныхъ лицахъ, а о Бо-

[1]) Стран. 74 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

жескихъ Vпостасяхъ, то при абсолютномъ сходствѣ въ одномъ отношеніи между Ними, и различіе должно быть абсолютнымъ въ другомъ отношеніи между Ними-же. Такъ это и есть по ученію православной церкви.

Сынъ и Духъ безусловно „сходны“ между собою напримѣръ по своей совѣчности, всемогуществу, всевѣдѣнію и т. дал. [1]). Но вмѣстѣ съ таковымъ абсолютнымъ сходствомъ между ними существуетъ и безусловное различіе. Человѣческіе родители производятъ хотя и различающихся между собою дѣтей, но природное различіе между послѣдними не можетъ быть абсолютнымъ ни въ какомъ отношеніи и никогда не бываетъ таковымъ. Между тѣмъ, въ Пресв. Троицѣ различіе между Сыномъ и Духомъ абсолютное, ибо Одинъ *рождается*, а Другой *исходитъ* къ бытію, чего не бываетъ и не можетъ быть въ тварномъ мірѣ. Различаясь Одно отъ Другого абсолютно по способу или образу Своего бытія, Второе и Третье Лица Пресв. Троицы абсолютно-же отличаются отъ производящаго Ихъ Перваго Ея Лица тѣмъ, что лишь это Лицо обладаетъ свой-

---

[1]) До какой степени изворотливо поступаютъ филіоквисты, лишь-бы оправдать свое ученіе въ мнѣніи православныхъ или смутить послѣднихъ, видно и изъ слѣдующаго. По ихъ взгляду отвергать участіе Сына въ изведеніи Св. Духа къ бытію значитъ, будтобы, отрицать равенство Сына Божія съ Богомъ-Отцомъ! Находятся, однако, такія лица изъ православныхъ, которыя увѣряютъ, будто „западному уму“, въ силу особыхъ условій его историческаго развитія, нельзя думать иначе. Вынуждаемся назвать эту мысль или плодомъ полнѣйшаго непониманія дѣла, или „мороченьемъ“ читателей, предпринятымъ ради непохвальныхъ цѣлей. Всякому извѣстно, что „западный умъ“ не отвергаетъ равенства наприм. Духа Святаго съ Сыномъ Божіимъ, хотя и не допускаетъ участія Духа въ произведеніи Сына. Уже отсюда ясно, что и „западный умъ“ *очень хорошо* разумѣетъ *отсутствіе* необходимой *логической* связи между понятіями а) равенства и б) причинности. А если же филіоквисты всетаки утверждаютъ, будтобы недопущеніемъ участія Сына въ изведеніи Духа къ бытію отвергается равенство Сына съ Богомъ-Отцомъ, то—лишь для того, чтобы уловить въ свои сѣти „простоватыхъ“ людей....

ствомъ быть причиною бытія другихъ Лицъ въ Пресв. Троицѣ, а Сынъ и Духъ не могутъ быть какой бы то ни было, хотябы вторичною, причиною бытія одинъ другого. Православное ученіе о Пресв. Троицѣ, вполнѣ удовлетворяя закону разума касательно единства источно-производящей причины, удовлетворяетъ, такимъ образомъ, и закону разума касательно качества производимаго единой причиною бытія. Только православное ученіе можетъ удовлетворительно отвѣтить и на вопросъ разума о томъ, почему Божескихъ Лицъ только три, а не болѣе и не менѣе. Еслибы абсолютно-единая ѵпостасная причина произвела единое личное бытіе, въ такомъ случаѣ въ дѣйствіи этой причины не оказалось-бы разнообразія, требуемаго разумомъ въ причинныхъ отношеніяхъ. А коль скоро эта причина произвела-бы не два только ѵпостасныя бытія, абсолютно различающіяся между собою, а больше, въ такомъ случаѣ, напримѣръ, третье, четвертое и проч. ѵпостасныя бытія были-бы совершенно ненужнымъ повтореніемъ уже существующихъ абсолютныхъ различій въ дѣйствіи единой абсолютной причины и даже служили-бы ихъ ограниченіемъ.

Филіоквистическое-же ученіе находится въ совершенно противоположномъ отношеніи и къ закону разума о качествѣ производимаго причиною бытія. Это ученіе сглаживаетъ абсолютныя различія между Божескими Ѵпостасями. Тутъ Отецъ является не безусловнымъ, а относительнымъ виновникомъ бытія Св. Духа. Сынъ Божій мыслится не только произведеннымъ, но и производящимъ, тогда какъ Св. Духъ почему-то лишенъ свойства быть какой-либо причиною. Кромѣ того, поелику Духъ есть произведеніе не только Изводящаго, но и Раждаемаго, то Онъ дѣйствительно является у филіоквистовъ продуктомъ какой-то помѣси. Составители *Отвѣта* завѣряютъ, будтобы ими гдѣ-то и когда-то отклонены эти естественные упреки, предъявляемые филіоквистическому воззрѣнію. Въ *Отвѣтѣ*, однако, не находитъ читатель ни малѣйшаго слѣда

этого „отклоненія“ законныхъ упрековъ, а я даже ни у кого изъ филіоквистовъ не читалъ разъясненія, какимъ образомъ примиряется филіоквистическая доктрина съ упомянутыми законами разума и какъ именно сохраняются ею безусловное единство причины и должное различіе между лицами въ Пресв. Троицѣ. Мало того: имѣю основаніе утверждать, что филіоквисты и не въ состояніи дать резоннаго отвѣта на эти вопросы. Авторы предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* очень хорошо понимаютъ это и потому находятъ лучшимъ воздержаться отъ всякаго слова для изъясненія неразъяснимыхъ вопросовъ, о которыхъ только что упомянуто.

Нѣтъ ничего справедливаго въ словахъ моихъ оппонентовъ и о томъ, будтобы „позднѣйшія восточныя вѣроисповѣданія“ оставили на заднемъ планѣ формулу: „отъ *одного* Отца“ или по крайней мѣрѣ дали ей благопріятное филіоквистамъ толкованіе. Правда, въ Посланіи восточныхъ патріарховъ находятся только слова: „Св. Духъ исходитъ отъ Отца“, но вѣдь это вовсе не значитъ, будто составители Посланія не соединяли съ этими словами мысли объ Отцѣ, какъ о безусловно-единомъ виновникѣ Св. Духа. Во-первыхъ, лишь составителямъ *Отвѣта* свойственно видѣть въ изреченіи о Духѣ: *исходитъ отъ Отца* не болѣе, какъ наборъ словъ, не заключающій въ себѣ строго опредѣленной мысли и потому допускающій совмѣстное существованіе діаметрально-противоположныхъ мнѣній объ изведеніи Св. Духа къ бытію: а) и однимъ Отцомъ, б) и Отцомъ при участіи Сына. Во-вторыхъ, не нужно забывать, что Посланіе предназначалось англиканамъ, исповѣдующимъ исхожденіе Духа отъ Отца и Сына. Посланіе, указывая на исхожденіе Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію отъ Отца, тѣмъ самымъ осуждало филіоквистическое ученіе вообще. Что касается Православнаго исповѣданія, то авторы *Отвѣта* напрасно пытаются и его склонить на свою сторону. Оно учитъ самымъ яснымъ и опредѣленнымъ образомъ объ Отцѣ, какъ о безусловно-единомъ винов-

никѣ бытія и Духа Святаго, признавая Первое Лицо Пресв. Троицы не начальной только или источной причиною бытія Третьяго Ея Лица, но въ полномъ смыслѣ слова единственной причиною, устраняющей всякое соучастіе какой-нибудь другой причины. Если въ отвѣтѣ Православнаго исповѣданія на 71-й вопросъ прибавлены къ словамъ: „отъ одного Отца“ слова: „какъ источника и начала Божества“, то сдѣлано это именно для того, чтобы еще болѣе устранить мысль объ участіи Сына въ изведеніи Духа къ бытію, а не для чего-нибудь другого. Вѣдь слова объ Отцѣ, какъ о началѣ и источникѣ Божества, относятся не къ Духу только, но и къ Сыну Божію. Показывая, что въ рожденіи Сына не допустимо чье-либо участіе, эти слова, какъ *одинаково* приложенныя и къ Св. Духу, тѣмъ самымъ говорятъ о недопустимости чьего-либо участія и въ изведеніи Духа къ бытію Богомъ Отцомъ. Вотъ почему въ отвѣтѣ *Исповѣданія* на 71-й же вопросъ и замѣчается: „Духъ Святый отъ *одного* Отца, какъ *отъ причины*, исходитъ, а чрезъ Сына въ міръ посылается“. Вотъ почему въ отвѣтѣ того-же *Исповѣданія* на 70-й вопросъ прямо-же указывается, что „и Сынъ и Духъ *непосредственно и равно* вмѣстѣ имѣютъ начало [1]) отъ Отца“. Всѣмъ этимъ Православное исповѣданіе съ совершенной ясностью и опредѣленностью отклоняетъ, какъ ложную, мысль о какомъ бы то ни было участіи Сына въ изведеніи Св. Духа къ бытію. Такимъ образомъ, между ученіемъ нашихъ символическихъ книгъ объ исхожденіи Св. Духа и старокатолическимъ ученіемъ о томъ-же существуетъ *непримиримое* разногласіе. Сближеніе старокатолицизма съ православіемъ возможно съ этой стороны *только* подъ условіемъ *совершеннаго* отреченія старокатоликовъ отъ признанія Сына Божія *какимъ бы то ни было* участникомъ въ изведеніи Св. Духа къ бытію.

---

[1]) Слово: *начало* здѣсь употреблено вмѣсто слова: *происхожденіе*....

Этимъ заканчиваемъ изложеніе и разборъ возраженій, сдѣланныхъ въ *Отвѣтѣ* противъ 25-ти моихъ тезисовъ, наибольшая часть коихъ относится къ вопросу о Filioque. Всѣ эти тезисы имѣю, кажется, неоспоримое право считать оставшимися въ полной своей неприкосновенности и силѣ, не смотря на всѣ старанія оппонентовъ опровергнуть ихъ. Теперь остается мнѣ разсмотрѣть, какъ-же отнеслись составители предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* къ моимъ тезисамъ, трактующимъ о пресуществленіи.

IV.

Когда адресованный мнѣ *Отвѣтъ* начался печатаніемъ на страницахъ *Revue internationale de theologie*, не только я, но, какъ мнѣ извѣстно, и многіе читатели этого журнала ожидали, что, послѣ изложенія и разсмотрѣнія тезисовъ, относящихся къ вопросу о Filioque, будутъ изложены и обсуждены въ *Отвѣтѣ* тезисы, касающіеся вопроса и о пресуществленіи. Это ожиданіе было естественнымъ и вполнѣ справедливымъ. Я немало потрудился надъ составленіемъ тезисовъ, во-первыхъ, въ той надеждѣ, что вожди старокатолицизма серьезно, съ должной любовью къ истинѣ, вполнѣ безпристрастно отнесутся къ моимъ тезисамъ, напечатавъ и объективно обсудивъ ихъ съ цѣлію устраненія разногласій между православной церковью и старокатолицизмомъ въ этомъ величайшей важности вопросѣ. Во-вторыхъ, я полагалъ, что мои тезисы, относящіеся къ ученію объ евхаристіи, бывъ преданы чрезъ *Revue* широкой гласности даже среди протестантовъ и англиканъ, прочитаются на нѣмецкомъ языкѣ не только старокатоликами, но и этими послѣдними, покажутъ всѣмъ, интересующимся знать, почему православная церковь твердо держалась и держится ученія о пресуществленіи, и, быть можетъ, склонятъ истинолюбивыхъ людей, къ ихъ собственному духовному благу, на сторону этого ученія или по меньшей мѣрѣ разсѣютъ существующія

на Западѣ странныя предубѣжденія противъ него. Тѣ, кто безкорыстно-же и немало потрудился надъ переводомъ всѣхъ 55 моихъ тезисовъ на нѣмецкій языкъ и надъ редактированіемъ этого перевода, имѣли въ виду, конечно, ту-же надежду и ту-же цѣль, которыя предносились и мнѣ. Авторы *Отвѣта* сами свидѣтельствуютъ, что приславшій имъ мои тезисы въ переводѣ на нѣмецкій языкъ даже *просилъ* ихъ о напечатаніи и разсмотрѣніи всѣхъ, конечно, тезисовъ, а не нѣкоторыхъ только изъ нихъ [1]). Въ исполненіи этой просьбы составители *Отвѣта* видѣли, по ихъ собственнымъ словамъ, открывшуюся для нихъ возможность „оказать свое содѣйствіе великому богоугодному дѣлу окончательнаго единенія христіанскихъ церквей“ [2]). Имѣя все это въ виду, я находилъ-бы оскорбительнымъ для чести и нравственнаго достоинства старокатоликовъ предположить хоть на одно мгновеніе, что мои тезисы по вопросу о пресуществленіи не будутъ опубликованы ими и разсмотрѣны, а потому ни разу не допустилъ и мысли объ этомъ. Между тѣмъ, вмѣстѣ со многими другими жестоко обманулся я въ своихъ, полагаю, благороднѣйшихъ ожиданіяхъ и надеждахъ. Въ предназначенномъ мнѣ *Отвѣтѣ* не напечатанъ и не разсмотрѣнъ *ни одинъ* изъ моихъ тезисовъ, относящихся къ вопросу о пресуществленіи. Интересы Христовой истины и духовнаго объединенія всѣхъ христіанъ *обязываютъ* меня назвать такой поступокъ анонимныхъ авторовъ *Отвѣта* въ высшей степени *недоброкачественнымъ*, заслуживающимъ *самаго суроваго* порицанія со стороны всѣхъ нелицемѣрныхъ друзей истины и нефальшивыхъ радѣтелей единенія между христіанами разныхъ наличныхъ исповѣданій.

У составителей *Отвѣта* не могло быть и, конечно, не было *никакого* уважительнаго и разумнаго основанія къ тому, чтобы *скрыть* отъ читателей мои тезисы по

---

[1]) Стран. 23 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid.

вопросу о пресуществленіи и *не* высказать о нихъ *соотвѣтственнаго* ихъ содержанію сужденія. Здѣсь допустима только одна причина, дѣйствительно могшая побудить авторовъ *Отвѣта* къ такому предосудительному поступку. Тезисы, должно быть, показались имъ вполнѣ разрушающими ихъ превратное понятіе о таинствѣ евхаристіи, которое, однако, имъ хочется пропагандировать ради ихъ партійныхъ цѣлей и отказаться отъ котораго находятъ они неразсчетливымъ. Не надѣясь-же на твердость аргументовъ, которые они могли-бы противопоставить моимъ тезисамъ въ защиту своего понятія объ евхаристіи, мои оппоненты, нужно полагать, и порѣшили даже вовсе не печатать моихъ тезисовъ касательно пресуществленія. Само собою разумѣется, составители [1]) *Отвѣта* не указали этой единственно допустимой причины ихъ неблаговиднаго поступка и постарались замаскировать ее передъ читателями оговорками, конечно, самаго подозрительнаго свойства. Въ *Отвѣтѣ* говорится, что онъ первоначально предполагалъ сообщить читателямъ *Revue* мои тезисы относительно пресуществленія и разсмотрѣть каждый изъ нихъ въ отдѣльности, но „послѣ неоднократнаго зрѣлаго обсужденія счелъ должнымъ отказаться отъ этого по разнымъ причинамъ“ [2]). Прочитавъ эти слова, читатель естественно ожидаетъ, что *Отвѣтъ* укажетъ хотя важнѣйшую изъ этихъ причинъ. Но поелику резонныхъ причинъ не могло быть, то *Отвѣтъ* и не указалъ ни одной изъ нихъ. А чтобы всетаки какъ-нибудь оправдать въ мнѣніи читателей свой странный поступокъ, *Отвѣтъ* прибѣгнулъ къ слѣдующему по истинѣ іезуитскому средству, разсчитывая, что читатели, будучи совершенно незнакомы съ моими тезисами, примутъ вопіющую неправду за несомнѣнную правду.

---

[1]) Независимо отъ свидѣтельства о. протопресвитера І. Л. Янышева въ *Отвѣтѣ* есть немало данныхъ, чтобы думать, что онъ не единоличный, а коллективный....

[2]) Стран. 78 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

„Г. профессору Гусеву и его единомышленникамъ, говоритъ *Отвѣтъ*, достаточно напомнить о заявленіяхъ, которыми Роттердамская старокатолическая коммиссія отвѣтила на мнѣніе С.-Петербургской коммиссіи отъ 11—23 августа 1897 года“ [1]). Эти слова прямо разсчитаны на то, чтобы *ввести* читателей *Revue* въ *заблужденіе* относительно *моихъ* тезисовъ и тѣмъ нѣсколько оправдать игнорированіе послѣднихъ въ *Отвѣтѣ* мнѣ. Дѣйствительно, читатели легко могли подумать, будто для показанія ошибочности сказаннаго въ моихъ тезисахъ достаточно привести слова Роттердамской коммиссіи, предназначенныя С.-Петербургской коммиссіи. Между тѣмъ, тезисы не только имѣли въ въ виду сказанное первою изъ нихъ, но и раскрываютъ неправильность ея сужденій по вопросу объ евхаристіи. Значитъ, адресованный мнѣ *Отвѣтъ* еще *болѣе обязывался* напечатать и обсудить мои тезисы, а отнюдь не замалчивать ихъ.

Прежде, чѣмъ воспроизвести здѣсь высказанное Роттердамской коммиссіею по адресу нашей Синодальной коммиссіи и пропечатанное въ предназначенномъ для меня *Отвѣтѣ*, изложу, въ интересахъ дѣла, всѣ мои тезисы, относящіеся къ вопросу объ евхаристіи и совершенно замолчанные моими оппонентами. Вотъ эти тезисы.

26) Безусловно правы тѣ, которые признаютъ догматическимъ, твердо обоснованнымъ на Свящ. Писаніи и на преданіи древней церкви, ученіе о томъ, что преподаваемыя въ таинствѣ евхаристіи тѣло и кровь Христовы хотя и кажутся для нашихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, но суть истинно, дѣйствительно и субстанціально тѣло и кровь Христовы (Revue internationale de théologie, № 17, стр. 3). Этимъ ученіемъ самъ собою предъуказывается и тотъ единственно допустимый способъ, посредствомъ котораго Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи и тѣлесно или „матеріально“, а вкушающіе

[1]) Ibid.

тѣла и крови Его могутъ содѣлываться стѣлесными и скровными Ему [1]) и участвовать въ Его страданіяхъ и крестной смерти, чрезъ то получая великія блага не для душъ только своихъ, но и для тѣлъ. Указанное ученіе, *будучи взято съ неизбѣжно связанными съ нимъ истинами*, представляется соотвѣтствующимъ ученію православной церкви объ евхаристіи, дѣйствительно является выраженіемъ ученія Свящ. Писанія и преданія древней церкви объ этомъ таинствѣ и вполнѣ удобопріемлемо для искренно жаждущихъ единенія съ истинной церковію Христовой.

27) Все, сказанное въ Свящ. Писаніи о таинствѣ евхаристіи, сводится къ слѣдующему. Освященные хлѣбъ и вино (по субстанціи своей) суть тѣло и кровь Спасителя независимо отъ вкушенія или невкушенія ихъ вѣрующими. Послѣдніе пріемлютъ подъ видами хлѣба и вина не воображаемыя, но дѣйствительныя (по субстанціи своей) тѣло и кровь Христа, присутствующаго въ евхаристіи не духовно только, но и тѣлесно или „матеріально“, а чрезъ то самое вступаютъ не только въ духовное, но и въ тѣлесное единеніе съ Нимъ, становятся участниками въ Его страданіяхъ и крестной жертвѣ, освящаются духовно и тѣлесно и воспринимаютъ въ себя жизнетворное начало и залогъ будущаго славнаго воскресенія своего.

28) Въ Свящ. Писаніи нѣтъ ни одного мѣста, которое, бывъ взято въ связи съ контекстомъ, хоть сколько-нибудь благопріятствовало-бы мнѣнію, допускающему только духовное присутствіе Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи и исключающему тѣлесное (или „матеріальное“) присутствіе Его въ немъ. Относить слова Христа: *Духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало* (Іоан. 6, 63) къ евхаристическимъ тѣлу и крови Его значитъ насильственно навязывать *всей* Его рѣчи объ евхаристіи немыслимое въ ней грубѣйшее самопротиворѣчіе (Іоан. 6, 53—57). Эти слова, по совершенно-правильному объясненію Іоанна Златоустаго (In Joan. hom. 47, 2),

---

[1]) У св. Кирилла Іерусалимскаго: *σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ*. Это выраженіе встрѣчается также у Исидора Пелусіота, у Кирилла Александрійскаго и друг.

вовсе не заключаютъ въ себѣ отрицанія вкушенія вѣрующими тѣла и крови Христа въ таинствѣ евхаристіи. Въ приведенныхъ словахъ содержится предостереженіе отъ свойственнаго іудеямъ „плотского“ образа мыслей и отъ соединенныхъ съ нимъ невѣрія и грубо-чувственнаго представленія о тѣлѣ и крови Христа. Не признавая никакого, наряду съ духовнымъ, тѣлеснаго (или „матеріальнаго“) присутствія Спасителя въ евхаристіи, христіане могли-бы, лишь грубо противорѣча себѣ самимъ, говорить о какомъ-либо своемъ дѣйствительномъ участіи въ тѣлѣ и крови Христа, въ Его тѣлесныхъ страданіяхъ и въ принесенной Имъ жертвѣ.

29) Изъ того, что Спаситель, на Тайной вечери подавая ученикамъ чашу съ виномъ, сказалъ: *отнынѣ не буду пить отъ плода виноградная до того дня, когда буду пить съ вами новое вино въ царствіи Отца Моего* (Матѳ. 26, 29), вовсе не слѣдуетъ, будто ученики Его пили только обыкновенное вино и ѣли обыкновенный хлѣбъ, хотя и благословенные, но не пресуществленные въ тѣло и кровь Его. Чаша, которую имѣютъ въ виду противники пресуществленія, была не евхаристической чашею, а чашей ветхозавѣтнаго обряда (Лук. 22, 15—20), изъ которой іудеи испивали обыкновеннаго вина во время вкушенія пасхальнаго агнца, опрѣсноковъ и горькихъ травъ. Да и въ высшей степени странно было-бы думать, будто Господь Іисусъ Христосъ произвольно или ошибочно назвалъ непресуществленные Имъ хлѣбъ и вино Своимъ тѣломъ и Своей кровью.

30) Какъ должно понимать вообще слова Свящ. Писанія объ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ, это авторитетно и ясно указано отцами и учителями церкви на вселенскихъ соборахъ. Такъ, напримѣръ, въ Посланіи Кирилла Александрійскаго къ Несторію, одобренномъ отцами третьяго вселенскаго собора, сказано объ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ, вкушаемыхъ вѣрующими, что хлѣбъ есть *по истинѣ* тѣло Того, Кто ради насъ содѣлался Сыномъ человѣческимъ, и что вино есть *по истинѣ* животворящая и собственная Его кровь (ap. Binium Concil. Ephes p. 121). Этимъ третій вселенскій соборъ прямо не дозволяетъ допускать слѣдующихъ и подобныхъ имъ мнѣній, будто освященные хлѣбъ и вино остаются по

субстанціи своей хлѣбомъ-же и виномъ, будто съ ними лишь какъ-либо соединяется прославленное тѣло Христа, или будто Онъ присутствуетъ въ евхаристіи только духовно или динамически—Божественной Своей силою и будто лишь вѣра христіанина усматриваетъ сверхъ хлѣба и вина, или подъ ними и въ нихъ, нѣчто Богочеловѣческое.

31) Хотя въ Свящ. Писаніи прямо и не говорится о пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа, какъ *прямо* не говорится-же, напримѣръ, о *вездѣсущіи* Бога, объ *единосущіи* Сына Божія съ Отцомъ и о многомъ тому подобномъ, однакоже въ Свящ. Писаніи дано твердое основаніе для ученія о пресуществленіи. Въ евхаристіи хлѣбъ и вино остаются для нашихъ чувствъ хлѣбомъ-же и виномъ, каковыми были они и для учениковъ Христа. Между тѣмъ, Онъ неоднократно и вполнѣ ясно называетъ *ихъ* тѣломъ и кровью Своими. А это неопровержимо свидѣтельствуетъ какъ о томъ, что хлѣбъ и вино собственно по субстанціи своей суть тѣло и кровь Спасителя, такъ и о томъ, что съ хлѣбомъ и виномъ произошла *субстанціальная* перемѣна, т. е. что они пресуществились. Пресуществленіе есть единственно-допустимый способъ, посредствомъ котораго, при невездѣсущіи даже прославленнаго тѣла Христова (Лук. 24, 51; Дѣян. 1, 9—11; 1 Петр. 3, 22), хлѣбъ и вино въ евхаристіи могутъ содѣлаться по субстанціи своей истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Спасителя. Мысль о пресуществленіи заключается, съ одной стороны, въ евангельскомъ повѣствованіи о благословеніи хлѣба и вина Іисусомъ Христомъ, а, съ другой, въ Его словахъ, сказанныхъ вслѣдъ за благословеніемъ, что хлѣбъ—уже тѣло Его, а вино—уже кровь Его.

32) Чинопослѣдованія древнихъ литургій, начиная съ литургіи въ Постановленіяхъ апостольскихъ, свидѣтельствуютъ объ исконной вѣрѣ церкви въ то, что Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ евхаристіи и тѣлесно (или „матеріально“) чрезъ *преложеніе-пресуществленіе* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Его. Послѣ освященія хлѣба и вина какъ совершавшіе таинство, такъ и міряне, принимая св. дары, торжественно исповѣдывали, что хлѣбъ есть *истинное* тѣло Христа, а вино—*истинная* кровь Его, не смотря на внѣшнюю не-

измѣнность хлѣба и вина. При совершеніи-же освященія св. даровъ священнодѣйствующій, по чину древнихъ литургій, молился не о томъ, чтобы Христосъ божествомъ-ли Своимъ или обоими естествами Своими соединился съ хлѣбомъ и виномъ, а о томъ, чтобы Св. Духъ нисшелъ на хлѣбъ и вино и чрезъ чудесное Свое воздѣйствіе содѣлалъ именно *ихъ самихъ* дѣйствительнымъ тѣломъ и дѣйствительной кровію Христа. Какъ при вочеловѣченіи Бога-Слова была образована для Него чудеснымъ дѣйствіемъ Духа Святаго плоть отъ Богородицы, такъ и въ таинствѣ евхаристіи Духъ Святый чудеснымъ образомъ уготовляетъ Богу-Слову уже изъ хлѣба и вина истинное тѣло и истинную кровь чрезъ преложеніе-пресуществленіе (De fide orthod. lib. IV. cap. XIII). Въ древнихъ литургіяхъ вообще ясно выражается вѣра въ преложеніе-пресуществленіе св. даровъ.

33) Правда, что на литургическомъ языкѣ слово: *пресуществленіе* отсутствуетъ и что рѣшительно преобладающимъ терминомъ является слово: *преложеніе*. Но это слово, какъ и нѣкоторыя другія слова, отчасти употреблявшіяся въ древнихъ литургіяхъ, будучи разсматриваемо въ связи со всѣмъ содержаніемъ литургическихъ молитвъ и исповѣданій, имѣетъ тоже самое значеніе, какое свойственно слову: *пресуществленіе*. Рюккертъ, лютеранскій богословъ, совершенно справедливо замѣчаетъ, что признающій освященные хлѣбъ и вино тѣломъ и кровью Спасителя вынуждается законами человѣческаго мышленія признавать совершившуюся *субстанціальную* перемѣну съ хлѣбомъ и виномъ, а потому употребляетъ и слово: *преложеніе* въ смыслѣ *пресуществленія* (Das Abendmahl, —sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, s. 392—393).

34) Но коль скоро въ древнихъ литургіяхъ заключается ученіе о преложеніи-пресуществленіи, то трудно ожидать, чтобы древніе отцы и учители церкви разногласили съ этимъ ученіемъ. Тотъ фактъ, что у нѣкоторыхъ изъ древнихъ церковныхъ писателей, какъ, напримѣръ, у Оригена, Тертулліана, Климента Александрійскаго, можно находить слѣды символическаго или аллегорическаго пониманія евхаристіи, долженъ говорить и говоритъ только объ уклоненіи ихъ отъ общецерковнаго воззрѣнія. Еще Викентій Лиринскій сдѣлалъ за-

мѣчаніе объ Оригенѣ, что онъ не уважалъ церковныхъ преданій и учительства древнихъ отцовъ (Commonit. cap. 17), а касательно Тертулліана сказалъ, что онъ былъ не слишкомъ твердъ во всеобщей древне-церковной вѣрѣ (ibid. cap. 18). Впрочемъ, нѣкоторые даже изъ протестантскихъ богослововъ, какъ, напримѣръ, Шенкель, признаютъ, что и упомянутые церковные писатели измѣняли въ весьма существенномъ своему символическому или аллегорическому пониманію евхаристіи, невольно подчиняясь господствовавшему воззрѣнію на нее (Die christl. Dogmatik. Zw. B. s. 1130 и 1131).

35) При характеристикѣ ученія древней церкви о таинствѣ евхаристіи *не долженъ* браться во вниманіе какой бы то ни было символизмъ или аллегоризмъ въ воззрѣніяхъ *нѣкоторыхъ* отдѣльныхъ, хотябы и авторитетныхъ, лицъ [1]) на это таинство, ибо онъ уже осужденъ, между прочимъ, на седьмомъ вселенскомъ соборѣ въ слѣдующихъ словахъ: „Никогда никто изъ трубъ Духа, т. е. святыхъ апостоловъ и преславныхъ отцовъ нашихъ, не называлъ безкровной нашей жертвы образомъ плоти Христовой, потому что они не получили отъ Господа заповѣди говорить такъ и возвѣщать, но слышали, что Онъ въ Евангеліи Своемъ говоритъ: *если не будете пъсть плоти Сына человѣческаго и пить кровь Его, не внидете въ царствіе небесное; ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я—въ немъ* (Іоан. 6, 53, 56); *пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Матѳ. 26, 26—28), а не сказалъ: пріимите, ядите: сіе есть образъ тѣла Моего“ (Binii Concil. t. V, p. 757).

36) Несомнѣнно, что нѣкоторые и изъ отцовъ и учителей церкви, разсуждая о таинствѣ евхаристіи, иногда употребляютъ по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину слова: *ἀντίτυπον, τύπος, σύμβολον, imago, figura* и т. под., но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, будто они понимали евхаристическія тѣло и кровь въ символическомъ или аллегорическомъ смыслѣ. Какая идея соединялась у древнихъ отцовъ и учи-

---

[1]) Извѣстно, что даже отцы и учители церкви въ отдѣльности могли ошибаться и дѣйствительно иногда ошибались въ нѣкоторыхъ частныхъ воззрѣніяхъ своихъ.

телей церкви съ упомянутыми словами, это уже объяснено Іоанномъ Дамаскинымъ, а онъ — вполнѣ компетентный судья въ этомъ дѣлѣ. „Если, говоритъ онъ, нѣкоторые и называли хлѣбъ и вино образами (*ἀντίτυπα*) тѣла и крови Господа, подобно тому, какъ говорилъ богоносный Василій, то сказали о хлѣбѣ и винѣ не послѣ ихъ освященія, но прежде освященія, назвавъ такъ самое приношеніе“ (De fide orth. lib. IV. cap. XIII). По авторитетному свидѣтельству того-же отца и учителя церкви нѣкоторые представители ея или писатели употребляли тѣ же самыя слова и въ другомъ смыслѣ. „Образами *будущихъ* хлѣбъ и вино называются, говоритъ онъ, не потому, что они не суть по истинѣ тѣло и кровь Христа, но потому, что теперь, конечно, чрезъ нихъ мы дѣлаемся участниками божества Христова, а тогда — духовнымъ образомъ, чрезъ одно только лицезрѣніе“ (ibid.). Во всѣхъ-же прочихъ случаяхъ древніе отцы и учители церкви выражали упомянутыми словами то же самое, что́ мы выражаемъ слѣдующими словами: „подъ *видами* хлѣба и вина вѣрующіе причащаются тѣла и крови Богочеловѣка“.

37) Древніе отцы и учители церкви вовсе не учили объ евхаристіи, только какъ о духовной пищѣ, таинственно подаваемой намъ свыше. Изъ того, что нѣкоторые изъ нихъ называютъ освященные хлѣбъ и вино духовной пищею, никакъ не слѣдуетъ, будто они не признавали и тѣлеснаго (или „матеріальнаго“) присутствія Христа въ евхаристіи и не считали ея тѣлесною пищею своего рода. Въ какомъ смыслѣ нѣкоторые отцы и учители церкви называютъ евхаристію духовной пищею, это видно изъ словъ, напримѣръ, Іоанна Дамаскина. „Плоть Господня, говоритъ онъ, есть животворящій духъ, потому что она зачата отъ Животворящаго Духа, ибо рожденное отъ духа духъ есть. Говорю-же это, *не уничтожая естества тѣла* (*σώματος φύσιν*), но желая показать животворность его и божественность“ (De fide orth. lib. IV. cap. XIII). Именно въ этомъ-же смыслѣ называли и другіе древніе отцы и учители церкви евхаристію таинственной духовной пищею. Они, однако, не только далеки были отъ того, чтобы не признавать и *тѣлеснаго* объединенія нашего со Христомъ чрезъ вкушеніе нами Его тѣла и крови въ таинствѣ евхаристіи, но

прямо и настойчиво учили, что посредствомъ евхаристіи мы становимся по своей плоти собственнымъ тѣломъ Христа, такъ какъ Его тѣло и кровь переходятъ въ составъ нашей плоти, въ нашу тѣлесную субстанцію (ibid.).

38) Древніе отцы и учители церкви даже обстоятельно разъясняли и доказывали, почему надлежитъ Христу присутствовать въ таинствѣ евхаристіи и тѣломъ Своимъ и почему наше общеніе съ Нимъ непремѣнно должно быть не духовнымъ только, но и тѣлеснымъ. Такъ какъ грѣхъ дѣлаетъ и наше тѣло соучастникомъ души въ разныхъ мерзостяхъ, оскверняетъ его и вноситъ въ него разрушительную или смертоносную стихію, то намъ не по духу только, но и по тѣлу нужно войти въ тѣснѣйшее единеніе съ тѣлесной природою нашего Спасителя и Господа, отличающейся идеальной чистотою и окончательно восторжествовавшей надъ смертью. Эту мысль высказываетъ, напримѣръ, Григорій Нисскій въ сочиненіи: *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* (P. curs. compl. t. XLV. col. 94).

39) Смотря такъ на дѣло, древніе отцы и учители церкви, поскольку касались вопроса объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, единогласно признавали въ ней преложеніе-пресуществленіе хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Его. Мысль о преложеніи - пресуществленіи высказывается общимъ содержаніемъ ихъ рѣчей объ этомъ таинствѣ, хотя и выражается въ различной формѣ у разныхъ отцовъ и учителей церкви. Сравнительно болѣе внимательные и безпристрастные даже изъ протестантскихъ богослововъ не отвергаютъ того, что мысль о преложеніи-пресуществленіи такъ или иначе высказывается въ твореніяхъ самыхъ раннихъ церковныхъ писателей и съ теченіемъ времени пріобрѣтаетъ все бо́льшую и бо́льшую ясность и точность даже въ самомъ выраженіи своемъ. Такъ, напримѣръ, Рюккертъ говоритъ, что древняя церковь рѣшительно признавала буквальное значеніе за словами Христа объ евхаристическихъ тѣлѣ и крови Его, а вмѣстѣ съ этимъ въ древней церкви рано-же стала высказываться и мысль о преложеніи - пресуществленіи, чѣмъ дальше, тѣмъ больше уясняясь и раскрываясь, пока окончательно не опредѣлилась и не облеклась въ сравнительно-

совершенную форму (Das Abendmahl. s. 393). Какъ ни усиливается Рюккертъ отыскать между древними церковными писателями представителей не только символизма, но и какого-то особаго дуализма, всетаки онъ относитъ къ „метаволикамъ“ [1]) на Востокѣ Іустина, Григорія Нисскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Златоустаго, Ѳеодорита, Анастасія Синаита и Іоанна Дамаскина, а на Западѣ Кипріана, Оптата, Иларія, Амвросія, Гавденція, Льва I, Кесарія Арелатскаго, Григорія Великаго и Исидора Севильскаго (ibid. s. 393—441 и 450—494). Шенкель признаетъ, что уже въ посланіяхъ Игнатія Богоносца существо (Wesen) евхаристіи поставляется въ *субстанціальномъ* (substantieller) вкушеніи плоти Христа, что въ древней церкви учили не о соединеніи прославленнаго тѣла Христова съ хлѣбомъ и виномъ въ евхаристіи, а о преложеніи-пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя, что такое воззрѣніе на евхаристію замѣчается уже у Іустина мученика, что мысль о преложеніи-пресуществленіи, господствовавшая въ древней церкви надъ всякимъ другимъ представленіемъ объ евхаристіи, сравнительно съ бо́льшей ясностью и точностью раскрыта изъ восточныхъ отцовъ у Григорія Нисскаго, а въ твореніяхъ Іоанна Дамаскина нашла еще совершеннѣйшее обоснованіе и выраженіе, рѣшительно вытѣснивши собою всякое символическое или аллегорическое ученіе объ евхаристіи (Die christl. Dogmatik, s. 1130—1131 и 1134). Хагенбахъ, обозрѣвая ученіе отцовъ и учителей церкви въ періодъ времени съ 254 по 730 годъ, не рѣшается признать Григорія Нисскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Кирилла Александрійскаго, Ефрема Сирина, Іоанна Златоустаго, Иларія, Амвросія Медіоланскаго чуждыми мысли о преложеніи-пресуществленіи св. даровъ въ евхаристіи (Dogmengeschichte. Sechste Aufl. s. 274).

40) Въ виду всего этого представляется неожиданнымъ и страннымъ, когда нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ, не причисляющихъ себя къ протестантамъ, утверждаютъ, будто, напримѣръ, Аѳанасій Александрійскій, Кириллъ Іеру-

[1]) Этимъ названіемъ Рюккертъ обозначаетъ признающихъ преложеніе-пресуществленіе въ евхаристіи.

салимскій, Григорій Нисскій, Амвросій Медіоланскій, Августинъ и Іоаннъ Дамаскинъ не держались ученія о преложеніи-пресуществленіи, а папа Геласій I-й, Іоаннъ Златоустый, Кириллъ Александрійскій и Θеодоритъ Кирскій, якобы, прямо учили о соединеніи въ евхаристіи прославленнаго тѣла Христа съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ. Свидѣтельство Рюккерта и другихъ протестантскихъ богослововъ касательно ученія большинства упомянутыхъ представителей древней церкви о преложеніи-пресуществленіи несоизмѣримо ближе къ истинѣ, чѣмъ мнѣніе ихъ западныхъ собратьевъ.

41) Еслибы Геласій I, Іоаннъ Златоустый, Кириллъ Александрійскій и Θеодоритъ Кирскій дѣйствительно учили о соединеніи въ евхаристіи прославленнаго тѣла Христа съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ, то они, во-первыхъ, впадали-бы чрезъ это въ непримиримое противорѣчіе съ самими собою. Извѣстно, что, подобно другимъ древнимъ отцамъ и учителямъ церкви, Кириллъ Александрійскій, Θеодоритъ Кирскій прямо и ясно высказывались противъ мысли о вездѣсущіи даже прославленнаго тѣла Христова и справедливо усматривали въ ней ересь своего рода. Во-вторыхъ, въ литургіяхъ, усвояемыхъ Геласію I, Кириллу Александрійскому и Іоанну Златоустому, содержится мысль о преложеніи-пресуществленіи св. даровъ въ евхаристіи. Какъ-же могли они учить о соединеніи прославленнаго тѣла Христова съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ?! Наконецъ, еслибы Геласій I, Іоаннъ Златоустый, Кириллъ Александрійскій и Θеодоритъ Кирскій дѣйствительно признавали въ евхаристіи соединеніе прославленнаго тѣла Христова съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ, въ такомъ случаѣ они рѣзко разногласили-бы a) съ Никео-цареградскимъ символомъ, учащимъ, что воскресшій Христосъ вознесся съ тѣломъ Своимъ на небо и снова пріидетъ въ немъ на землю лишь для всеобщаго суда надъ людьми, и b) съ постановленіемъ четвертаго вселенскаго собора о неизмѣнности обоихъ естествъ во Христѣ, въ силу которой тѣло Его, какъ тѣло, подлежитъ условіямъ пространства и не можетъ быть одновременно повсюду или въ разныхъ, отдаленныхъ одно отъ другого, мѣстахъ. На самомъ дѣлѣ, конечно, не допускали такого самопротиворѣ-

чія и разногласія съ догматами упомянутые отцы и учители церкви.

42) Давно и, между прочимъ, философомъ Лейбницемъ правильно объяснено, какъ нужно понимать слова Геласія, Θеодорита и другихъ о томъ, что въ евхаристіи естество (φύσις, natura) хлѣба и вина не утрачивается, хотя хлѣбъ и вино и становятся тѣломъ и кровью Спасителя. Поелику остающіеся въ евхаристіи *виды* хлѣба и вина, говоритъ Лейбницъ въ своей Системѣ богословія, не отличаются нашими внѣшними чувствами отъ хлѣба и вина, сохраняющихъ свою субстанцію, то древніе иногда усвояли и имъ наименованіе прямо хлѣба и вина. Такъ, когда папа Геласій I высказалъ, что въ евхаристіи естество (natura) хлѣба и вина остается, то подъ естествомъ разумѣлъ онъ здѣсь собственно *внѣшнія*, доступныя нашимъ чувствамъ, особенности хлѣба и вина. Въ томъ-же смыслѣ выразился и Θеодоритъ, говоря, что въ томъ измѣненіи хлѣба и вина, какое измѣненіе самъ-же онъ назвалъ *преложеніемъ* (μεταβολή), таинственныя знаменія (σύμβολα), т. е. хлѣбъ и вино, не теряютъ естества (φύσις) своего (сар. 226). Слова: φύσις, *natura* дѣйствительно означаютъ не только субстанцію, но и наружное качество, видъ, положеніе, а потому и могли иногда употребляться въ послѣднихъ значеніяхъ Геласіемъ и другими.

43) Не должно подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, что не только Геласій I и Θеодоритъ, но и Кириллъ Александрійскій съ Іоанномъ Златоустымъ учили о преложеніи-пресуществленіи. Въ 30-мъ тезисѣ уже были приведены слова Кирилла Александрійскаго объ освященныхъ въ евхаристіи хлѣбѣ и винѣ, какъ о несомнѣнныхъ, — конечно, по своей субстанціи, — тѣлѣ и крови Спасителя. Въ другихъ-же своихъ твореніяхъ Кириллъ Александрійскій ясно говоритъ какъ о томъ, что евхаристическіе хлѣбъ и вино несомнѣнно претворяются (μεταποιεῖσθαι) въ тѣло и кровь Спасителя (Comment. in Matth. 26, 27. M. 74, 451), такъ и о томъ, что чрезъ вкушеніе этого тѣла и крови мы тѣлесно соединяемся съ Нимъ (Commenth. in Joan. 15, 1. M. 74, 342). Іоаннъ Златоустый прямо и ясно высказываетъ мысль о преложеніи-пресуществленіи св. даровъ въ евхаристіи, утверждая, что въ этомъ таинствѣ премудро-

всемогущая сила Божія измѣняетъ (*μεταρρυθμίζει*) хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христа (De prod. Judae. hom. 1, 6), что, поэтому, освященный хлѣбъ уже не есть хлѣбъ, а освященное вино уже не есть вино (De poenit. hom. IX et cet.), — конечно, по субстанціи своей, — и что чрезъ вкушеніе тѣла и крови Христа мы объединяемся съ Нимъ тѣлесно (Jn Matth. hom. 82, 5).

44) Такое же ученія о преложеніи-пресуществленіи излагается въ твореніяхъ Кирилла Іерусалимскаго, Григорія Нисскаго, Амвросія Медіоланскаго, Іоанна Дамаскина и у прочихъ отцовъ и учителей церкви. Насколько неправы тѣ, которые не признаютъ этого ученія у поименованныхъ представителей древней церкви, это видно уже на основаніи слѣдующихъ примѣровъ. Такъ, изъ восточныхъ отцовъ у Григорія Нисскаго [1]) ученіе о преложеніи-пресуществленіи, можно сказать, совершенно тожественно даже и по *буквѣ* своей съ ученіемъ наличной православной церкви. Господь Іисусъ Христосъ, говоритъ этотъ отецъ церкви, преподаетъ всѣмъ вѣрующимъ, подъ видами хлѣба и вина, тѣло и кровь Свои, силою благословенія превративши (*μεταστοιχειώσας*) въ это тѣло и въ эту кровь самую природу (*τὴν φύσιν*), т. е. субстанцію [2]), хлѣба и вина (*τῶν φαινομένων*—Patr. Curs. compl. t. XLV. col. 97). Изъ западныхъ отцовъ такое-же до очевидности ясное ученіе о преложеніи-пресуществленіи изложено Амвросіемъ Медіоланскимъ, между прочимъ, въ слѣдующихъ его словахъ. До освященія, говоритъ онъ, хлѣбъ есть хлѣбъ (panis est panis), а по освященіи хлѣбъ становится тѣломъ (de pane fit caro) Христа (De sacram. lib. 4. cap. 4). Но вслѣдствіе чего же хлѣбъ и вино содѣлываются тѣломъ и кровію Христа? Божественной силою, при благословеніи хлѣба и вина, перемѣняется самая природа (mutatur ipsa natura) ихъ (De myster. 9. n. 50). Здѣсь слово: *natura* не можетъ имѣть и не

---

[1]) Извѣстно, что Іоаннъ Дамаскинъ въ своемъ трактатѣ объ евхаристіи, между прочимъ, воспроизводитъ мысли Григорія Нисскаго.

[2]) Здѣсь слово: *φύσις* тожественно по своему значенію съ словомъ: *οὐσία* (substantia).

имѣетъ никакого иного значенія, кромѣ какъ субстанція. Такимъ образомъ, и слова Амвросія объ евхаристіи вполнѣ тожественны не по своему только смыслу съ слѣдующими словами: „хлѣбъ и вино пресуществляются въ тѣло и кровь Христа".

45) Но, быть можетъ, Аѳанасій Александрійскій и Августинъ, относимые большинствомъ и протестантскихъ богослововъ къ „символистамъ", говорятъ иное объ евхаристіи. Въ какомъ смыслѣ первый изъ нихъ выражался объ евхаристіи, какъ о духовной пищѣ, это разъяснено имъ-же самимъ. „Плоть Господа, говоритъ онъ, есть духъ животворящій потому, что она зачата отъ Духа животворящаго (Op. t. 11. Or. de incarn. n. 16). Истолковывая слова Христа: *духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало* (Ioan. 6, 63), этотъ отецъ и учитель церкви отнюдь не отвергаетъ же тѣлеснаго присутствія Христа въ евхаристіи, какъ и предыдущими словами, а только учитъ возвышаться надъ грубочувственнымъ представленіемъ объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа и обращаться мыслію къ прославленному Его тѣлу, хотя и тожественному по своей субстанціи съ земнымъ Его тѣломъ, но чуждому обычныхъ въ земномъ особенностей и нетлѣнному (Ep. ad Serap. 4, 19 et cet). Тѣло же, хотябы и самое утонченное и нетлѣнное, есть, по ученію отцовъ и учителей церкви, всетаки не духъ, а нѣчто матеріальное (De fide orthod. lib. III. cap. XVI). Въ таинствѣ же евхаристіи, по словамъ Аѳанасія Александрійскаго, хлѣбъ и вино дѣлаются, — конечно, по своей субстанціи, — истинными тѣломъ и кровію Христа (Serm. ad Baptizand. ap. Eutych. CP. in Ev. Luc. fragm. Mai IX). Если внимательно и безпристрастно сравнить тѣ мѣста изъ сочиненій Августина, въ которыхъ усматриваютъ евхаристическій символизмъ, съ другими мѣстами его-же сочиненій (De Trinit. III, 10; Contr. Faust. XII, 10; In Eph. I, 7 et cet.), то и Августинъ окажется лишь воображаемымъ, а не дѣйствительнымъ, „символистомъ", какъ и Аѳанасій.

46) Уже то одно обстоятельство, что, какъ во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, такъ и въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви, одинаково содержится ученіе о преложеніи-пресуществленіи, обязываетъ каждаго христіанина видѣть въ

этомъ ученіи отнюдь не теологуменонъ, а *чисто-догматическую* истину. Восточная церковь вовсе не заимствовала этого ученія отъ Западной церкви, а издревле исповѣдывала его. Справедлива мысль Шенкеля, что Пасхазій Радбертъ облекъ лишь въ философско-богословскую форму ученіе о преложеніи-пресуществленіи, всегда существовавшее въ церкви и еще Іоанномъ Дамаскинымъ обстоятельно раскрытое (De christl. Dogmat. s. 1131 и 1135—6).

47) Терминъ: *transsubstantiatio* самъ собою предполагается не только общими разсужденіями отцовъ и учителей церкви объ евхаристіи, но и нѣкоторыми отдѣльными изреченіями ихъ. Онъ, по справедливому мнѣнію Лейбница, есть не болѣе, какъ переводъ употреблявшагося у греческихъ отцовъ и учителей церкви слова: *μεταστοιχείωσις* (cap. 226). Основа термина: transsubstantiatio, *μετουσίωσις*, есть вселенски-церковная уже вслѣдствіе вселенски-церковнаго характера понятій о различныхъ субстанціяхъ во вселенной (Матѳ. 10, 28; 1 Кор. 15, 38—40; De fide orthod. lib. II. cap. 3, 6, 10 et cet.). Упомянутый терминъ, нисколько не объясняя того способа, которымъ хлѣбъ и вино превращаются въ тѣло и кровь Христа, вполнѣ ясно и непререкаемо говоритъ о томъ собственно, что самые хлѣбъ и вино истинно, дѣйствительно и субстанціально прелагаются въ евхаристіи въ истинные тѣло и кровь Богочеловѣка. Поэтому, онъ столько же общеобязателенъ для христіанъ, сколько для нихъ общеобязательно ученіе церкви о преложеніи-пресуществленіи.

48) Этому не противорѣчитъ то обстоятельство, что означенный терминъ не встрѣчается въ чинѣ присоединенія лютеранъ къ православной церкви. Во-первыхъ, лютеранинъ, присоединяющійся къ ней, даетъ торжественное обѣщаніе принять и исповѣдывать *все*, чему учитъ православная церковь, а слѣдовательно и догматъ о преложеніи-пресуществленіи съ точно выражающимъ его терминомъ. Во-вторыхъ, лютеранину, желающему присоединиться къ православной церкви, пастыри ея заранѣе разъясняютъ и ученіе объ евхаристіи. Наконецъ, то, что́ говорится въ самомъ чинѣ присоединенія объ этомъ таинствѣ, ясно выражаетъ общимъ своимъ содержаніемъ мысль о пресуществленіи.

49) Только ученіемъ о пресуществленіи безусловно устраняется всякое грубо-чувственное представленіе объ евхаристическихъ тѣлѣ и крови Христа. Премудро-всемогущимъ дѣйствіемъ Духа Святаго субстанція хлѣба и вина, по православному ученію, превращается въ субстанцію тѣла и крови Богочеловѣка. А такъ какъ мускулы, кости, нервы и тому подобное не могутъ составлять и не составляютъ субстанціи тѣла, то и римскій катехизисъ, изданный при папѣ Піѣ V, проповѣдывалъ „безсмыслицу“ и „кощунствовалъ“, утверждая, будто вѣрующіе въ евхаристіи грызутъ кости, жуютъ мускулы и нервы и пьютъ прямо кровь Спасителя [1]). Православная церковь, оставаясь вѣрною догмату о пресуществленіи, учитъ, что жеваніе и тому подобное имѣетъ мѣсто исключительно по отношенію къ *видамъ* (акциденціямъ) тѣла и крови Христа, каковые виды состоятъ въ подлежащей нашимъ чувствамъ сторонѣ хлѣба и вина, но отнюдь не допустимо по отношенію къ субстанціи тѣла и крови Христа, хотя она и пріемлется нами подъ указанными видами.

50) Ошибочно мнѣніе, будто ученіе о преложеніи-пресуществленіи противорѣчитъ той философско-научной истинѣ, по которой какъ субстанція не мыслима безъ акциденцій, такъ и акциденціи не мыслимы безъ субстанціи. Коль скоро церковь учитъ, что мы причащаемся субстанціи тѣла и крови Богочеловѣка подъ видами (акциденціями) хлѣба и вина, то изъ этого ясно, что въ евхаристіи есть субстанція съ *чудесно усвоенными ей* акциденціями. Никто, конечно, не имѣетъ достаточнаго разумнаго основанія утверждать, будто акциденціальная или феноменальная сторона хлѣба и вина въ евхаристіи не можетъ сдѣлаться, даже по дѣйствію Бога, принадлежностью субстанціи тѣла Христова. То, въ чемъ проявляется вообще субстанція разныхъ предметовъ міра, способно чрезвычайно измѣняться и оразнообразиваться. Самъ воскресшій Христосъ являлся Своимъ ученикамъ по внѣшнему Своему виду не одинаково, вслѣдствіе чего апостолы иногда сразу узнавали Его (Матѳ. 28, 9), а иногда долго не

---

[1]) Древніе отцы и учители церкви относили это къ *видамъ* тѣла и крови Христа....

могли узнать (Лук. 24, 13—31 и 36—37). Феноменальная сторона тѣла воскресшаго Христа, очевидно, измѣнялась, смотря по духовнымъ нуждамъ тѣхъ, кому Онъ являлся (Іоан. 20, 25). Духовныя же нужды людей, по словамъ отцовъ и учителей церкви, требуютъ именно того, чтобы въ евхаристіи мы принимали тѣло и кровь Его подъ видами или акциденціями хлѣба и вина (De fide orthod. lib. IV, cap. XIII).

51) Противорѣчитъ разуму только ученіе о соединеніи прославленнаго тѣла Христова съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ. Во-первыхъ, тутъ, вопреки основнымъ законамъ нашего разума, допускаются *двѣ* матеріальныя субстанціи въ *одномъ* матеріальномъ предметѣ (въ хлѣбѣ — винѣ). Во-вторыхъ, именно указаннымъ ученіемъ неизбѣжно предполагается присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи *только по субстанціи*, т. е. безъ *всякихъ* акциденцій, ему такъ или иначе принадлежащихъ. Въ здѣшнемъ грубо-чувственномъ мірѣ акциденціи тѣла Христова, еслибы онѣ находились въ евхаристіи, могли-бы быть вѣдь только такими, съ какими акциденціями предстало воскресшее тѣло Спасителя предъ сомнѣвавшимся апостоломъ Ѳомою (Іоан. 20, 27).

52) Неправильно мнѣніе, будто ученіе о преложеніи-пресуществленіи, вопреки свидѣтельству науки о неуничтожаемости матеріи, предполагаетъ уничтоженіе субстанціи хлѣба и вина. Поелику люди не знаютъ и не могутъ знать, какъ именно совершается въ евхаристіи Духомъ Святымъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя, то никто не имѣетъ основанія говорить объ уничтоженіи субстанціи хлѣба и вина [1]). Она можетъ, по премудро-всемогущему дѣйствію Духа Святаго, лишь перемѣняться на субстанцію тѣла Христова и переходить въ сочетаніе съ какими-нибудь другими формами или видами матеріальнаго бытія. Впрочемъ, и превращеніе одной субстанціи въ другую мо-

---

[1]) Было-бы странно говорить и о химическомъ превращеніи субстанціи хлѣба и вина въ субстанцію тѣла и крови Христа. Химическіе процессы и законы вообще могутъ наблюдаться и наблюдаются только въ томъ, что́ служитъ *обнаруженіемъ или проявленіемъ* субстанціи.

жетъ состоять лишь въ преобразованіи одной субстанціи въ другую. Преобразованіе же не уничтожаетъ преобразуемаго предмета, а переводитъ его изъ одного вида бытія въ другой.

53) Напрасно было-бы возставать противъ ученія о преложеніи-пресуществленіи во имя философіи вообще. Философія, какъ продуктъ ограниченнаго и способнаго къ заблужденіямъ человѣческаго разума, при томъ какъ только еще ищущая истины, не должна быть въ мнѣніи христіанина рѣшительнымъ критеріемъ истинности или неистинности Богооткровенно-церковнаго ученія. Съ другой стороны, было-бы весьма ошибочнымъ утверждать, будто философія вообще противъ ученія о преложеніи-пресуществленіи. Составляетъ безспорный фактъ, что многіе философы учатъ о бытіи разныхъ субстанцій во вселенной и уже этимъ однимъ благопріятствуютъ догмату о преложеніи-пресуществленіи. Не подлежитъ сомнѣнію и то, что одинъ изъ великихъ философовъ, именно Лейбницъ, не только допускалъ, но и защищалъ этотъ догматъ.

54) Нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній оспаривать ученіе о преложеніи-пресуществленіи и во имя естествознанія. Положительная наука, зиждущаяся на чисто-опытныхъ изслѣдованіяхъ, не берется и не должна браться за рѣшеніе вопроса о субстанціяхъ во вселенной и о взаимныхъ отношеніяхъ между ними. Философскія-же предположенія однихъ натуралистовъ о бытіи *только атомовъ*, понимаемыхъ въ метафизическомъ смыслѣ, а другихъ натуралистовъ о бытіи *только силы или силъ*, представляются несостоятельными даже и независимо отъ ихъ взаимнаго противорѣчія. Должно признать совершенно произвольнымъ и такъ называемый монизмъ. Наконецъ, еслибы представителямъ опытной науки со временемъ какъ-нибудь и удалось, вопреки тезису Дю-Буа-Реймона: *ignoramus et ignorabimus*, дѣйствительно доказать существованіе только одной субстанціи для всего неорганическаго и органическаго міра, — а ожидать этого было бы странно,—то и въ такомъ случаѣ догматъ о преложеніи-пресуществленіи остался бы непоколебимымъ. Мысль объ одной субстанціи для всего неорганическаго и органическаго міра сама по себѣ вовсе не устраняетъ мысли о *различныхъ качествахъ* этой суб-

станціи въ *качественно различныхъ* предметахъ видимаго міра [1]). Великое-же *качественное* различіе между а) хлѣбомъ и виномъ и б) прославленнымъ живымъ тѣломъ Христа, по Своему человѣчеству зачатаго чудеснымъ дѣйствіемъ Духа Святаго, не должно подлежать ни малѣйшему сомнѣнію.

55) Но, говорятъ, преложеніе-пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа немыслимо потому, что въ тѣлѣ Богочеловѣка со времени Его рожденія и до крестной смерти, въ силу непрестаннаго обмѣна матеріи, не осталось ни одного атома безъ замѣны другимъ, и что, поэтому, у Него *не было Своего тѣла* въ строгомъ смыслѣ этихъ словъ. Говорить это не слѣдовало-бы не потому только, что атомы сами по себѣ не подлежатъ никакому дѣйствительному наблюденію и исчисленію и что сущность матеріи, а слѣдовательно и субстанція тѣла, была и остается научно неизвѣстною. Современная физіологія хотя и констатируетъ-же обмѣнъ веществъ въ человѣческомъ тѣлѣ, но, во-первыхъ, признаетъ необычайную устойчивость за нѣкоторыми составными частями или органами его, какова, напримѣръ, нервная система, а, во-вторыхъ, еще не знаетъ съ точностью, дѣйствительно-ли *все* измѣняется даже и въ тѣхъ сторонахъ человѣческаго организма, которыя подлежатъ опытному наблюденію и изслѣдованію. Мало того: физіологія должна, не смотря на метаморфозы живого организма, допустить въ немъ нѣкоторую совершенно-устойчивую основу (matrix). Въ виду всего этого нужно признавать вполнѣ тожественными, по субстанціи своей, а) тѣло Христово, какимъ оно было съ момента зарожденія Своего, и b) прославленное тѣло Христово, существованію котораго не будетъ конца. Такимъ образомъ, догматъ о преложеніи-пресуществленіи остается и пребудетъ непоколебимымъ и съ только-что разсмотрѣнной точки зрѣнія.

Всѣмъ этимъ моимъ тезисамъ Отвѣтъ противопоставилъ слѣдующее заявленіе Роттердамской старокатолической коммиссіи. „1) Древняя церковь вѣровала,

---

[1]) Натуралисты вынуждаются-же и теперь *предполагать* разные по вѣсу, величинѣ и фигурѣ атомы.

говоритъ эта коммиссія, что хлѣбъ и вино, по освященіи, не суть ни обыкновенный хлѣбъ, ни обыкновенное вино, но что вкушающій освященный хлѣбъ и піющій освященное вино истинно и дѣйствительно причащается тѣла и крови Іисуса Христа, Его страданій и Его жертвы. Слѣдовательно она вѣровала, что въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ І. Христосъ присущъ истинно, дѣйствительно, существенно, духовно (πνευματικῶς), мистически (μυστικῶς), таинственно (sacramentaliter), но ни матеріально, ни тѣлесно. Старокатолики вѣруютъ въ этотъ догматъ не менѣе твердо, чѣмъ восточные. 2) Что касается особенныхъ вопросовъ: какъ въ обыкновенныхъ хлѣбѣ и винѣ І. Христосъ присущъ истинно, дѣйствительно, существенно, духовно, мистически, таинственно? Какъ освященный хлѣбъ и освященное вино не суть болѣе обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное вино? Какъ вкушающій освященнаго хлѣба и піющій изъ освященной чаши становится причастникомъ тѣла и крови Христа, Его страданій и жертвы, то въ Свящ. Писаніи эти вопросы не разъяснены. Это вѣрно, что отцы пытались разъяснить ихъ, но фактъ—то, что они дали *очень различныя* объясненія. Объ этихъ различныхъ объясненіяхъ старокатолики дѣлаютъ такія-же замѣчанія, какія они сдѣлали о различныхъ объясненіяхъ отцовъ относительно троичности. Не считая догматомъ какое-либо изъ этихъ различныхъ объясненій и не навязывая его, какъ таковой, они считаютъ себя въ правѣ такъ-же говорить, какъ Аѳанасій, Кириллъ Іерусалимскій, Григорій Нисскій, Іоаннъ Златоустъ, Амвросій, Августинъ, Іоаннъ Дамаскинъ и пр. и проч. Мы не приводимъ здѣсь снова подлинныя слова этихъ отцовъ, потому что они опубликованы въ нашемъ „Международномъ богословскомъ обозрѣніи“ (Revue internationale de theologie № 12, 1895, pp. 753—766; № 13, 1896, pp. 130—150). 3) Кратко сказать: при такомъ положеніи дѣла явно, что между православною восточною и старокатолическою церковію существуетъ согласіе въ вѣрѣ и дог-

матѣ и что слово: *пресуществленіе* (transsubstantiatio), какъ и Filioque, не могло-бы служить „impedimentum dirimens“ къ взаимному общенію обѣихъ церквей. Съ одной стороны, церкви Востока и Запада были соединены, когда слово: *пресуществленіе* еще не существовало. Съ другой стороны, несомнѣнно, что въ богослужебныхъ книгахъ русской церкви этого слова не находится. Напротивъ, въ формулѣ принятія протестантовъ въ русскую церковь, недавно утвержденной Св. синодомъ русской церкви, говорится только о словѣ: „преложеніе“, но не о словѣ: „пресуществленіе“. Ясно, стало быть, что слово: „пресуществленіе“ подъ названіемъ вѣры не можетъ быть навязано никому, кто бы онъ ни былъ“ [1]). Къ этимъ словамъ Роттердамской коммиссіи адресованный мнѣ *Отвѣтъ* сдѣлалъ прежде всего слѣдующее замѣчаніе: „никто изъ читающихъ эти заявленія съ *пониманіемъ* ихъ не можетъ сомнѣваться о вѣрѣ католическихъ церквей западныхъ старокатоликовъ въ присутствіе Господа въ св. евхаристіи“ [2]).

Въ 30-ти моихъ тезисахъ, относящихся къ вопросу о пресуществленіи, содержится разборъ *всѣхъ* основныхъ мыслей, какія изложены въ только что приведенныхъ словахъ Роттердамской коммиссіи. Это можетъ усмотрѣть каждый изъ читателей, если потрудится внимательно сопоставить эти ея слова съ моими тезисами. Поэтому, съ моей стороны было бы излишне вдаваться въ новый разборъ сказаннаго оффиціальными представителями старокатолицизма. Это представляется тѣмъ болѣе излишнимъ, что въ двухъ моихъ обширныхъ статьяхъ, о которыхъ упоминалось въ предисловіи къ настоящему моему труду, наиболѣе обстоятельно раскрыто и доказано значащееся въ моихъ тезисахъ. Въ виду этого здѣсь остановлюсь на разъясненіи преимущественно той мысли, что кто прочиталъ слова

[1]) Стран. 79 и 80 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) Ibid. Стран. 80.

Роттердамской коммиссіи съ дѣйствительнымъ „пониманіемъ“ ихъ смысла, тотъ не можетъ сомнѣваться въ томъ, что въ нихъ въ концѣ всего содержится *отрицаніе* таинства евхаристіи. „Тѣло и кровь Богочеловѣка, мудро замѣчаетъ митроп. Филаретъ, *существенно* принадлежатъ таинству евхаристіи, ибо Христосъ страдалъ за насъ не духомъ только, но и *тѣломъ и кровію*, а потому устранять или замѣнять оныя значитъ *совсѣмъ уничтожать* это таинство“ [1]). Но это-то самое и дѣлаетъ Роттердамская коммиссія въ вышеизложенныхъ своихъ словахъ, кощунственно возводя свое отрицаніе евхаристіи на степень догмата, будтобы, самой церковью Христовой исповѣдывавшагося и исповѣдуемаго.

Отрицаніе св. таинства евхаристіи упомянутая коммиссія высказываетъ, конечно, не прямо, но оно само собою вытекаетъ изъ ея словъ объ этомъ таинствѣ и не можетъ быть устранено никакими софизмами, а тѣмъ болѣе добросовѣстными объясненіями со стороны старокатоликовъ. Специфической особенностью и неотъемлемой принадлежностью этого высочайшаго изъ таинствъ, безъ участія въ которомъ немыслимо для христіанъ полное и несомнѣнное общеніе и единеніе со Христомъ и во Христѣ другъ съ другомъ, является то, что въ немъ присутствуетъ Богочеловѣкъ *и по тѣлесной своей природѣ* и пріемлется вѣрующими подъ видами освященныхъ хлѣба и вина, которые по своему существу суть самое тѣло и самая кровь Его. Духовное общеніе со Христомъ возможно, конечно, и инымъ путемъ, какъ наприм. посредствомъ молитвы. Но развѣ достаточно оно? Развѣ можетъ христіанинъ быть увѣреннымъ каждый разъ въ томъ, что это общеніе всегда и несомнѣнно происходитъ? Вѣдь оно можетъ быть и плодомъ лишь фантазіи нашей. Во всякомъ-же случаѣ такое общеніе со Христомъ, какъ съ

---

[1]) См. стран. 184 въ 3-мъ томѣ *Собранія словъ* Филарета (изд. 1861 г.).

Богочеловѣкомъ, всегда остается одностороннимъ и неполнымъ. Спаситель, по справедливому ученію православной церкви, есть вѣдь не только истинный Богъ, но и истинный человѣкъ. Таковъ Онъ съ момента чудеснаго своего воплощенія и рожденія на землѣ и пребудетъ таковымъ всегда. По человѣческой Своей природѣ Онъ имѣетъ тѣло и всегда будетъ имѣть его. Какъ бы утонченнымъ ни мыслили мы тѣло Христа [1]), оно всетаки есть тѣло, а слѣдовательно нѣчто матеріальное. Отсюда и полное общеніе и единеніе съ Богочеловѣкомъ для насъ, какъ духовно-тѣлесныхъ существъ, возможно на землѣ только подъ условіемъ пріобщенія тѣлу и крови Его въ таинствѣ евхаристіи,—пріобщенія, конечно, не мысленнаго или воображаемаго лишь, а дѣйствительнаго, реальнаго. Какъ дѣйствительно или реально тѣло Спасителя, такъ и пріобщеніе его можетъ и должно быть дѣйствительнымъ или реальнымъ, а не въ мысли, не въ воображеніи только нашемъ совершающимся. Но это само собою *неизбѣжно* предполагаетъ, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи *и тѣлесно* и что пріемлемые нами освященные хлѣбъ и вино въ *существѣ* своемъ суть несомнѣнныя тѣло и кровь Его. Въ противномъ случаѣ *не откуда* взяться въ этомъ таинствѣ тѣлу и крови Богочеловѣка. Между тѣмъ, что́ же говоритъ Роттердамская коммиссія? Путаясь и самопротиворѣча при опредѣленіи евхаристіи, она въ концѣ всего ясно отвергаетъ *тѣлесное* присутствіе Христа въ разсматриваемомъ таинствѣ.

Это видно даже и изъ слѣдующихъ словъ Роттердамской коммиссіи. Освященные хлѣбъ и вино, говоритъ она, не суть обыкновенные хлѣбъ и вино. Здѣсь не дается никакого положительнаго указанія на то, что́ же именно представляютъ собою освященные хлѣбъ и вино? Между тѣмъ, такое указаніе легко было сдѣ-

---

[1]) Извѣстно, что матерія не только можетъ существовать, но и существуетъ въ необычайно тонкомъ видѣ, даже совершенно неуловимомъ для нашихъ внѣшнихъ чувствъ.....

лать, при чемъ не было надобности старокатоликамъ и придумывать его. Вѣдь оно уже дано въ слѣдующихъ словахъ самого Богочеловѣка: молитвенно благословенные хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Мои, сказалъ Онъ весьма ясно и опредѣленно [1]). Но старокатолики предпочитаютъ словамъ Христа собственныя измышленія, а потому, даже уклоняясь отъ логическаго теченія рѣчи, вслѣдъ за словами: „освященные хлѣбъ и вино не суть обыкновенные хлѣбъ и вино“, совершенно неожиданно продолжаютъ: „но вкушающій освященныхъ хлѣба и вина причащается тѣла и крови Христа“. Откуда-же это слѣдуетъ? Вѣдь Роттердамская коммиссія не сказала, что освященные хлѣбъ и вино по своему существу суть истинныя тѣло и кровь Спасителя. Очевидно, она хитритъ и проводитъ какую-то особую тенденцію окольными путями, лишь-бы запутать неопытныхъ читателей и прикровенно навязать имъ свое особое воззрѣніе, не имѣющее ничего общаго съ православнымъ ученіемъ объ евхаристіи. Для свѣдущаго читателя ясно, что означенная коммиссія допускаетъ только духовное или воображаемое пріобщеніе тѣла и крови Христа, поскольку человѣкъ вѣруетъ въ такого рода пріобщеніе. Говоря иначе, Роттердамская коммиссія безцеремонно выдаетъ за ученіе древней церкви Христовой объ евхаристіи въ сущности слѣдующій Кальвинистскій взглядъ на это таинство.

Извѣстно, что, по ученію Кальвина, Богочеловѣкъ присутствуетъ въ евхаристіи не тѣлесно, а лишь духовно, динамически, т. е. силою и дѣйствіемъ Своими. Но коль скоро христіанинъ приступаетъ съ надлежащей вѣрою къ таинству евхаристіи, то онъ *духовно* питается отъ *всего* существа Христова, взятаго въ нераздѣльности Его Божеской и человѣческой природы. Тутъ нѣтъ надобности не только въ преложеніи-пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спа-

[1]) Матѳ. 26, 26 и 27.

сителя, но даже и въ томъ, чтобы тѣло Христово какъ-либо соединялось съ хлѣбомъ и виномъ. Пріобщающемуся достаточно вознестись своей мыслію къ тѣлу Христову, и изъ него, какъ соединеннаго съ божеской природою Спасителя, таинственно нисходитъ въ пріобщающагося благодатная сила. Вотъ этотъ-то Кальвинистскій взглядъ на евхаристію и *скрывается* за разсматриваемыми фразами Роттердамской коммиссіи.

Неоспоримымъ подтвержденіемъ этого служитъ то, что прямо послѣ этихъ фразъ означенная коммиссія категорически утверждаетъ, что Христосъ не присутствуетъ въ таинствѣ евхаристіи тѣлесно или матеріально, а присутствуетъ лишь духовно, мистически, таинственно. Изъ этого видно и то, что слова Роттердамской коммиссіи: „вкушающій освященныхъ хлѣба и вина истинно и дѣйствительно причащается тѣла и крови Христа“ имѣютъ совсѣмъ не то значеніе, какое они имѣютъ для православнаго христіанина. Истинно и дѣйствительно вкушаетъ вѣрующій, по старокатолическому воззрѣнію, тѣла и крови Христа въ евхаристіи не потому, что они тутъ есть истинно и дѣйствительно, а только потому, что вѣрующій мысленно вознесся къ тѣлу Христову истинно и дѣйствительно и увѣренъ въ своемъ причащеніи ихъ. Здѣсь, значитъ, вся сущность дѣла—въ субъектѣ, приступающемъ къ таинству евхаристіи, а не въ иномъ чемъ-нибудь, такъ что Спаситель съ Своимъ пречистымъ тѣломъ имѣетъ значеніе лишь какого-то послушнаго орудія для христіанъ въ исполненіи ихъ желаній. Хотя это и кощунственно, но старокатоликамъ нѣтъ никакого дѣла до этого. Ихъ ни малѣйше не смущаетъ, что такого рода пріобщеніе тѣла и крови Христа *должно* быть не болѣе, какъ оптическимъ обманомъ, и что оно, конечно, и въ дѣйствительности не болѣе, какъ грѣховный самообманъ. Но коль скоро Христосъ не присутствуетъ въ евхаристіи и тѣлесно или матеріально, то, само собою разумѣется, нельзя говорить и о жертвенномъ значеніи этого таинства. Таковое его значеніе несо-

мнѣнно и отрицается Роттердамской коммиссіею, хотя она и говоритъ, будто вѣрующій, по ея ученію, становится причастникомъ страданій Христа и принесенной Имъ жертвы. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро Богочеловѣкъ не присутствуетъ въ евхаристіи и тѣлесно, то развѣ дозволительно говорить объ ея жертвенномъ значеніи? Спаситель умеръ за насъ на крестѣ *тѣлесно* до дня Своего свѣтлаго воскресенія, а страдалъ до и во время Своего распятія на крестѣ не однимъ духомъ, но *и тѣломъ* Своимъ. Значитъ, Роттердамская коммиссія имѣетъ такое же право говорить о жертвенномъ значеніи евхаристіи, какое право имѣетъ она говорить о вкушеніи вѣрующими тѣла и крови Богочеловѣка въ евхаристіи. Какъ въ послѣднемъ случаѣ она имѣетъ въ виду духовное или воображаемое пріобщеніе тѣла и крови Спасителя, такъ и въ первомъ она имѣетъ въ виду, очевидно, лишь духовное или воображаемое участіе въ страданіяхъ Христа и въ принесенной Имъ жертвѣ. Но все это равняется *уничтоженію таинства евхаристіи* въ мнѣніи старокатоликовъ, ибо и безъ этого таинства имъ можно *мечтать* о вкушеніи тѣла и крови Христа и объ участвованіи въ Его страданіяхъ и крестной жертвѣ. Для дѣйствительнаго-же участія во всемъ этомъ требуется, чтобы, пріобщившись въ таинствѣ евхаристіи самого тѣла и самой крови Спасителя, мы чрезъ это самое объединились съ Нимъ и тѣлесно, или, говоря иначе, стали какъ-бы тѣломъ Его Самого.

Православная церковь искони держалась совершенно иного взгляда на образъ присутствія Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи, чѣмъ каковой взглядъ дерзаетъ усвоять ей Роттердамская коммиссія ради своихъ *чисто-партійныхъ* цѣлей [1]). Православная церковь всегда учила, нынѣ учитъ и до окончанія бытія своего на землѣ будетъ учить, что Христосъ присут-

[1]) Разумѣю, между прочимъ, стремленіе старокатоликовъ упрочить расположеніе къ себѣ со сторонъ англиканъ....

ствуетъ въ евхаристіи и тѣлесно и что вслѣдствіе этого вѣрующіе не мысленно только, но и всѣмъ существомъ Своимъ, причащаются въ ней самого тѣла и крови своего Спасителя и реальнымъ образомъ участвуютъ въ Его страданіяхъ и въ принесенной Имъ жертвѣ. Свою исконную вѣру и въ *тѣлесное* присутствіе Христа въ евхаристіи православная церковь выразила даже на своихъ вселенскихъ соборахъ. Такъ, отцы перваго вселенскаго собора торжественно утверждаютъ, что „на божественной трапезѣ не должно просто видѣть предложенные хлѣбъ и чашу, но, возвышаясь умомъ, должно вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ лежитъ *Агнецъ Божій, взявшій на Себя грѣхи міра* (Іоан. 1, 29), приносимый въ жертву священниками, и, *истинно* пріемля честное тѣло и кровь Его, нужно вѣровать, что это — знаменія нашего воскресенія“ [1]). Туже самую вѣру, какъ сказано въ 30 тезисѣ, исповѣдалъ весь третій вселенскій соборъ. Отцы шестого вселенскаго собора въ 32-мъ своемъ правилѣ прямо называютъ освященные хлѣбъ и вино въ евхаристіи тѣломъ и кровію Господа независимо отъ вкушенія или невкушенія ихъ вѣрующими. Въ 101-мъ же правилѣ того-же собора значится: „человѣкъ, бывъ поставленъ выше всякія чувственныя твари, спасительными (Христовыми) страданіями небеснаго достоинства сподобившійся и ядущій и піющій Христа, непрестанно преобразуется къ вѣчной жизни, и *душу и тѣло* [2]) освящая причащеніемъ божественныя благодати“. Такого-же рода свидѣтельства находимъ и въ заявленіяхъ отцевъ седьмого вселенскаго собора. Они прямо говорятъ, что хлѣбъ и вино, послѣ молитвеннаго благословенія ихъ, становятся „уже самимъ тѣломъ и самой

---

[1]) См. Геласія Кизическаго *Comment. in act. concil. nic.* c. 31. Diatip. 5.

[2]) Уже отсюда видно, какъ неосторожно выражаются нѣкоторые, говоря, будто тѣло и кровь Христовы остаются явленіями только духовными и питаютъ насъ духовно лишь....

кровію“ Христа [1]). Развѣ мыслимы болѣе, чѣмъ всѣ эти, ясныя и неопровержимыя свидѣтельства о томъ, что древняя церковь Христова несомнѣнно признавала *и тѣлесное* присутствіе Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи? Но она учила и о преложеніи-пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина въ *самое* тѣло и въ *самую* кровь Его невидимымъ дѣйствіемъ Святаго Духа. Что древняя церковь признавала не только тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи, но и *пресуществленіе* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Его, это достаточно и неопровержимо доказано самимъ Деллингеромъ въ его сочиненіи: *Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten* (Mainz; 1826). „Вся эта церковь, говоритъ онъ, имѣла касательно евхаристіи одну и ту-же вѣру,—вѣру въ *пресуществленіе*“ (Die ganze Kirche hatte daruber einen Glauben,—den der *Transsubstantiation*) [2]). Въ этихъ словахъ Деллингера старокатолики должны видѣть весьма знаменательное же обличеніе той фальши, которую они допускаютъ въ своемъ ученіи объ евхаристіи.

Роттердамская коммиссія увѣряетъ, однако, будто Аѳанасій, Кириллъ Іерусалимскій, Григорій Нисскій, Іоаннъ Златоустъ, Амвросій, Августинъ, Іоаннъ Дамаскинъ и проч. отцы церкви давали очень различныя объясненія касательно образа присутствія Христа въ евхаристіи. Допустимъ *нарочито*, будто означенная коммиссія имѣла основаніе говорить это. Но развѣ дозволительно предпочитать яснымъ и безусловно-авторитетнымъ заявленіямъ и опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ разногласящія мнѣнія хотябы и отцовъ церкви? Авторы предназначеннаго мнѣ *Отвѣта*, будучи единомышленниками, а, всего вѣроятнѣе, даже членами или по меньшей мѣрѣ вдохновителями Роттердамской коммиссіи, вѣдь неоднократно поставляютъ на видъ, что

---

[1]) Concil. Nic. 11, act VI, Lect. Epiphan. Diac.

[2]) Стран. 86 въ названномъ сочиненіи Деллингера.

лишь заявленія и опредѣленія вселенскихъ соборовъ общеобязательны и что въ сравненіи съ ними утрачиваютъ всякое значеніе мнѣнія отдѣльныхъ отцовъ церкви по вопросамъ, уже рѣшеннымъ въ соборныхъ заявленіяхъ и опредѣленіяхъ. Почему-же Роттердамская коммиссія пренебрегла какъ словами Христа, такъ и заявленіями и опредѣленіями вселенскихъ соборовъ по вопросу объ образѣ присутствія Богочеловѣка въ евхаристіи? Не сама-ли эта коммиссія поучаетъ, вовсе не нуждающуюся въ ея поученіяхъ, нашу Синодальную коммиссію, что нужно по вопросамъ вѣры „не собственныя умствованія излагать, а только установить, какъ вѣровала древняя нераздѣленная церковь“ [1]). Между тѣмъ, эти поученія умѣстны по отношенію *только* къ Роттердамской коммиссіи и ея единомышленникамъ. Въ вопросѣ объ образѣ присутствія Христа въ таинствѣ евхаристіи именно эта коммиссія и мои оппоненты явно предпочитаютъ, какъ мы видѣли, игнорировать, ради своихъ партійныхъ ошибочныхъ умствованій, даже заявленія и опредѣленія самихъ вселенскихъ соборовъ.

Для меня *тяжело и грустно* говорить это, но пора-же, наконецъ, говорить. Факты свидѣтельствуютъ, что вожди старокатоликовъ, усиленно разглагольствуя на тему объ ихъ вѣрности „ученію древней нераздѣленной церкви“, не менѣе усердно начинаютъ выдавать за это ученіе даже бредни кальвинистовъ, какъ и иного рода бредни [2]). Въ виду этого лучше говорить горькую правду старокатоликамъ, чѣмъ произносить комплименты, не имѣющіе подъ собою реальной почвы, и ими, хотябы и неумышленно, поощрять ихъ на дальнѣйшія и дальнѣйшія *злоупотребленія* ученіемъ *древней* церкви. Нѣкоторые изъ русскихъ друзей старокатоликовъ, по нашему убѣжденію, и безъ того уже *много*

---

[1]) Стран. 11 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

[2]) См. стран. 598—604 въ 21 кн. журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1902 г. (Статья г. Керенскаго о пятомъ старокатолическомъ конгрессѣ).

вредили дѣлу сближенія послѣднихъ съ православной церковію, всячески льстя имъ, защищая даже безспорныя ихъ заблужденія и чрезъ это поступаясь честью и достоинствомъ православной церкви....

Авторы адресованнаго мнѣ *Отвѣта* усиливаются защитить Роттердамскую коммиссію отъ справедливыхъ упрековъ за ея ученіе объ евхаристіи. Старокатолики, по словамъ *Отвѣта*, вмѣстѣ съ ап. Павломъ считаютъ догматомъ: „чаша благословенія, которую благословляемъ, *есть пріобщеніе* крови Христовой, а хлѣбъ, который преломляемъ, *есть пріобщеніе* тѣла Христова“ (1 Кор. 10, 16), и „тотъ, кто ѣстъ *хлѣбъ* сей и пьетъ *чашу* (11, 26 и слѣд.), долженъ прежде вкушенія испытывать себя (*δοκιμάζειν*) и разсуждать о тѣлѣ Господнемъ“ (*διακρίνειν τὸ σῶμα* 11, 29). „Кто идетъ дальше и выставляетъ утвержденія, будтобы вселенская церковь объявила догматы и о томъ, какъ хлѣбъ дѣлается тѣломъ Христовымъ, а вино—кровію Христовою, какъ Іисусъ Христосъ присущъ или сообщаетъ Себя намъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ, и есть-ли освященный хлѣбъ, который у ап. Павла называетя „хлѣбомъ“, по своей субстанціи хлѣбъ, или нѣтъ, а освященное вино, которое апостолъ называетъ „чашею“ (*ποτήριον*), есть-ли по своей субстанціи вино, или нѣтъ, тотъ пусть насъ научитъ, когда-же, гдѣ и въ какихъ положеніяхъ вселенская церковь объявила такія догматы“ [1]).

Эти замѣчанія составителей предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* вызываютъ прежде всего слѣдующій вопросъ: почему-же оппоненты не обратились къ словамъ Спасителя объ евхаристіи? Вѣдь собственно въ Его рѣчахъ находимъ обстоятельное ученіе о таинствѣ евхаристіи. Этому ученію посвящена почти вся 6-я глава въ Евангеліи отъ Іоанна. Объ этомъ таинствѣ съ строгой точностью говорится у евангелистовъ Матѳея, Марка и Луки. Спаситель ясно и непререкаемо учитъ о Своемъ *и тѣлесномъ* присутствіи въ таинствѣ евха-

[1]) Стран. 80 и 81 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

ристіи, равно какъ о вкушеніи вѣрующими въ ней *самого* тѣла и *самой* крови Его. Онъ безъ какихъ-либо оговорокъ называетъ плоть Свою *истинной пищею* (βρῶσις), а кровь свою — *истиннымъ питіемъ* (πόσις), вкушаемыя вѣрующими подъ видами хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи [1]). На тайной вечери, подавая ученикамъ Своимъ благословенный хлѣбъ, Онъ прямо назвалъ его *Своимъ тѣломъ*, которое имѣетъ быть предано на муки и смерть за людей [2]), а, подавая чашу съ благословеннымъ виномъ, назвалъ послѣднее *Своей кровію*, которая имѣетъ быть пролита за грѣшное человѣчество [3]). Столь ясное ученіе Свящ. Писанія о тѣлесномъ присутствіи Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи, о благословенныхъ хлѣбѣ и винѣ, какъ объ истинныхъ тѣлѣ и крови Его, старокатолики, согласно принятому и одобряемому ими третьему положенію проф. Осинина, *обязаны* признавать не иначе, какъ *догматомъ*, и съ точки зрѣнія этого догмата истолковывать остальныя мѣста Писанія, въ коихъ упоминается о таинствѣ евхаристіи. Не странно-ли же, что авторы *Отвѣта* обходятъ ученіе о ней Спасителя? Странно, но понятно, почему они поступаютъ такъ. Слова Христа о таинствѣ евхаристіи слишкомъ ясно обличаютъ заблужденія старокатоликовъ по вопросу объ евхаристіи и съ строгой опредѣленностью противопоставляютъ этому заблужденію истину касательно *тѣлеснаго* присутствія Христа въ этомъ таинствѣ. Вотъ они и отворачиваются отъ нихъ. Иначе нечѣмъ объяснить страннаго образа дѣйствій составителей *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ. Поставляя выше ученія самого Господа свое ложное, но очень пріятное англиканамъ, за коими ухаживаютъ старокатолики, воззрѣніе на евхаристію [4]), авторы упомяну-

---

[1]) Іоан. 6, 55. [2]) Лук. 22, 19. [3]) Ibid. Ст. 20.

[4]) Стран. 570—581 въ 21 кн. журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1902 г. (статья г. Керенскаго).

таго *Отвѣта* стараются придать превратный смыслъ словамъ ап. Павла объ этомъ таинствѣ.

Само собою разумѣется, напрасно ищутъ мои оппоненты опоры для своего заблужденія въ ученіи ап. Павла объ евхаристіи. Этотъ великій апостолъ, какъ и всякій апостолъ, не могъ учить и не училъ о ней иначе, чѣмъ Божественный ихъ Учитель. Хотя ап. Павелъ называетъ освященные хлѣбъ и вино просто хлѣбомъ и виномъ, но это обстоятельство нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, будто онъ не признавалъ ихъ истинными, по ихъ существу, тѣломъ и кровію Богочеловѣка. Именуя благословенные хлѣбъ и вино просто хлѣбомъ и виномъ, апостолъ, во-первыхъ, имѣлъ въ виду собственно то, чѣмъ они являются для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, а, во-вторыхъ, руководился тѣмъ, что въ Свящ. Писаніи Ветхаго Завѣта тѣ или другіе предметы не рѣдко называются не по имени самаго существа своего, а по имени той внѣшней формы, въ какой являются намъ [1]). Съ другой стороны, коль скоро, по словамъ апостола, мы пріобщаемся *тѣла* и *крови* Господа, вкушая благословенные хлѣбъ и вино [2]), то развѣ еще не ясно, что апостолъ признаетъ ихъ, по ихъ *существу*, уже *самимъ* тѣломъ и *самой* кровію нашего Спасителя? Между тѣмъ, оппоненты мои, ради своихъ партійныхъ цѣлей и въ ущербъ правдѣ, нарочито не привели изъ 1-го посланія ап. Павла къ Коринѳянамъ слѣдующихъ знаменательныхъ словъ, сообщающихъ наибольшее освѣщеніе изреченіямъ, на какихъ исключительно сосредоточилось вниманіе составителей *Отвѣта*, предназначеннаго мнѣ. Я,—говоритъ ап. Павелъ о себѣ,—отъ самого Господа принялъ то, что Онъ въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ и, возблагодаривъ, преломилъ и сказалъ: пріимите, ядите: *сіе есть тѣло Мое*, за васъ ломимое; также—и чашу послѣ вечери, сказавъ: *сія чаша есть новый завѣтъ въ Моей крови*. Сіе творите въ Мое вос-

[1]) Быт. 19, 5, 8 и друг. [2]) 1 Кор. 10, 16.

поминаніе. Всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, возвѣщаете смерть Господню, пока Онъ не пріидетъ. Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей или пить чашу Господню недостойно, виновенъ будетъ противъ *тѣла* и *крови* Господней. Кто ѣстъ и пьетъ недостойно, тотъ ѣстъ и пьетъ *осужденіе* себѣ [1]). Подчеркивая въ приведенныхъ ими самими изреченіяхъ ап. Павла слова: *есть пріобщеніе* тѣла и крови, авторы *Отвѣта*, вѣроятно, желали указать этимъ, будто апостолъ признаетъ благословенные хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Богочеловѣка не сами по себѣ, не въ ихъ существѣ взятые, а лишь съ точки зрѣнія пріемлющихъ ихъ, т. е. въ зависимости отъ ихъ вѣры и только въ моменты вкушенія ихъ. Но приведенныя мною, а оппонентами нарочито замолчанныя, слова апостола Павла прямо обличаютъ ихъ въ тенденціозности, въ неистинолюбіи,—въ ихъ желаніи извращать подлинный смыслъ словъ даже Свящ. Писанія ради ихъ предвзятыхъ и ложныхъ взглядовъ. По ап. Павлу, руководившемуся непосредственнымъ откровеніемъ Господа, хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Спасителя только вслѣдствіе молитвеннаго благословенія и прямо вслѣдъ за послѣднимъ, а слѣдовательно независимо отъ вкушенія или невкушенія ихъ вѣрующими, помимо ихъ вѣры или невѣрія. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что Богочеловѣкъ, по апостолу, назвалъ благословенные хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Своими прежде, чѣмъ преподалъ ихъ Своимъ ученикамъ, а, во-вторыхъ, изъ замѣчанія самого ап. Павла о томъ, что недостойно вкусившіе благословенныхъ хлѣба и вина оказываются кощунственно отнесшимися къ *самому* тѣлу и *самой* крови Христа и потому становятся осужденными за это.

А коль скоро уже Свящ. Писаніе учитъ, что хлѣбъ и вино, послѣ молитвеннаго ихъ благословенія, становятся истинными тѣломъ и кровію Христа, то именно этимъ оно и говоритъ о происшедшей съ хлѣбомъ и

---

[1]) 1 Кор. 11, 23—29.

виномъ *субстанціальной* перемѣнѣ, или о совершившемся преложеніи-пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка, ибо безъ этого, какъ сказано въ 31-мъ моемъ тезисѣ, хлѣбъ и вино *никоимъ образомъ* не могутъ содѣлаться истинными тѣломъ и кровію Спасителя. Если я не правъ, говоря такъ, то почтенные составители *Отвѣта* пусть попытаются доказать это, а не отдѣлываются, какъ теперь, *голословнымъ* отрицаніемъ, свидѣтельствующимъ, всего несомнѣннѣе, только объ ихъ *нежеланіи* принять истину и разстаться съ своимъ заблужденіемъ. Мои оппоненты патетически восклицаютъ: кто утверждаетъ, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи становятся по существу своему тѣломъ и кровію Христа чрезъ преложеніе-пресуществленіе, тотъ пусть научитъ ихъ, когда-же, гдѣ и въ какихъ положеніяхъ церковь объявила такой догматъ. То, чего требуютъ отъ меня авторы *Отвѣта*, уже сдѣлано мною [1]) не только въ 31-мъ, но и въ 46—47 моихъ тезисахъ, представляющихъ собою не иное что, какъ резюмэ цѣлой совокупности предшествующихъ имъ тезисовъ. Въ виду этого можно только удивляться крайне запоздалому требованію, предъявляемому мнѣ ими. Если я неправъ, то въ свою очередь усердно прошу моихъ оппонентовъ, *во имя истины Христовой, серьезно* доказать это. А пока они не выполнили этого своего *долга* предъ нею, имъ *слѣдуетъ* воздерживаться отъ *всякаго* слова *противъ* ученія православной церкви о *преложеніи-пресуществленіи*, утверждающагося, между прочимъ, и на тѣхъ заявленіяхъ и опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ, которыя были приведены мною выше.

Авторы предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* вполнѣ раздѣляютъ завѣреніе, сдѣланное Роттердамской ком-

---

[1]) Деллингеръ раньше меня доказалъ старокатоликамъ въ упоминавшемся мною его сочиненіи, что уже древняя церковь признавала догматомъ ученіе о преложеніи-пресуществленіи.

миссіею касательно того, будтобы отцы древней церкви: Аѳанасій, Кириллъ Іерусалимскій, Григорій Нисскій, Іоаннъ Златоустъ, Кириллъ Александрійскій, Амвросій, Августинъ, Іоаннъ Дамаскинъ и другіе *очень различно* объясняютъ то, вслѣдствіе чего благословенные хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Христа. Но къ этому мои непосредственные оппоненты присоединили слѣдующее свое замѣчаніе. Проф. Гусевъ, говорятъ они, придаетъ, повидимому, большое значеніе словамъ Кирилла Александрійскаго. Въ виду этого и составители *Отвѣта* останавливаются на ученіи св. Кирилла объ евхаристіи. Если мы не ошибаемся, говорятъ они о себѣ, проф. Гусевъ имѣетъ въ виду мѣсто, встрѣчающееся въ письмѣ Кирилла къ Несторію объ отлученіи. Для объясненія той истины, что въ Лицѣ Іисуса Христа Божественное Слово соединено съ человѣчествомъ въ одномъ Лицѣ, Кириллъ, по словамъ *Отвѣта*, совершенно мимоходомъ ссылается и на то, что въ евхаристіи мы освящаемся таинственными благословеніями (*μυστικαῖς εὐλογίαις*), становясь причастными святаго тѣла и честной крови Спасителя всѣхъ насъ. Этого не могло-бы быть, думаетъ Кириллъ, еслибы въ Лицѣ Спасителя человѣческое естество не было соединено въ ипостасное единство съ Словомъ, потому что въ такомъ случаѣ „чрезъ таинственныя благословенія“, при совершеніи возвѣщенія смерти, воскресенія и вознесенія Христа, мы получили-бы только причастіе тѣла обыкновеннаго (*κοινὸν*). Касательно этихъ мыслей Кирилла Александрійскаго, въ такомъ видѣ переданныхъ въ *Отвѣтѣ*, авторы послѣдняго говорятъ слѣдующее. Евхаристія совсѣмъ не составляла предмета разсужденій Ефесскаго собора. Ни одинъ изъ отцовъ этого вселенскаго собора, по дѣяніямъ, не выразилъ чего-либо объ упомянутомъ аргументѣ Кирилла. Изъ воспроизведенныхъ-же его мыслей, продолжаетъ *Отвѣтъ*, оказывается, что этотъ отецъ церкви учитъ объ евхаристіи совершенно такъ-же, какъ ап. Павелъ, по которому св. евхаристія есть общеніе (*κοινωνία*) тѣла

и крови Христа. Что это такъ, мы,—говорятъ о себѣ оппоненты, — готовы доказать другими выраженіями Кирилла. Но уже теперь слѣдуетъ замѣтить, что его мысль была позже принята папою Геласіемъ въ сочиненіи: *De duabus naturis in Christo adversus Eutichen et Nestorium*. До сихъ поръ ни одинъ богословъ не открылъ у этихъ двоихъ отцовъ какого-нибудь противорѣчія въ ученіи объ евхаристіи. Ученіе Геласія такъ ясно и опредѣленно, что уже его одного было-бы достаточно, чтобы твердо установить, въ какомъ смыслѣ церковь поняла ученіе Кирилла объ евхаристіи. Впрочемъ, и самъ Кириллъ высказался о ней не въ упомянутомъ только письмѣ къ Несторію. Вѣдь и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, завѣряетъ *Отцы*, онъ учитъ о *духовномъ и таинственномъ* пониманіи евхаристіи такъ *часто* и такъ *опредѣленно*, что невозможно *никакое* сомнѣніе въ этомъ. Случайное и единичное замѣчаніе какого-либо автора, доступное перетолкованію, замѣчаютъ мои оппоненты, не можетъ быть принято во вниманіе въ виду многихъ, ясныхъ и опредѣленныхъ выраженій того-же автора [1]).

Изъ того, что́ сказано здѣсь авторами *Отцы*, прежде всего остановлюсь на слѣдующемъ. Оппоненты утверждаютъ, въ полномъ согласіи съ Роттердамской коммиссіей, будто поименованные ими отцы церкви дали *очень различныя* объясненія „касательно того, какъ І. Христосъ присущъ или сообщаетъ Себя намъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ“ [2]). Но это утвержденіе Роттердамской коммиссіи и моихъ антагонистовъ находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ завѣреніемъ всѣхъ ихъ, будто древняя церковь вѣровала, что въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ Христосъ присутствуетъ духовно, таинственно, мистически, но отнюдь не тѣлесно. Одно изъ этихъ утвержденій уничтожаетъ дру-

---

[1]) Стран. 81 и 82 въ *Брошюрѣ* І. Л. Ялышева.

[2]) Ibid. Стран. 80 и 81. Ср. стран. 79.

гое. Принципъ Викентія Лиринскаго: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est,* на которой любятъ ссылаться старокатолики, попирается ими здѣсь самымъ очевиднымъ образомъ. Существованіе *очень различныхъ* объясненій касательно образа присутствія Христа въ евхаристіи неизбѣжно предполагаетъ собою, что по нѣкоторымъ изъ этихъ объясненій І. Христосъ присутствуетъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ *и тѣлесно,* а не духовно только. Въ противномъ случаѣ не могло-бы быть и большаго различія между ними. А поелику даже отцы церкви, будтобы, очень разногласили между собою въ пониманіи образа присутствія Христа въ евхаристіи, если вѣрить Роттердамской коммисіи и ея апологетамъ, то древняя церковь никоимъ образомъ не могла единодушно вѣровать только въ духовное присутствіе Господа въ таинствѣ евхаристіи. Въ церкви нужно предположить по меньшей мѣрѣ два направленія въ рѣшеніи вопроса объ образѣ присутствія Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи: а) допускавшее и тѣлесное Его присутствіе и б) признававшее лишь духовное Его присутствіе въ ней. Представителями-же этихъ различныхъ направленій были и отцы церкви. Такъ *должна-бы* говорить Роттердамская коммиссія съ ея единомышленниками, но не утверждать, будто древняя церковь вообще не допускала или не признавала тѣлеснаго присутствія Христа въ разсматриваемомъ таинствѣ. А что отцы церкви, и по взгляду Роттердамской коммиссіи, вѣровали, хотябы и не всѣ, въ тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи, это — безспорный фактъ. Въ *Мнѣніи* упомянутой коммиссіи о *Донесеніи* С.-Петербургской коммиссіи Св. Синоду указывается на употребленіе отцами церкви даже особыхъ терминовъ, какъ-то: *converti*, *μεταβάλλεσθαι*, *μεταποιεῖσθαι* и проч. [1]), имѣвшихъ цѣлію указать именно на образъ *тѣлеснаго* присутствія Христа въ таинствѣ

---

[1]) Стран. 45 въ цитов. брошюрѣ г. проф. Красножена.

евхаристіи. Такимъ образомъ, ссылка Роттердамской коммиссіи и моихъ непосредственныхъ оппонентовъ на отцовъ церкви прежде всего ниспровергаетъ мысль самой-же коммиссіи и ея защитниковъ о томъ, будто вообще древняя церковь вѣровала лишь въ духовное присутствіе Христа въ евхаристіи и будто такое вѣрованіе церкви есть догматъ, якобы признаваемый даже „восточными“ т. е. православными [1]).

Но вѣдь — еще вопросъ: дѣйствительно-ли упомянутые въ *Отвѣтѣ* отцы церкви очень разногласили между собою въ мнѣніяхъ объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи? Горькій опытъ болѣе и болѣе убѣждаетъ меня въ томъ, что не слѣдуетъ относиться съ излишнимъ довѣріемъ къ заявленіямъ и свидѣтельствамъ не только старокатолическихъ богослововъ, но и оффиціальныхъ представителей старокатолицизма. Мы уже видѣли, что они, вопреки показаніямъ самихъ вселенскихъ соборовъ, отважились утверждать, ради своихъ цѣлей, будто древняя церковь вѣровала только въ духовное присутствіе Богочеловѣка въ евхаристіи, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она *всегда* признавала *и тѣлесное* присутствіе Его въ этомъ таинствѣ. Изъ 34-го и 36—45 моихъ тезисовъ видно, что почти всѣ до одного отцы церкви, упомянутые Роттердамской коммиссіею и предназначеннымъ мнѣ *Отвѣтомъ*, были единомысленны между собою не только въ признаніи *и тѣлеснаго* присутствія Богочеловѣка въ разсматриваемомъ таинствѣ, но и въ признаніи самого способа таковаго Его присутствія. Въ статьяхъ-же моихъ по старокатолическому вопросу, а въ особенности въ тѣхъ двухъ, которыя были упомянуты въ предисловіи къ настоящему труду, читатели найдутъ наиболѣе обстоятельное раскрытіе того, что́ значится въ моихъ тезисахъ. Изъ этихъ статей читатели увидятъ даже, что *всѣ до одного* отцы, поименованные и Роттердамской коммиссіею и *Отвѣ-*

---

[1]) Какое *до крайности безцеремонное* навязываніе православнымъ старокатолическихъ заблужденій!...

томъ, учили объ евхаристіи согласно съ заявленіями и опредѣленіями вселенскихъ соборовъ, изложенными выше. Но старокатоликовъ и на этотъ разъ достаточно обличаетъ уже и Деллингеръ. Вопреки увѣреніямъ Роттердамской комммиссіи и моихъ оппонентовъ, будто напр. Кириллъ Іерусалимскій не допускалъ тѣлеснаго присутствія Христа въ евхаристіи, Деллингеръ говоритъ, что этотъ отецъ церкви несомнѣнно учитъ даже о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка въ этомъ таинствѣ [2]). Въ виду всего этого нѣтъ нужды мнѣ снова излагать здѣсь ученіе отцовъ церкви объ евхаристіи, тѣмъ болѣе, что Роттердамская коммиссія и *Отвѣтъ* ссылаются на нихъ совершенно голословно. Мнѣ нужно сдѣлать исключеніе лишь по отношенію къ св. Кириллу Александрійскому, только о которомъ нѣсколько распространился *Отвѣтъ* и коему онъ *по обычаю* насильственно навязываетъ, ради своихъ партійныхъ цѣлей, ученіе лишь о духовномъ и таинственномъ пониманіи евхаристіи. Составители *Отвѣта* прекрасно сообразили, что имъ необходимо остановиться именно на этомъ отцѣ церкви и во что бы то ни стало превратить его въ своего единомышленника. Кириллъ высказалъ воззрѣніе на евхаристію въ документѣ чрезвычайной важности. Отсюда ученіе этого отца церкви объ упомянутомъ таинствѣ получаетъ уже вселенски-церковное значеніе и авторитетъ, такъ что, по сравненію съ словами св. Кирилла объ евхаристіи, сами собою отступаютъ на *задній* планъ мнѣнія остальныхъ отцовъ церкви, а въ случаѣ разногласія съ воззрѣніемъ на нее Кирилла Александрійскаго утрачиваютъ *всякое* значеніе. Но именно на примѣрѣ этого отца церкви читатели и увидятъ, какъ произвольно обращаются старокатолическіе богословы съ твореніями и мнѣніями отцовъ церкви, коль скоро по-

[1]) Стран. 86 въ сочиненіи: *Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten.* Ср. стран. 84.

слѣдніе неблагопріятствуютъ ихъ идеямъ, и какъ богословы эти возбуждаютъ чрезъ то мало довѣрія вообще къ ихъ ссылкамъ на святоотеческія творенія въ подобныхъ случаяхъ.

Въ 30-мъ моемъ тезисѣ имѣлись въ виду слѣдующія слова въ *Посланіи* Кирилла къ Несторію объ отлученіи. „Мы совершаемъ въ церквахъ, говоритъ онъ, безкровную жертву, приступаемъ такимъ образомъ къ таинственнымъ благословеніямъ (εὐλογίαις) [1]) и освящаемся, причащаясь *святой плоти* и *честной крови* Христа, Спасителя всѣхъ насъ,—принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ!), не какъ плоть человѣка, освященнаго и сопряженнаго съ Словомъ единеніемъ достоинства или сдѣлавшагося обиталищемъ Божества, но какъ кровь *по истинѣ* животворящую и *собственную* для *самого* Слова. Хотя Оно и говоритъ намъ: „если не будете ѣсть плоть Сына человѣческаго и пить крови Его (Іоан. 6, 53), однакожъ мы должны разумѣть плоть не человѣка, одного изъ подобныхъ намъ (ибо какъ плоть человѣка будетъ животворящею по собственному естеству своему?), но плоть *по истинѣ* принадлежащую *собственно* Тому, Кто ради насъ сдѣлался и дѣйствовалъ, какъ Сынъ человѣческій“ [2]). Эти слова какъ-бы нарочито направлены противъ старокатолическаго ученія объ евхаристіи. Въ нихъ находимъ ясное указаніе не только на то, что Христосъ присутствуетъ въ ней и *тѣлесно*, но отчасти и на самый способъ этого присутствія, состоящій, очевидно, въ субстанціальномъ претвореніи евхаристическихъ хлѣба и вина въ *самое* тѣло и въ *самую* кровь Богочеловѣка. Казалось-бы, мои оппоненты должны были сполна привести эти слова и на нихъ обосновать свое понятіе объ евхаристіи. Между тѣмъ, авторы *Отвѣта*, во-первыхъ, нарочито не привели бук-

---

[1]) *Εὐλογίαις* означаетъ здѣсь тѣло Христа съ Его кровію.

[2]) Apud Binium *Concil. Ephes* p. 121. Ср. стран. 179 въ 1 т. *Дѣяній всел. соборовъ* (Казань; второе изданіе).

вально этихъ словъ, а, во-вторыхъ, дозволили себѣ нѣкоторую фальшь, сказавши, будто ни одинъ изъ отцовъ собора не выразилъ какого-либо мнѣнія о томъ, что̀ сказано Кирилломъ касательно евхаристіи. На самомъ-же дѣлѣ уже изъ надписанія Посланія видно, что хотя оно было написано этимъ отцомъ церкви, но принято помѣстнымъ соборомъ, бывшимъ въ Александріи, за его собственное Посланіе. Значитъ, не одинъ какой-либо отецъ сперва на этомъ соборѣ, но всѣ его члены настолько одобрили Кириллово воззрѣніе на разсматриваемое таинство, что усвоили его себѣ въ Посланіи къ Несторію. Это неопровержимо доказывается слѣдующимъ надписаніемъ этого Посланія: „Кириллъ и соборъ, собравшійся въ Александріи изъ египетскаго округа, Несторію“ [1]) et cet. Слѣдовательно, выраженный въ Посланіи взглядъ на евхаристію былъ взглядомъ одной изъ помѣстныхъ древнихъ церквей. Но сказать это недостаточно. Посланіе Кирилла Александрійскаго къ Несторію было одобрено самимъ Ефесскимъ вселенскимъ соборомъ и вмѣстѣ съ другими его произведеніями, прочитанными на соборѣ, имѣло чисто-руководственное значеніе при обсужденіи въ Ефесѣ вопросовъ вѣры. Да и не сами-ли составители *Отвѣта* утверждаютъ, что „восточная церковь *всегда* смотрѣла на сочиненія Кирилла, какъ на *свидѣтельства* въ пользу *чистаго* ученія“ [2]). Но вѣдь также смотрѣли на этого отца церкви въ древности и на Западѣ, что̀ видно, между прочимъ, изъ посланій къ нему папы Целестина и другихъ лицъ. Такимъ образомъ, въ томъ, что̀ высказано св. Кирилломъ въ Посланіи къ Несторію о таинствѣ евхаристіи, должно видѣть воззрѣніе всей древней церкви. Этого вывода нисколько не ослабляетъ замѣчаніе *Отвѣта* о томъ, что на Ефесскомъ соборѣ ученіе объ евхаристіи не было предметомъ раз-

---

[1]) Стран. 175 въ 1 т. цитов. *Дѣяній*.

[2]) Стран. 57 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

сужденій. Слова св. Кирилла объ евхаристіи составляли одинъ изъ аргументовъ, направленныхъ противъ несторіанской ереси, какъ это отчасти видно даже изъ замѣчаній моихъ оппонентовъ. Между тѣмъ, Ефесскій вселенскій соборъ обсуждалъ вопросъ объ этой ереси всесторонне и обличалъ ее всѣмъ, что́ способно говорить противъ нея. Впрочемъ, развѣ могъ онъ игнорировать слова св. Кирилла о важнѣйшемъ изъ таинствъ церкви Христовой даже и независимо отъ этой ереси? На этотъ вопросъ дозволителенъ лишь отрицательный отвѣтъ. Итакъ, остается безспорнымъ, что въ словахъ Кирилла Александрійскаго объ евхаристіи выражено вселенски-церковное воззрѣніе на нее, непримиримое съ старокатолическимъ понятіемъ о ней и безусловно осуждающее это понятіе.

Уже Посланіе св. Кирилла къ Несторію заставляетъ сомнѣваться въ томъ, чтобы онъ иначе говорилъ о таинствѣ евхаристіи въ другихъ своихъ твореніяхъ. Вѣдь онъ не былъ лицемѣромъ и никогда не двоедушничалъ, вслѣдствіе чего немало и пострадалъ въ жизни за свои убѣжденія. Кто дѣйствительно знакомъ съ его твореніями и дорожитъ правильнымъ пониманіемъ ихъ содержанія, тотъ не можетъ не видѣть неправды въ словахъ адресованнаго мнѣ *Отвѣта*, будто не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Кириллъ часто и опредѣленно учитъ въ своихъ твореніяхъ только о духовномъ пониманіи евхаристіи и слѣдовательно не допускалъ тѣлеснаго присутствія въ ней Богочеловѣка.

Какъ ап. Павелъ, на котораго неправильно ссылается *Отвѣтъ* въ данномъ случаѣ, учитъ опредѣленно и о тѣлесномъ присутствіи Христа въ этомъ таинствѣ, такъ очень опредѣленно-же учитъ о немъ и Кириллъ Александрійскій. При этомъ, онъ рѣшаетъ вопросъ и о томъ, какъ освященные хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Богочеловѣка. Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается, напримѣръ, въ слѣдующихъ словахъ этого отца церкви. „Господь, говоритъ онъ, ясно сказалъ: *сіе есть*

тѣло Мое и сія есть кровь Моя, чтобы ты не счелъ того, что̀ пріемлешь (видишь), просто за образъ, но чтобы ты зналъ, что предлагаемое тебѣ несомнѣнно *претворяется* (μεταποιεῖσθαι) нѣкіимъ таинственнымъ образомъ въ *тѣло* и *кровь* Христа (εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ). Пріобщаясь ихъ, мы воспринимаемъ въ себя животворящую и освящающую силу Его“ [1]). Въ этихъ словахъ, взятыхъ во всей ихъ совокупности, Кириллъ Александрійскій опредѣленно говоритъ о пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Спасителя. Но уже однимъ этимъ *безусловно* исключается *всякая* мысль *только* о *духовномъ* присутствіи Христа въ евхаристіи и *прямо* указывается и на Его *тѣлесное* присутствіе въ ней [2]). Имѣя-же въ виду, что многіе изъ современныхъ Христу іудеевъ сомнѣвались въ возможности яденія тѣла и питія крови Спасителя и ставили своего рода вопросъ о способѣ совершенія евхаристической тайны, Кириллъ говорилъ имъ слѣдующее: „Если ты упорствуешь, іудей, говоря это „какъ“, то выскажу тебѣ и я невѣжество твое, подражая тебѣ. Какъ вышелъ ты изъ Египта? Какъ, скажи мнѣ, Моисеевъ жезлъ превращенъ былъ въ змѣя? Какъ поражена была проказою рука, а потомъ изцѣлилась, о чемъ написано? Какимъ образомъ вода перешла въ природу крови?

---

[1]) Comment. in Matth. 26, 27; M. 72, 451.

[2]) Г. проф. Мишо въ своей статьѣ о Кириллѣ Александрійскомъ, напечатанной въ 39 и 40-й книжкахъ *Revue*, всячески напрягается, посредствомъ тенденціозныхъ выдержекъ изъ твореній этого отца церкви и лжетолкованія ихъ, представить его сторонникомъ мнѣнія только о духовномъ присутствіи Христа въ евхаристіи. Само собою разумѣется, г. Мишо не остановился передъ подобной-же операціею и надъ нѣкоторыми другими отцами церкви, упоминаемыми въ *Тезисахъ* моихъ.... Но не пора-ли подумать этому „ученому“ объ *уваженіи* къ *истинѣ?* Давно пора-бы: онъ и безъ того *слишкомъ много* посодѣйствовалъ уклоненію старокатолицизма отъ „православновосточнаго міросозерцанія“ на путь протестантизма....

Какъ прошелъ ты по срединѣ моря, какъ по сушѣ? Какъ посредствомъ дерева горькая вода Мерры становится сладкою? Какъ тебѣ дана была вода и изъ каменистыхъ нѣдръ? Какъ спустилась манна ради тебя? Какимъ образомъ Іорданъ остановился въ своемъ теченіи? Или какъ однимъ лишь крикомъ была потрясена несокрушимая стѣна Іерихона? И не оставитъ тебя это твое „какъ“.... Ты-же окажешься уже прежде испытавшимъ удивленіе предъ многими чудесами, въ случаѣ примѣненія къ которымъ твоего „какъ“ долженъ будешь окончательно невѣрить всему Божественному Писанію и извратить всѣ слова святыхъ пророковъ, а прежде всего священныя книги даже твоего Моисея“ [1]). Этимъ доказывалъ Кириллъ Александрійскій именно ту мысль, что хотя въ евхаристіи несомнѣнно присутствуетъ Христосъ тѣломъ и кровію Своими, вслѣдствіе преложенія-пресуществленія хлѣба и вина въ нихъ, тѣмъ неменѣе мы не въ состояніи постигнуть, какъ-же собственно происходитъ это преложеніе-пресуществленіе, а потому намъ остается лишь непоколебимо вѣровать въ дѣйствительность совершающагося чуда. Признавая освященные въ евхаристіи хлѣбъ и вино по ихъ существу самымъ тѣломъ и кровію Спасителя, св. Кириллъ пытается разъяснить и то, какъ чрезъ пріобщеніе тѣла и крови Богочеловѣка мы объединяемся съ Нимъ по самому *тѣлу* нашему и становимся какъ-бы собственнымъ Его тѣломъ. „Подобно тому, какъ если кто соединитъ одинъ воскъ съ другимъ, то онъ увидитъ одинъ воскъ оказавшимся конечно въ другомъ, точно такимъ же образомъ, полагаю, говоритъ Кириллъ, и пріемлющій *плоть* нашего Спасителя и піющій Его честную *кровь* становится, по Его собственнымъ словамъ, едино съ Нимъ, такъ что онъ обрѣтается во Христѣ, а Христосъ—въ немъ“ [2]). Все это самымъ яснымъ и неоспоримымъ образомъ сви-

---

[1]) Comment. in Joan. Cap. VI, 52. [2]) Ibid. VI, 56.

дѣтельствуетъ, что этотъ отецъ церкви признавалъ и тѣлесное присутствіе Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи, объясняя это присутствіе преложеніемъ-пресуществленіемъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его [1]). Но, имѣя въ виду превратное пониманіе изреченія Спасителя: *слова, которыя говорю Я вамъ* (объ евхаристіи), *суть духъ и жизнь* [2]), Кириллъ Александрійскій даже полемизируетъ съ тѣми, кто хотѣлъ-бы понимать евхаристію лишь духовно и отрицать тѣлесное присутствіе въ ней Христа. Хотя Спаситель и назвалъ свою плоть духомъ, говоритъ Кириллъ, но это отнюдь не значитъ, чтобы, по словамъ Христа, она не была плотію на самомъ дѣлѣ. Этимъ наименованіемъ, продолжаетъ Кириллъ, Спаситель указываетъ только на то, что Его тѣло исполнено животворной силы и дѣятельности Божественнаго Его Духа по причинѣ совершеннаго единенія съ Послѣднимъ. Если ап. Павелъ говоритъ о духовно-тѣлесномъ существѣ, каковъ человѣкъ, что онъ, соединяясь со Христомъ, становится „единымъ *духомъ* съ Нимъ“ (1 Кор. 6, 17), не переставая имѣть тѣло, то не тѣмъ-ли болѣе тѣло Самого Христа можетъ быть называемо въ томъ-же смыслѣ духомъ, оставаясь тѣломъ-же [3]).

Можно было-бы привести еще много мѣстъ, неопровержимо доказывающихъ, что Кириллъ Александрійскій, вопреки увѣреніямъ моихъ оппонентовъ, ясно и опредѣленно учитъ не только о духовномъ, но и о тѣлесномъ присутствіи Богочеловѣка въ евхаристіи, но совершенно достаточно и приведенныхъ мною мѣстъ, чтобы видѣть, что авторы адресованнаго мнѣ *Отвѣта* извращаютъ и этого отца церкви, навязывая ему

---

[1]) Такъ какъ самъ *Отвѣтъ* утверждаетъ, что папа Геласій заимствовалъ свое ученіе объ евхаристіи у Кирилла Александрійскаго, то изъ сказаннаго у меня слѣдуетъ, что *Отвѣтъ* напрасно усвояетъ и Геласію свое ложное понятіе о ней....

[2]) Іоан. VI, 63. [3]) Comment. in Joan. VI, 63.

свое превратное понятіе объ этомъ таинствѣ. Не старокатолики, а сыны православной церкви единомысленны съ св. Кирилломъ въ пониманіи существа евхаристіи.

Не смотря на это, составители *Отвѣта* настойчиво, безъ стѣсненія, говорятъ о себѣ и о своихъ единомышленникахъ слѣдующее: „Если мы для наиболѣе возможнаго уясненія вѣрующимъ того, какъ Христосъ присущъ въ евхаристіи, пользуемся лучше языкомъ названныхъ отцовъ, чѣмъ гораздо позже изобрѣтеннымъ выраженіемъ: *transsubstantiatio* (пресуществленіе), то восточные. казалось-бы намъ, прежде всѣхъ имѣли-бы основаніе быть благодарными намъ за это. Во всякомъ случаѣ непринятіе этого, лишь поздно изобрѣтеннаго, выраженія, которое привело къ разнаго рода искаженнымъ, даже отталкивающимъ, представленіямъ, не можетъ служить какимъ-либо основаніемъ къ какому бы то ни было сомнѣнію въ нашемъ православіи относительно присутствія Христа въ св. евхаристіи“ [1]).

Православному христіанину, хорошо знакомому съ ученіемъ своей родной церкви и дорожащему ея честью и достоинствомъ, приходится испытывать горькія и скорбныя чувства при чтеніи такого рода словъ, исходящихъ отъ старокатоликовъ. Изволите видѣть,— мы, православные, должны, по увѣренію послѣднихъ, даже благодарить ихъ за то, что они, враждебно относясь къ ученію о пресуществленіи и къ наилучше выражающему это ученіе термину, какъ якобы сравнительно позднему и не святоотеческому, предлагаютъ намъ *гораздо позднѣйшее кальвинистское* ученіе объ евхаристіи подъ видомъ православнаго. За кого насъ, православныхъ, принимаютъ члены Роттердамской коммиссіи и авторы адресованнаго мнѣ старокатоликами *Отвѣта*? Вѣдь не младенцы-же мы, неспособные разобраться въ томъ, что православно и что проникнуто кальвинизмомъ. Да и къ чему *хитрятъ* они, увѣряя насъ, будто они избѣгаютъ слова: *пресуществленіе*,

---

[1]) Стран. 82 и 83 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

какъ болѣе поздняго, и будто предпочитаютъ говорить языкомъ отцовъ древней церкви? Мы, православные, очень хорошо понимаемъ *истинную* причину, которая *одна и только одна* заставляетъ старокатоликовъ враждовать противъ упомянутаго слова. Причиною этою является не иное что, какъ общій *антиправославный* взглядъ ихъ на таинство евхаристіи. Однимъ изъ такъ-сказать наглядныхъ и совершенно неоспоримыхъ доказательствъ этого служитъ то, что старокатолики, разсуждая о таинствѣ евхаристіи, избѣгаютъ вообще говорить языкомъ отцовъ и учителей древней церкви, хотя и увѣряютъ, будто они предпочитаютъ этотъ языкъ позднѣйшему. Языка отцовъ вселенскихъ соборовъ они тщательно-же избѣгаютъ. Изъ поименованныхъ Роттердамской коммиссіей и *Отвѣтомъ* отцовъ церкви ни одинъ не удостоился чести, чтобы старокатолики говорили его языкомъ. Не стану указывать даже на Григорія Нисскаго, который, какъ это видно и изъ 44-го моего тезиса, ясно учитъ о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Спасителя и употребилъ даже и терминъ тожественный съ словомъ: *transsubstantiatio* (пресуществленіе). Остановлюсь для примѣра только на Августинѣ, хотя его и нельзя считать во всемъ чистымъ или вѣрнымъ выразителемъ ученія древней церкви. Тѣломъ и кровію Христа мы называемъ, говоритъ Августинъ, *собственно* то, *что*, будучи заимствовано отъ плодовъ земли и освящено, мы благочестиво принимаемъ ради спасенія душъ въ память Господнихъ страданій за насъ, — то, *что* по своему *видимому* образу есть дѣло человѣческихъ рукъ, но невидимымъ дѣйствіемъ Св. Духа освящается въ великое таинство *тѣла* и *крови* Христа [1]). Даже и этимъ языкомъ Августина не говорятъ и не хотятъ говорить старокатолики о таинствѣ евхаристіи. Тѣмъ болѣе избѣгаютъ они слова: *преложеніе*, хотя оно слу-

[1]) Patrol. curs. compl. T. VLII. Col. 874. Ср. T. XXXIII. Col. 636.

жило у отцовъ древней церкви *преимущественнымъ* терминомъ для указанія на пресуществленіе въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя, какъ это видно уже и изъ 91-го правила св. Василія Великаго. Причиною всего этого—*только кальвинистскій* взглядъ старокатоликовъ на таинство евхаристіи, а отнюдь не что-нибудь другое. Еслибы они отреклись отъ своего ложнаго взгляда на это таинство и усвоили православное воззрѣніе на него, въ такомъ случаѣ вполнѣ охотно приняли-бы даже терминъ: *пресуществленіе* и стали-бы горячо отстаивать его. Вѣдь этотъ терминъ говоритъ лишь то, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино истинно, дѣйствительно и субстанціально *прелагаются* въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка. Держась-же кальвинистскаго понятія объ евхаристіи и въ тоже время желая выдать его за древне-церковное, старокатолики нарочито изобрѣтаютъ разные, *въ сущности пустые*, предлоги къ отверженію термина: *пресуществленіе*. Таковымъ предлогомъ является лицемѣрная ссылка и на то, что нѣкогда соединялись на Западѣ съ этимъ словомъ даже отталкивающія представленія. Вѣдь и старокатолическіе богословы знаютъ, что едвали есть слова, съ коими люди иногда не соединяли-бы превратныхъ представленій. Аріане доказывали-же, будтобы именно слово: *единосущный*, употребленное въ Никео-цареградскомъ символѣ, ведетъ къ *грубымъ чувственнымъ* представленіямъ о Пресв. Троицѣ, заставляя-де отожествлять отношенія Бога Отца и Сына Божія съ извѣстными отношеніями, существующими въ человѣческомъ родѣ [1]). Но развѣ слѣдуетъ изъ подобнаго рода фактовъ, будто слово: *единосущный* само по себѣ способно вести къ превратнымъ представленіямъ о Богѣ Отцѣ и Сынѣ Божіемъ? Отнюдь нѣтъ. То-же должно сказать и о терминѣ: *пресуществленіе*, употребляемомъ въ ученіи объ евхаристіи. Именно этотъ-то

---

[1]) Стран. 64 въ сочиненіи г. профессора А. П. Лебедева: *Вселенскіе соборы IV и V вѣка*. Москва. 1879 г.

терминъ, какъ сказано въ 49-мъ моемъ тезисѣ, и служитъ *наилучшимъ* предостереженіемъ противъ соединенія грубыхъ чувственныхъ представленій съ понятіями объ евхаристическихъ тѣлѣ и крови Христа. Пока старокатолическіе богословы основательно не докажутъ неправоты значащагося въ 49-мъ моемъ тезисѣ, *да будетъ имъ стыдно*, коль скоро они всетаки станутъ продолжать лицемѣрную полемику противъ термина: *пресуществленіе* въ своихъ рѣчахъ объ евхаристіи.

Заключеніе.

Въ заключеніе предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* его авторы говорятъ о себѣ и о своихъ собратьяхъ слѣдующее: „Мы держимся хорошо обоснованнаго убѣжденія, что между православной восточной и старокатолической церковію существуетъ согласіе въ вѣрѣ и догматѣ и что слово: *пресуществленіе*, какъ и *Filioque*, не могло-бы служить „impedimentum dirimens“ ко взаимному общенію обѣихъ церквей. Если сношенія съ обѣихъ сторонъ будутъ руководимы духомъ мира, то, быть можетъ, недалеко болѣе было-бы время, когда совершилось-бы это, для христіанскаго Востока и Запада одинаково благословенное, событіе“ [1]).

Несомнѣнно, что вступленіе старокатолическихъ христіанскихъ общинъ въ каноническое общеніе съ православной церковью было-бы *радостнѣйшимъ* событіемъ для всѣхъ ея истинныхъ сыновъ и могло-бы повлечь за собою *благодѣтельнѣйшія* послѣдствія разнаго рода. О наступленіи этого великаго событія нужно возносить горячія мольбы ко Главѣ церкви, ея Верховному Пастыреначальнику, Господу Іисусу Христу. Какъ православные, такъ и старокатолики нравственно *обязаны*, по мѣрѣ возможности, споспѣшествовать наступленію этого вождѣленнаго событія словомъ и дѣломъ, всегда и вездѣ.

Но тутъ недостаточно одного миролюбія со стороны православныхъ. Самъ Спаситель, провозвѣстникъ и основатель мира на землѣ, сказалъ о Себѣ, что

[1]) Стран. 83 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева.

Онъ принесъ на землю не миръ только, но и раздѣленіе (*διαμερισμὸν*) [1]). Этимъ, раздѣляющимъ людей, элементомъ является, конечно, не иное что, какъ возвѣщенная Христомъ истина во всей ея цѣлости. Она способна вносить раздѣленіе даже въ семью и отчуждать кровно связанныхъ между собою ея членовъ другъ отъ друга [2]), поскольку одни изъ нихъ искренно пріемлютъ проповѣданное Богочеловѣкомъ ученіе, а другіе упрямо сторонятся отъ него или-же извращаютъ его. Христіански понимаемый *единственно-прочный* миръ возможенъ лишь во имя Христовой истины и на почвѣ ея искренняго исповѣданія и неизмѣннаго храненія. Если она, какъ сейчасъ сказано было, разъединяетъ людей, то только она-же одна въ состояніи объединить ихъ и водворить между ними ничѣмъ несокрушимый миръ. Спаситель, говоря о свободящей силѣ истины [3]), имѣлъ въ виду, конечно, ея способность освобождать людей отъ раздѣленій и въ области ихъ религіозно-нравственной жизни. Должна подчиняться истинѣ и ею опредѣляться даже та, общеобязательная для людей, самоотверженная любовь ихъ другъ къ другу, которую заповѣдалъ имъ Богочеловѣкъ. О. протоіерей Тачаловъ справедливо замѣтилъ, на Боннской конференціи въ 1874 году, старокатолическому епископу Рейкенсу, что *любовь къ истинѣ выше любви къ человѣку* [4]). Во имя любви къ истинѣ неизбѣжно приходится, поэтому, не только высказывать отдѣльнымъ людямъ непріятныя имъ мнѣнія и тяжкіе для нихъ приговоры, но и отстраняться отъ церковнаго общенія и единенія даже съ ищущими его цѣлыми религіозными общинами, коль скоро ихъ вѣроученіе расходится съ вѣроученіемъ православной церкви.

А таково и есть старокатолическое ученіе, въ нѣсколькихъ весьма важныхъ пунктахъ несомнѣнно про-

---

[1]) Лук. 12, 51. [2]) Ibid. ст. 52 и 53.

[3]) Іоан. 8, 32.

[4]) Стран. 40 въ *Отчетѣ* о Боннской конференціи 1874 г.

тиворѣчащее догматамъ православной церкви. Разногласіе между ученіемъ послѣдней и старокатолическимъ ученіемъ въ теперешнее время, къ великому прискорбію для православныхъ, не только не уменьшилось по сравненію съ прежнимъ временемъ, но возросло и угрожаетъ возрастать, повидимому, болѣе и болѣе. Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ о Filioque и пресуществленіи, укажу на ученіе старокатоликовъ о церкви. На основаніи постановленія старокатолическаго конгресса, происходившаго въ 1872 году въ Кельнѣ, были выработаны особой коммиссіею, во главѣ которой стоялъ Деллингеръ, нѣкоторыя основныя положенія для руководства въ сношеніяхъ съ православными, англиканами и протестантами и въ дѣлѣ изслѣдованія вопросовъ вѣроученія. Одно изъ этихъ положеній гласитъ: „мы вѣруемъ, что Христосъ учредилъ *единую* церковь“ [1]). Въ одной изъ рѣчей, произнесенныхъ Деллингеромъ въ 1874 году на Боннской конференціи, этотъ знаменитый вождь старокатоликовъ открыто и ясно высказалъ, что только православная церковь, состоящая изъ помѣстныхъ автокефальныхъ церквей: греческой, русской и проч., сохранила характеръ вселенской церкви, чѣмъ вызвалъ заявленія радости и признательности отъ І. Л. Янышева, присутствовавшаго на упомянутой конференціи [2]). Послѣдній, при этомъ, замѣтилъ, что эта церковь, и по ея собственному сознанію, есть единая вселенская церковь Христова, ибо отпавшая отъ нея папская церковь помрачилась и все болѣе и болѣе омрачается какъ притязаніями ея іерархіи на единодержавіе во всей церкви, такъ и другими неправильностями въ ученіи и дисциплинѣ. Признавая слова І. Л. Янышева совершенно правильными, никто изъ старокатоликовъ не возражалъ ему [3]). Впослѣдствіи на Люцернскомъ кон-

---

[1]) Ibid. Стран. 9. [2]) Ibid. Стран. 30—36.

[3]) Ibid. Стран. 36.

грессѣ старокатолическій епископъ Герцогъ въ торжественномъ и многолюдномъ собраніи со всей рѣшительностію заявлялъ, что только восточная церковь въ своемъ вѣроученіи остается *во всемъ* вѣрною *древней* церкви и есть *несомнѣнно* апостольская и *въ истинномъ смыслѣ* вселенская церковь [1]). Но что-же потомъ совершилось? Читатели уже знаютъ, что, по завѣренію предназначеннаго мнѣ *Отвѣта*, теперь, будтобы, не существуетъ единой вселенской церкви, какъ организованнаго учрежденія, и что православная церковь представляетъ собою, якобы, одинаковую съ папской помѣстную церковь, а не единственую на землѣ вселенскую церковь Христову. Вотъ какъ рѣзко измѣнилось старокатолическое воззрѣніе на церковь въ послѣднее время! Это воззрѣніе должно признать уже новымъ, весьма важнымъ и, конечно, несомнѣннымъ заблужденіемъ старокатоликовъ. Въ виду уже его одного *грѣшно* съ ихъ стороны говорить, будто они согласны съ православной церковью въ вѣрѣ и догматѣ. При таковомъ ихъ понятіи о церкви представляется даже загадочнымъ, съ *какой* собственно церковью желаютъ они вступить въ каноническое общеніе? Вѣдь, по словамъ авторовъ адресованнаго мнѣ *Отвѣта*, теперь не существуетъ единой вселенской организованной церкви Христовой. Поэтому, остается думать, что старокатолики хлопочутъ лишь о томъ, чтобы обратить въ свой „толкъ“ сыновъ православной церкви. Объ этомъ, по моему мнѣнію, достаточно свидѣтельствуетъ какъ то, что вожди старокатолицизма десятки лѣтъ всѣ занимаются изворотливыми и упорными преніями даже съ оффиціальными представителями православной церкви, такъ и то, что они настойчиво преподносятъ послѣднимъ и кальвинистскія заблужденія подъ видомъ православно-христіанскихъ истинъ. Но пора обратиться къ вопросу о Filioque и пресуществленіи.

---

[1]) Стран. 376 и 377 въ 1 т. *Исторіи христ. церкви въ XIX вѣкѣ* (изданіе А. П. Лопухина).

Старокатолики настойчиво домогаются уступокъ въ этихъ вопросахъ и надѣются на эти уступки. Не странно-ли это? Русская синодальная коммиссія уже заявляла старокатоликамъ о необходимости для нихъ совершенно отречься отъ Filioque, даже какъ богословскаго мнѣнія, и принять ученіе о пресуществленіи и наиболѣе выражающій его терминъ, если они желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковію. Достаточно быть знакомымъ съ *Донесеніемъ С.-Петербургской коммиссіи Св. Синоду*, чтобы видѣть, что въ сдѣланныхъ ею предложеніяхъ старокатоликамъ она стоитъ на *чисто-догматической* почвѣ. А коль скоро Синодальная коммиссія уже поставила имъ на видъ, что ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ *одного* Отца и о *пресуществленіи* имѣетъ *догматическое* значеніе, то о какихъ-же уступкахъ можетъ быть рѣчь здѣсь? Не станутъ-же православные въ угоду старокатоликамъ измѣнять свои воззрѣнія, нынче говоря одно, а завтра другое. Да явное непостоянство въ этомъ отношеніи не только было-бы великимъ грѣхомъ, но и произвело-бы гибельный соблазнъ, давъ пищу расколу и сектантству. Недавно происходили въ Аѳинскомъ университетѣ возмущенія и безпорядки изъза перевода Евангелія на новогреческій языкъ. Чего-же можно ожидать если не въ настоящемъ, то въ будущемъ, отъ измѣны догматамъ со стороны іерарховъ? Забываютъ старокатолики и о томъ, что одна какая-либо помѣстная церковь, а тѣмъ болѣе лишь нѣсколько ея епископовъ, даже *не въ правѣ* окончательно рѣшить вопросъ о пріобщеніи ихъ къ православной церкви на указываемыхъ ими условіяхъ. Вѣдь сами авторы предназначеннаго мнѣ *Отвѣта* высказали, что въ рѣшеніи вопросовъ, затрогивающихъ церковное вѣроученіе, должна участвовать вся вселенская церковь въ лицѣ *законныхъ* ея представителей. А развѣ допустятъ послѣдніе, чтобы старокатолики съ ихъ филіоквистическимъ мнѣніемъ и съ ихъ заблужденіями-же касательно таинства евхаристіи были пріобщены къ истинно Христовой церкви? Ожидать этого никакъ нельзя.

Положимъ, древняя церковь принимала въ свои нѣдра раскаявшихся духоборцевъ, не требуя отъ нихъ, чтобы они непремѣнно именовали Св. Духа Богомъ. Но она дѣлала это, въ-первыхъ, потому, что бывшіе духоборцы искренно исповѣдывали единосущіе и равенство Св. Духа съ Первымъ и Вторымъ Лицами Пресв. Троицы и чрезъ то самое признавали Богомъ и Третье Ея Лицо, а, во-вторыхъ, въ силу твердой надежды на то, что бывшіе духоборцы скоро придутъ сами собою къ единомыслію съ нею и въ самой буквѣ вѣроисповѣданія. Совсѣмъ другимъ представляется дѣло, напримѣръ о *Filioque*, у старокатоликовъ. Это *Filioque* не только явно противорѣчитъ православному догмату объ единой источно-производящей причинѣ бытія какъ Сына Божія, такъ и Св. Духа, но и нелѣпо во всѣхъ отношеніяхъ. Кто-же рѣшится въ православной церкви дозволить старокатоликамъ Filioque хотябы въ качествѣ богословскаго мнѣнія? Сыны ея могутъ только удивляться упорнымъ притязаніямъ старокатоликовъ на удержаніе *Filioque* хоть въ качествѣ такового мнѣнія. Если они завѣряютъ, будто строго держатся мысли объ единоначаліи во Св. Троицѣ, то для чего имъ нужно это мнѣніе? Для богословско-философскихъ цѣлей оно негодно, какъ это показано въ 18 и особенно въ 24-мъ моихъ тезисахъ. Тѣмъ болѣе негодится оно для выраженія мысли объ Отцѣ, какъ объ единственномъ виновникѣ бытія Св. Духа, ибо оно лишь колеблетъ и извращаетъ эту мысль, будучи употребляемо въ рѣчи объ изведеніи Третьяго лица Пресв. Троицы къ бытію. Сколько-бы ни увѣряли старокатолики, будто для нихъ сказать, что Сынъ и Духъ въ Своемъ вѣчномъ происхожденіи совершенно независимы Одинъ отъ Другого, значитъ-де нарушать именно ту монархію въ Божествѣ, мысль о которой выражается у православныхъ словами: „отъ *одного* Отца“, всѣ эти завѣренія приходится признать лицемѣрными, коварными. Господь вѣдь не даровалъ старокатоликамъ логики, совершенно отличной отъ логики, какая свойственна

православнымъ и всѣмъ людямъ. Два всегда и для всѣхъ были, суть и будутъ двумя, а не единицею.

Напрасно ссылаются защитники старокатоликовъ на историческія условія, при которыхъ мышленіе ихъ выработалось-де такъ, что они, будтобы, даже не могутъ понять нашего православнаго мышленія. Еслибы историческія условія несомнѣнно оказывали такое фатальное дѣйствіе на мышленіе людей, тогда была-бы неумѣстна даже проповѣдь Христа и вообще были-бы напрасны старанія измѣнить міровоззрѣніе какого-либо народа и даже отдѣльнаго изъ его среды лица. Мало того: въ этомъ случаѣ оказывались-бы правыми даже величайшія изъ людскихъ заблужденій.... Въ дѣйствительности-же исторія и современный опытъ непререкаемо свидѣтельствуютъ о томъ, что историческія условія и вообще среда вовсе не имѣютъ фатальнаго вліянія на психическій міръ человѣка и въ частности на складъ нашего мышленія. Не историческія условія, при которыхъ воспитались старокатолики, и не особенности ихъ мышленія являются причиною ихъ „цѣплянья“ за Filioque, какъ за богословское мнѣніе [1]), а совершенно другое. Это „мнѣніе“ нужно имъ только для того, чтобы въ ихъ *дѣйствительныхъ* вѣрованіяхъ или въ ихъ *подлинномъ* богословскомъ міровоззрѣніи сохранить то самое *догматическое* Filioque, которое формально, *для видимости*, вычеркнули они изъ символа и изъ своихъ „символическихъ“ книгъ. Еслибы старокатолики смотрѣли на дѣло иначе, то не стали-бы и ратовать всячески за Filioque, какъ за богословское мнѣніе. Вѣдь и они очень хорошо понимаютъ, что это мнѣніе никакъ не вяжется съ ученіемъ Никео-цареградскаго символа объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, а потому, какъ выше видѣли мы, нарочито трактуютъ это ученіе въ качествѣ простого набора словъ безъ строго опредѣленной мысли. Побужденіемъ-же для

---

[1]) Тоже должно сказать и объ ихъ антагонизмѣ по отношенію къ ученію о процессіи.

старокатолическихъ вождей во что бы то ни стало удержать Filioque, всего вѣроятнѣе, служитъ и желаніе устранить одно изъ важнѣйшихъ препятствій къ осуществленію ихъ уніонистскихъ задачъ, коими задались они съ самаго начала возникновенія старокатолицизма. Когда Filioque признается терпимымъ, тогда не только англикане и протестанты, но и паписты скорѣе-де могутъ придти къ единенію въ одной церкви. Но представители православной церкви, конечно, не рѣшатся поощрять двоедушіи или іезуитства въ дѣлахъ вѣры. А дозволять старокатоликамъ держаться Filioque, хотябы въ качествѣ богословскаго мнѣнія, при отсутствіи этого Filioque въ символѣ и значило-бы поощрять указанное двоедушіе или іезуитство, — поощрять въ высшей степени грѣховное дѣло. Представители православной церкви не могутъ сочувствовать и привлеченію въ ея лоно англиканъ, протестантовъ и папистовъ чисто-іезуитскимъ способомъ. Въ данномъ же случаѣ православнымъ значило-бы самимъ поступить поіезуитски, разрѣшивъ старокатоликамъ держаться явно антидогматичнаго и во всѣхъ отношеніяхъ нелѣпаго богословскаго мнѣнія, лишь-бы чрезъ это привлечь на свою сторону побольше англиканъ, протестантовъ и папистовъ.

Въ виду сказаннаго о Filioque нѣтъ надобности много распространяться по вопросу о пресуществленіи, а потому замѣчу только слѣдующее. Изъ относящихся къ этому вопросу моихъ тезисовъ видно, что какъ ученіе о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Христову, такъ и наиболѣе выражающій это ученіе терминъ составляли достояніе уже древней церкви, а, съ другой стороны, являются во всѣхъ отношеніяхъ безупречными и возвышенными. Настоящій-же мой трудъ показалъ, что даже и Деллингеръ, главный вождь прежняго старокатолицизма, усматривалъ въ ученіи о пресуществленіи не иное что, какъ догматъ древней церкви. Со стороны представителей православной церкви развѣ

допустимо, чтобы они въ угоду старокатоликамъ поступились хотябы только терминомъ, наилучше выражающимъ этотъ догматъ? Намъ, православнымъ, никакъ нельзя стыдиться употребленія этого термина и просить старокатоликовъ о снисхожденіи къ намъ за его употребленіе. Мы, — если дозволительно такъ выражаться,—въ правѣ *гордиться* тѣмъ, что наша дорогая православная церковь пользовалась и пользуется имъ. Этотъ терминъ столько-же хорошо ограждаетъ ученіе православной церкви объ евхаристіи отъ разныхъ лжетолкованій, сколь хорошо ограждало и ограждаетъ слово: *единосущный* православную истину касательно божеской природы нашего Спасителя. Какъ древняя церковь не только не отрекалась отъ этого слова, не смотря на всѣ старанія аріанъ представить его ведущимъ, якобы, къ грубымъ чувственнымъ представленіямъ, но и настойчиво требовала его принятія всѣми, кто хочетъ находиться въ общеніи съ нею, такъ должно поступать и намъ относительно термина: *пресуществленіе*, тѣмъ болѣе, что всѣ, даже съ философской и естественнонаучной точекъ зрѣнія, нападки на него лишены всякаго значенія, какъ это видно изъ 50—55 моихъ тезисовъ. Ссылка Роттердамской коммиссіи на то, что терминъ: *пресуществленіе* не встрѣчается въ богослужебныхъ книгахъ русской церкви [1]), рѣшительно ничего не доказываетъ. Въ римско-католическомъ чинѣ литургіи нѣтъ-же этого слова, а между тѣмъ никто не станетъ на *этомъ* основаніи отвергать законности а) римско-католическаго ученія о пресуществленіи и б) употребленія термина: *пресуществленіе* въ потребныхъ случаяхъ. Съ другой стороны, дол-

---

[1]) Стран. 80 въ *Брошюрѣ* І. Л. Янышева. Интересующіеся содержаніемъ этой брошюры благоволятъ обращаться исключительно къ № 31—34 *Церковнаго Вѣстника* за 1902 г., въ коихъ она была напечатана въ видѣ статьи подъ тѣмъ-же заглавіемъ. Брошюры для публики не имѣется и у досточтимаго ея автора, а въ продажѣ ея не было и нѣтъ.

жна-же знать Роттердамская коммиссія, что въ богослужебныхъ книгахъ нѣтъ и нѣкоторыхъ другихъ спеціально-богословскихъ терминовъ, противъ коихъ, однако, не возстаетъ она. Далѣе, почему-же Роттердамская коммиссія и ея единомышленники всячески сторонятся и отъ термина: *преложеніе*, хотя его церковность выше всякаго сомнѣнія? Я уже имѣлъ случай замѣтить, что нападки старокатоликовъ на терминъ: *пресуществленіе* объясняются на самомъ дѣлѣ *только* ихъ *превратнымъ* понятіемъ объ евхаристіи. Все-же остальное, на что́ ссылаются они въ доказательство неудобопріемлемости упомянутаго термина, представляетъ своего рода ширмы, за которыя они прячутъ *подлинную* причину ихъ упрямой вражды къ нему. А это обстоятельство *тѣмъ настойчивѣе* должно побуждать православныхъ къ тому, чтобы требовать отъ старокатоликовъ принятія и термина: *пресуществленіе*. Въ противномъ случаѣ старокатолики продолжатъ всячески изворачиваться въ казуистической формулировкѣ ихъ ученія объ евхаристіи и будутъ вести безконечные споры о ней особенно въ угоду извѣстной фракціи англиканъ....

Такимъ образомъ, не отсутствіе миролюбиваго настроенія въ православныхъ можетъ дальше и дальше отдалять „благословенное событіе“ каноническаго пріобщенія старокатолическихъ общинъ къ православной церкви, но, съ одной стороны, заблужденія старокатоликовъ даже и по важнѣйшамъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія, а, съ другой стороны, искренняя преданность православныхъ истинамъ Свящ. Писанія и исконнаго церковнаго преданія. Таковой же нелицемѣрной преданности этимъ истинамъ не на словахъ только, но и на дѣлѣ, *желали-бы* мы и отъ старокатоликовъ. Между тѣмъ, какъ это видно и изъ настоящаго моего труда, вожди старокатоликовъ, если таковыми считать членовъ Роттердамской коммиссіи и составителей адресованнаго мнѣ *Отвѣта*, не отличаются желаннымъ истинолюбіемъ и иногда жестоко попираютъ правду

ради своихъ партійныхъ цѣлей [1]). Нужны-же, повторяю, полная искренность и всецѣлая любовь къ истинѣ. Когда эти святыя качества возобладаютъ во всѣхъ старокатоликахъ надъ противоположными качествами въ нихъ, когда старокатолики безповоротно отдадутся древней церкви своими симпатіями, тогда, при помощи Божіей, станетъ недалекимъ *вожделѣннѣйшій* и для автора этихъ строкъ день, въ который православные будутъ видѣть въ старокатоликахъ дѣйствительныхъ старокатоликовъ, начнутъ сходиться съ послѣдними даже въ однихъ и тѣхъ-же храмахъ ради святаго общенія въ молитвахъ и таинствахъ и станутъ со всяческимъ усердіемъ трудиться совмѣстно для того, чтобы Господь нашъ Іисусъ Христосъ содѣлался и на землѣ Единымъ Верховнымъ Пастыремъ единаго словеснаго

---

[1]) Считаю своимъ долгомъ отмѣтить здѣсь слѣдующій фактъ, узнанный мною уже во время печатанія моего труда. Старокатолическій профессоръ Боннскаго университета, г. Леопольдъ Гётцъ, еще недавно держался тожественнаго съ выше опровергнутымъ мною взгляда на церковь. Ознакомившись-же со статьями преосвящ. Сергія въ 43—45 номерахъ *Церковнаго Вѣстника* за 1902-й годъ, онъ въ № 4-мъ *Altkathol. Volksblatt* за 1903-й годъ отступилъ отъ этого взгляда и открыто призналъ православную церковь единственной на землѣ вселенской церковью Христовой. Въ этомъ отрадномъ фактѣ проявилась неподдѣльная любовь г. Гетце къ истинѣ. Дай Богъ, чтобы онъ руководился *только* ею одною и въ своихъ сужденіяхъ по вопросу о Filioque и пресуществленіи, какъ и во всѣмъ, и чтобы остальные представители старокатолицизма *неуклонно* слѣдовали его доброму примѣру. Но если порадовала статья г. Гётце въ 4 № *Altkathol. Volksblatt*, то, наоборотъ, крайне изумилъ насъ своего рода протестъ противъ ней со стороны старокатолическаго епископа Вебера въ той-же газетѣ.... Дерзаю предложить г. епископу Веберу и его единомышленникамъ *основательно*, безъ іезуитскихъ пріемовъ, опровергнуть сказанное въ моихъ тезисахъ и въ настоящемъ моемъ трудѣ и только послѣ этого настаивать на старокатолическихъ воззрѣніяхъ и по вопросу о церкви. Въ противномъ случаѣ придётся видѣть въ старокатоликахъ людей нестинолюбивыхъ и упорныхъ въ своихъ заблужденіяхъ....

стада, образованнаго изъ всѣхъ тѣхъ, которые теперь дѣлятся по разнымъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ.

5-е декабря
1902 года.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
37	5 св.	нопогрѣшима	непогрѣшима
73	11 сн.	порядкѣ	порядкѣ въ
80	6 св.	исходящій	исходящій“
98	5 —	Св.	„Св.
111	6 сн.	и не учитель	и не во всёмъ-же учитель
127	2 —	reiner	reinen
129	1 св.	то	то,