

А. С. Хомяков

СОЧИНЕНИЯ
БОГОСЛОВСКИЕ





ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
СОЧИНЕНІЙ
АЛЕКСѢЯ СТЕПАНОВИЧА
ХОМЯКОВА.

СОЧИНЕНІЯ
БОГОСЛОВСКІЯ.
ИЗДАНИЕ ПЯТОЕ.



Типо-литогр. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВ и К^о.
Пименовская ул., соб. д.
Москва—1907.

А. С. Хомяков



СОЧИНЕНИЯ
БОГОСЛОВСКИЕ



Санкт-Петербург
„Наука”
1995

ББК 87.3
X 76

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»:

Ю. В. ПЕРОВ (председатель), К. А. СЕРГЕЕВ,
Я. А. СЛИНИН, В. М. КАМНЕВ

На фронтисписе рисунок художника Ю. Селиверстова
(цикл «...из русской думы»)

X $\frac{0301020000-535}{042(02)-95}$ Без объявления

ISBN 5-02-028256-1

© «Ювента», составление,
оформление, 1995
© С. Федоров, статья, 1995

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В предлагаемом публике втором томе сочинений А. С. Хомякова найдется немало для нее нового, если под новым разумеется выходящее в первый раз в печати на русском языке¹; а если разумеется все еще не усвоенное большинством, или не оцененное, или даже не замеченное, то едва ли не все будет для нее ново.

Из всего, написанного покойным автором, сочинения его о предметах веры, составляющие содержание этого тома (в особенности же его «Опыт катихизического изложения учения о Церкви» и три полемические брошюры о западных вероисповеданиях), бесспорно выступают как самые важные, самые полные, капитальные труды его, и они-то менее всего у нас известны. Немногие их читали, и почти никто не отзывался о них печатно.² Не так относились к ним за границей.³

¹ Перевод с французского текста сделан Ю. Самариним и Н. П. Гиляровым—Платоновым, с английского княгиней Е. А. Черкасской. *Изд.*

² Профессор петерб. университета В. И. Ламанский первый, и едва ли не он один у нас, выяснил и оценил по достоинству эту сторону деятельности Хомякова. См. газету «День» 1865 г. вступительное чтение В. И. Ламанского в петерб. университете.

³ Полемические брошюры Хомякова (писанные и первоначально изданные на французском языке, а потом появившиеся в немецком переводе) по многим обстоятельствам, а в особенности по отсутствию всяких о них объявлений в газетах, расходились туго и остались в кругу специалистов, но там они произвели впечатление. Сочувственнее всех отзывались на них англиканские богословы, часто ссылавшиеся на них как на труды, в которых они в первый раз увидели перед собою современный, православный мир, как Церковь вполне самостоятельную и полную несомненной веры в себя. Паписты, так внимательно следящие за всем выходящим у нас по части полемического богословия и никогда не упускающие случая вступить в спор, на сей раз благоразумно отмалчивались. Немцы были озадачены, но отдали справедливость автору и даже, довольно наивно, выразили свое изумление. Из бывших у нас перед глазами печатных отзывов мы приведем как образчик следующие строки из одного немецкого Обзорения (Repertorium): «Содержание и изложение доказывают, что самосознание России покоится не на одних только политических основах и что она велика не только в военной защите (dass Russland's Selbstbewusstsein nicht bloss auf politischen Grundlagen ruht und dass es nicht in der militärischen Defensive allein gross ist — писано после Крымской войны). Напрасно стал бы наш слабый протестантский голос рекомендовать вниманию озлобленных против Византии римлян этот голос с Востока; но того из про-

Дело в том, что когда появлялись в Париже, в Лейпциге, а потом в Москве (в русском переводе) богословские сочинения Хомякова, да и во все продолжение его учено-литературной деятельности, настроение, у нас господствовавшее, исключало всякую возможность не только оценки их по достоинству, но даже сочувственного к ним внимания.

В одной своей записке об общественном воспитании Хомяков сказал: «науке нужна не только свобода мнения, но и свобода сомнения». Он говорил о свободе, заведомо допущенной и сознательно признанной, зная хорошо, что, в действительности, отнять у науки всякую свободу — дело невозможное.

Она всегда ею пользуется явно, в виду всех, или скрытно и незаметно для не понимающих ее языка и для тех, которые настолько уже от нее отстали, что могут претендовать на право ею руководить, — в этом вся разница. В последнем случае свобода принимает характер контрабанды, а общество, лишаясь, естественно, всех благих последствий обсуждения мнений, колеблющихся убеждения и мутящих совести, добровольно подвергается всем дурным.

Так было у нас. Под влиянием направления, данного ей господствовавшей за границею школою, наука глядела на веру свысока, как на пережитую форму самосознания, из которой человечество торжественно выбиралось на простор. Временная необходимость веры, ее условная законность, как *одного* из моментов безначального и бесконечного развития чего-то саморазвивающегося, не оспаривалась; но этим же признанием за нею *некоторого* значения заявлялась и ее ограниченность, как преходящей формы, которую это нечто не могло удовлетвориться навсегда. Несостоятельность притязаний веры на непреложность, неизменность и вечность казалась окончательно выясненною; оставалось отрешиться от нее и искать лучшего. Это лучшее виднелось в идеализме самоопределяющегося духа. Затем, окончательно ли должна исчезнуть вера с лица земли и нужно ли спешить уборкой символов ее развенчанного державства (как думали мыслители решительные и последовательные) или отвести ей в новом мире, в стороне от царского пути, которым пойдет развитие, скромный приют (к чему склонялись как люди практические, так и натуры мягкие), эти вопросы особенной важности не представляли.

тестантов, который пожелал бы объяснить себе эту злобу и в то же время освободиться от наследственного презрения к восточным братьям и к их вероисповеданию, того приглашаем к чтению. Наконец, тому, кто счел бы себя призванным к опровержению (а брошюра этого стоит), мы советуем не забывать недавно доказанную трудность задеть великана хотя бы за пята, или отхватить у него хотя бы кончик уха. В особенности же советуем не употреблять, вперемежку с великими и твердыми истинами, доводов только с виду убедительных и т. д.

Понятно, что при таком воззрении на веру наша вера (т. е. Православие) не могла иметь большого значения, даже в смысле историческом. Для всякого было очевидно, что результаты, до которых доработалась наука, связывались по прямой, восходящей линии не с Православием, а с Латинством и Протестантством. Латинству (так рассуждала наука) принадлежала неотъемлемая заслуга проявления религиозной идеи во всей ее величавой исключительности и суровой односторонности; оно же тем самым (разумеется, против воли, но в силу логического закона) вызвало Протестантство, которое, в свою очередь провозгласив самодержавие личного разума, подготовило царство науки, на наших глазах вступившей во владение человеческою совестью и судьбами человечества. Православие осталось совершенно в стороне от этого *диалектического развития религиозной мысли* (так в то время выражалась наука) и потому не могло даже претендовать ни на какую долю исторической заслуги, признанной за вероисповеданиями западными. Оно не участвовало в саморазложении Христианства — это был главный порок его.

Вслед за идеализмом, который поканчивал с верою по-своему, находя ее слишком грубою и вещественною, возникло у нас другое учение, по-видимому, совершенно противоположное, которому вера претила как сила, тянувшая человека куда-то вверх и отвлекавшая его от мира вещественного. Мы сказали: противоположное *по-видимому*; ибо хотя материализм становится в разрез с идеализмом, но в сущности он относился к нему даже не как реакция, а как прямой из него вывод, как его законное чадо. Материализм вырос под крылом идеализма; потом, оперившись очень скоро, он заклевал своего родителя и, оставшись без роду и племени, присоседился почти насильно к естественным наукам, в сущности вовсе к нему непричастным. Как совершился в области мысли этот оборот, об этом говорить здесь не место, а на практике переход был очевиден: материалисты были прямыми учениками идеалистов. В результате материализм во мнении своем о вере сходится с идеализмом; он также отвергал ее, только на других основаниях, и потому не мог оказать ей даже той снисходительной терпимости, к которой склонялись идеалисты из мягких. Он добивался прямого, немедленного применения своих требований к практике и, по самому свойству этих требований, даже не имел причины выжидать, пока они перейдут в общественное сознание и свободно усвоятся большинством. Для материализма последовательного насилие, как орудие прогресса, вовсе не страшно: поэтому нельзя и требовать от него снисхождения к вере: он смотрит на нее даже не как на необходимый момент в самовоспитании человечества, а как на простую помеху, с которою он не может ужиться и не имеет причины церемониться. Отсюда особенная ожесточенность его нападков и грубость его глум-

ления, столь резко противоположная рыцарским приемам покойного идеализма, который тоже выпроваживал веру, но выпроваживал учтиво. Поставьте с одной стороны Грановского, с другой Белинского (в последние годы его деятельности) или Добролюбова с его учениками, и около этих двух типов сгруппируется почти все, что у нас шевелилось в области научной.

Конечно, эта область у нас не широка и населена довольно редко. Не говоря уже о народной массе, остающейся совершенно вне ее, даже вне всякого ее действия, и та среда, которую обыкновенно называют обществом, то есть мир более или менее грамотный и читающий, только отчасти испытывала на себе влияние науки, получая от нее не начала, даже не выводы, а общее настроение или тон. На эту среду гораздо сильнее действовали обстоятельства другого рода, и действовали хотя бессознательно, но заодно с наукою.

Во главе этих обстоятельств стоял крупный, всем бросавшийся в глаза факт церковной казенщины, иначе — подчинения веры внешним для нее целям узкого, официального консерватизма. Один этот факт, в его бесчисленных проявлениях, имел огромное влияние на умы. Причина понятна. Когда пускается в оборот мысль под явным клеймом неверия, она возбуждает в совести если не противодействие, то по крайней мере некоторую к себе недоверчивость, как выражение нескрываемой вражды. Но когда официальный консерватизм, под предлогом охранения веры, благоволения к ней, благочестивой заботливости о ее нуждах, мнет и душит ее в своих бесцеремонных объятиях, давая чувствовать всем и каждому, что он дорожит ею ради той службы, которую она несет на него, тогда, очень естественно, в обществе зарождается мнение, что так тому и следует быть, то иного от веры и ожидать нельзя и что действительно таково ее назначение. Это убивает всякое уважение к вере.

В государственных и общественных учреждениях, в законах и приемах правительства, — словом, в том, что обыкновенно подразумевается под существующим порядком вещей, всегда и везде есть место для честной критики и законного осуждения. Пока люди, под этим порядком живущие, действительно живут, развиваются и идут вперед, лучшие, передовые люди никогда не находят в нем полного удовлетворения всех, разумеется разумных, своих потребностей; в этом неудовлетворении и в искании лучшего — начало политического, правильного прогресса. Вера, как выражение безусловного, вечного и неизменяющегося, не может и не должна иметь к этой области никаких прямых отношений; у нее нет готовых формул, которыми бы она могла подслуживаться правительству или обществу в разрешении вопросов государственного или гражданского права: область ее творчества — личная совесть, и только *через* эту область, просветлением совести и

укреплением в ней свободных побуждений, участвует она, хотя решительно, но всегда косвенно, в развитии юридических отношений. Но когда существующий порядок вещей, весь целиком, ставится под непосредственную охрану веры; когда ей, так сказать, навязывается одобрение, благословение и освящение всего, что есть в данную минуту, но чего не было вчера и чего может не быть завтра, — тогда, естественно, все самые разумные потребности, неудовлетворяемые настоящим, все самые мирные и скромные надежды на лучшее, наконец самая вера в народную будущность — все это приучается смотреть на веру как на преграду, через которую рано или поздно нужно будет перешагнуть, и мало-помалу склоняется к неверию.

Вера, по существу своему, не сговорчива, и в сделки с нею входить нельзя. Нельзя признавать ее условно, в той мере, в какой она нам нужна для наших целей, хотя бы и законных. Вера воспитывает терпение, самопожертвование и обуздывает личные страсти — это так; но нельзя прибегать к ней только тогда, когда страсти разыгрываются, и только для того, чтобы кого-нибудь урезонить или призращать расправою на том свете. Вера не палка, и в руках того, кто держит ее как палку, чтоб защищать себя и пугать других, она разбивается в щепы. Вера служит только тому, кто искренне верит; а кто верит, тот уважает веру; а кто уважает ее, тот не может смотреть на нее как на средство. Требование от веры какой бы то ни было полицейской службы есть не что иное, как своего рода проповедь неверия, может быть, опаснейшая из всех по ее общепонятности. У нас и эта проповедь делала свое дело.

К двум видам неверия, нами указанным, научному и казенному, присоединялся третий — неверие, или точнее, безверие бытовое, житейское безверие, не как последствие заблуждения мысли, сознательно отвергающей веру, или расчета, старающегося подчинить ее своим практическим видам, а как свойство общественного темперамента, как результат бессмыслия, безволия, или короче — недостатка серьезности. Под серьезностью мы разумеем все свойства ума и воли, предполагающие как в отдельных лицах, так и в целом обществе присутствие каких бы то ни было сознанных идеалов, служащих в одно время и побуждениями к деятельности, и общепризнанными мерилami всякой деятельности. Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются, они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно, историческою жизнью целого народа, и передаются от одного поколения другому бесчисленными, незримыми нитями живого предания. Где историческое предание порвано, там идеалы теряют свою жизненность, тускнеют в сознании и в совести; где каждое поколение обзаводится для своего обихода новыми всякого рода идеалами, политическими, художественными, религиозными, там

они остаются на степени мнений или увлечений, но не переходят в убеждения и не приобретают разумной силы над волею. Где с каждым десятилетием меняются основы и системы воспитания общественного и частного, там не бывает ни зрелости умственной, ни крепкого закала характеров, ни строгости нравственных требований. Самая почва общественная мало-помалу выветривается; она, по-видимому, не теряет своей восприимчивости; она даже слишком восприимчива и неприхотлива; по-видимому, на ней может расти все, но все обращается в пустоцвет, и ничто не вызревает в плод. Такая почва неблагоприятна для веры, не потому, конечно, что она отвергала ее систематически, а просто потому, что в ней нет на нее запроса.

Вера, сама по себе, едина, непреложна и неизменна; но в каждом обществе и при каждой исторической обстановке она вызывает своеобразные явления, по существу своему изменяющиеся во всех отраслях человеческого развития, в науке, в искусстве, в практических применениях. Догмат не изменяется, но логическое формулирование догмата и определение отношений его к другим учениям — задача церковной науки — развивается с наукою рука об руку. Закон любви не изменяется, но применение его к практике, к жизни семейной, общественной и государственной постепенно совершенствуется и расширяется; наконец, внешняя сторона Церкви, обряд, обычай, правила дисциплинарные и административные, также изменяются, приспособляясь к обстоятельствам. Пока общество ясно сознает и горячо принимает к сердцу свой религиозный идеал, вся эта историческая, изменяющаяся обстановка его, развиваясь и совершенствуясь безостановочно, всегда сохраняет свою современность, свою свежесть. Но по мере того, как идеал начинает тускнеть и терять свою власть над умами и совестями, иссякает и общественная производительность в этой, так сказать, прицерковной области. Исторические ее формы, в науке, в обряде, в жизни, со всеми их случайностями, с присущею им ограниченностью и неполнотою, остывают и твердеют в том виде, в каком их захватил паралич, отнявший у религиозного органа его творческую силу. Через это самое эти формы как будто прирастают к вере, получают в общественных понятиях одинаковую с нею силу и обязательность, становятся чем-то непреложным и неприкосновенным как сама вера, — словом, отождествляется с нею. Между тем, кто же не понимает, что исторические, окаменелые формации XVII века, в свое время живые, понятные, удовлетворявшие потребностям своей эпохи и соответствовавшие степени ее развития умственного, нравственного и политического, во многих отношениях становятся в прямое противоречие с понятиями, запросами и нуждами XIX? Последствие этого противоречия, всеми более или менее ощущаемого, у нас перед глазами. Это та болезнь, которую страдают честные, вос-

приимчивые, по природе своей религиозные души, которых привлекает к вере чутье истины и которых отталкивает от нее сознанный невозможность согласить самые безукоризненные требования ума и сердца с обиходными представлениями, с особенного рода узкостью и пошлостью стереотипных понятий и определений, с условным формализмом на практике, с тем хламом и сором, которыми, благодаря отсутствию честной и правдивой критики, загромождено у нас преддверие Церкви, и маскируется от взоров вне стоящих величаясь стройность ее очертаний. Отсюда это вечное шатание и колебание между двумя полюсами суеверия и сомнения; отсюда четвертый, самый прискорбный вид неверия — неверие, взывающее к помощи, невольное, добросовестное неверие *от недоразумений*.

Такова, в общих чертах, была среда, в которой родился, жил и умер Хомяков. Изменилась ли она с тех пор и в чем об этом представляем судить другим.

Теперь спрашивается — чем мог быть Хомяков для такой среды и что могла она от него принять?

Прежде всего Хомяков стал известен как поэт. Репутация его, как одного из светил богатой, пушкинской плеяды, установилась очень скоро и надолго заслонила собою другие стороны его умственной деятельности. Нам кажется, что в этом отношении он был оценен в двояком смысле неверно. На первых порах он был поднят слишком высоко; напоследок его низвели слишком низко и дошли даже до отрицания в нем всякого поэтического дарования. Всецелая преданность и бескорыстное служение идее, особенно религиозной, непременно носит в себе поэтический элемент. Этого, кажется, нельзя отрицать вообще, а в отношении к Хомякову в особенности. Формою для выражения идеи, поэтическим словом, он владел как немногие; наконец, он обладал природным и высоко развитым художественным тактом. Всего этого достаточно, чтоб упрочить за ним славу одного из замечательных наших поэтов и одного из весьма немногих вполне и безусловно искренних. Тем не менее нельзя назвать Хомякова художником в строгом значении этого слова. Нельзя не потому, чтобы ему недоставало чего-нибудь существенного, чтоб быть художником; а наоборот, потому, что по обилию других даров, он не мог быть *только* художником, следовательно, не мог быть и *вполне* художником. Нельзя про него сказать, чтоб мысль его непременно просилась в поэтическую форму, чтоб эта форма была ей прирожденна и чтобы только в ней она могла явиться на свет и узнать себя. Если, как нам кажется, именно в этой особенности и заключается тайна творческой силы художника, то у Хомякова ее не было.¹ Родись он не в пушкинскую эпоху, не будь он под неот-

¹ Того же мнения, кажется, был и Гоголь.

разимым влиянием этого чародея, властвовавшего над душами и помыслами целых поколений, может быть, он бы вовсе не писал стихов. По крайней мере, смело можно сказать, что мысль его искала другого способа выражения, более строгого, чем художественный образ, и прибегла к стиху только мимоходом, в первой поре своего развития, и прежде чем она вполне уяснилась себе самой. Оттого во множестве стихотворений Хомякова нет ни одного, в котором бы не нашлось двух или трех высоко поэтических стихов, достойных самого Пушкина, и в то же время, может быть, не найдется ни одного стихотворения, вполне выдержанного, цельного, вылившегося сразу, в котором хоть какая-нибудь часть не была бы приделана как необходимая оправа к двум или трем стихам, ради которых вся пьеса написана. Исключения из этого составляют, может быть, очень и очень немногие пьесы из самых кратких, притом из последних произведений автора, содержащих в себе простой, так сказать, односложный и всегда субъективный мотив.

Когда прошло у нас поэтическое настроение, данное Пушкиным, когда даровитые люди перестали петь и начали говорить, Хомяков обозначился в обществе как человек необыкновенного ума, преимущественно сильного в полемике, начитанный как немногие, и в особенности многосторонний. Эта многосторонность, или точнее всесторонность, осталась за ним, как определение, которым общество удовлетворилось. «Хомяков защищает Православие и посылает на лондонскую выставку изобретенную им паровую машину; Хомяков опровергает гегелево построение вселенной от Sein и Nichtsein, доказывает материалистам немислимость самообразующегося вещества и в то же время заказывает какие-то выдуманные им штуцера; Хомяков проводит мысль о своеобразной будущности славянского мира и России в особенности, и он же изыскивает новые способы лечения от холеры; Хомяков богослов, механик, философ, инженер, филолог, врач; он все что вам угодно, во всем мастер, знаток, изобретатель» — это говорили друзья и почитатели, в похвалу; но от такой похвалы был один шаг до приговора, и противники договаривали: «Хомяков дилетант во всем». На этом останавливались не только люди поверхностные или знавшие Хомякова не коротко, но и такие, которые могли бы заглянуть в него поглубже. Многосторонность Хомякова, принимая это слово в смысле прямой противоположности к специальности, определенной *внешним* образом, то есть объектом мысли, действительно бросалась в глаза; но многосторонность вовсе не то что дилетантство, предполагающее всегда некоторую рассеянность в самой мысли, происходящую от равнодушия к ее предмету; и наоборот, замкнутость мысли в тесно ограниченной сфере одного предмета отнюдь не представляет еще речательств за ее сосредоточенность и серь-

езность. Мысль может разбегаться и дробиться в самой ограниченной области однородных явлений в одной науке, в одной книге, даже в каком-нибудь одном разделе одного тома свода законов и может, не теряя своей стройности и своего единства, обращаться поочередно к предметам самым разнообразным. Странно! В Хомякове замечена внешняя сторона его ума, способность его вдумываться во все, и эта способность, она одна, послужила признаком для его определения; а между тем отличительная, характерная его особенность заключалась в свойстве прямо противоположном, именно в цельности и сосредоточенности. Мы здесь разумеем под цельностью и сосредоточенностью не только логическую связность воззрения, выдержанного во всех частях и строго, со всех сторон определенного; но вместе с тем и полное подчинение воли сознанному закону, короче — полное согласие жизни с убеждением. В этом отношении Хомяков представляется личностью у нас в своем роде единственною, единственною по единству мышления и хотения, что всегда и везде встречается редко и составляет принадлежность особенно энергических натур.

В чем же именно объединялись у него ум и воля и как бы ближе определить эту отличительную черту Хомякова?

На этот вопрос можно ответить тремя словами:

Хомяков *жил в Церкви* (разумеется в Церкви православной, ибо двух Церквей нет).

Но мы чувствуем, что такое определение большинству читателей покажется чересчур широким и скудным.

Все дело в том, что разумеет под словами жить в Церкви. В том смысле, в каком они употреблены нами, это значит: во-первых, иметь в себе несомненное убеждение в том, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нечто полезное или даже необходимое, а именно и действительно то самое и все то, за что она себя выдает, то есть явление на земле беспримесной истины и несокрушимой правды. Далее, это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью. Наконец, это значит: чувствовать себя живую частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире.

Если нас спросят: да разве не все Православные *живут* в Церкви? — то мы, не задумываясь, ответим: далеко не все. Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже до известной степени в современном нам человечестве; живем так же, хотя еще в меньшей степени, в своем народе; в Церкви же мы *числимся*, но не *живем*. Мы иногда заглядываем в нее, иногда справляемся с нею, потому что так принято и потому что иногда это бывает нужно; например, под влиянием заботы о какой-нибудь нашей выгоде, положим хоть о сбережении наших полей от потрав или

наших лесов от порубок, мы вспомним, что Церковь учит нуждающихся терпению и запрещает посягать на чужую собственность. Учит — действительно, но ведь не одному этому, а еще и другому, и многому другому. Или, например, в одно прекрасное утро, узнав, что на Руси наплодились нигилисты, мы начинаем бросать в них и сводом законов, и политической экономией, и общественным мнением Европы, да уж зараз и религиею, благо она подвернулась нам под руку. И здесь опять несомненно, что нигилизм осуждается верою; жаль только, что мы вспомнили о ней поздно, с перепугу, и что она нам понадобилась только как камень.

Вообще можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае крайности, иногда занимаем деньги. Хомяков вовсе не *относился* к Церкви: именно потому, что он в ней *жил*, и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему *ангела-разрушителя*.¹

Церковь была для него живым средоточием, из которого исходили и к которому возвращались все его помыслы; он стоял перед ее лицом и по ее закону творил над самим собою внутренний суд; всем, что было для него дорого, он дорожил по отношению к ней; ей служил, ее оборонял, к ней прочищал дорогу от заблуждений и предубеждений, всем ее радостям радовался, всеми ее страданиями болел внутренно, глубоко, всюю душою. Да, он в ней *жил* — другого выражения мы не подберем. Чтоб сколько-нибудь уяснить нашу мысль, укажем на факт по себе самый незначительный, но, по наглядности своей, годный для примера. Когда нас зовут на свадьбу или на вечер, мы надеваем фрак и белый галстук. Почему мы это делаем? Только потому, что так делают все, так принято в той среде, в том обществе, которое мы называем своим. А почему подчиняемся мы уставам этого общества? Потому, что мы не допускаем мысли, не смеем и

¹ Пошли мне в сердце предвещанье!
Тогда, покорною главой,
Без малодушного роптанья,
Склонюсь пред волею святой.
В мою смиренную обитель
Да придет ангел-разрушитель,
Как гость издавна жданный мой!
Мой взор измерит великана,
Боязнь грудь не задрожит,
И дух из дольного тумана
Полетом смелым воспарит.

(Стихотв. Хомякова: «На сон грядущий»)

не хотим оскорбить его. А не хотим потому, что мы в нем живем и дорожим нашим с ним общением. Хомяков, всю жизнь свою в Петербурге, на службе, в Конногвардейском полку, в походе, за границую, в Париже, у себя дома, в гостях, строго соблюдал все посты. Почему? — По той же самой причине: потому что так делают все, то есть все те, которые для него были свои; потому что ему не могло прийти на ум нарушением обычая выделиться из общества, называемого Церковью; потому, наконец, что его радовала мысль, что с ним в один день и час все его общество, то есть весь православный мир, загавливался или разгавливался, поминная одно и то же событие, общую радость или общую скорбь. Разумеется, большинство смотрело на это иначе и пожимало плечами. Когда над ним смеялись, он отсмеивался; но он серьезно досадовал, когда люди благонамеренные и непостыющиеся благосклонно заявляли ему, что им приятно видеть такую привязанность к добрым преданиям, которыми хоть отчасти поддерживается общественное благоустройство; досадовал он потому, что действительно, с его стороны, не было в этом никакого подвига, ни заслуги: он поступал так, потому что не мог поступать иначе, а не мог опять-таки потому, что он не относился к Церкви, а просто в ней жил.

Эта отличительная особенность его (назовем ее хоть странностью) конечно не сближала его с современным ему обществом, а, напротив, разобщала, изолировала его. В таком внутреннем одиночестве, не находя вокруг себя не только сочувствия, но даже внимания к тому, что было для него святынею, провел он всю свою молодость и большую часть своего зрелого возраста. Всякий согласится, что такое положение не легко, даже почти невыносимо. Ощущение постоянного своего противоречия с общественной средою, от которой человек не может, да и не хочет оторваться при невозможности борьбы (ибо какая может быть борьба с равнодушием?), должно непременно окончиться или падением человека, то есть внутренним озлоблением, или такою победою личного сознания, после которой оно закаляется и становится непоколебимым навсегда. Победить равнодушие можно только смехом или плачем. Хомяков смеялся на людях и плакал про себя. Публика слышала этот звонкий, заразительный смех и выводила отсюда заключение, что Хомяков должен быть очень весел и беззаботен. Заключение было не совсем верно. Во время осады Севастополя, в самую пору мучительного для нашего народного самолюбия отрезвления, когда очарования одно за другим спали с наших глаз и перед ними выступили все безобразия и вся нищета нашей деятельности, на одном вечере, в приятельском кругу, Хомяков был как-то особенно весел и беспечен. Настроение его в эту минуту так резко расходилось с тоном общества, что оскорбило кого-то из близких его друзей, который

не без досады обратился к нему с упреком: «Не понимаю, как вы можете смеяться, когда у всех скребет на сердце и обрывается голос от сдержанного плача!» — Хомяков опустил голову; лицо его приняло выражение серьезное, но в то же время радостное и, наклонившись к тому, кто сделал упрек, он сказал ему тихо, почти шепотом: «я плакал про себя тридцать лет, пока вокруг меня все смеялось; поймите же, что мне позволительно радоваться при виде всеобщих слез ко спасению».

Будь это сказано другим, можно бы было приписать эти слова желанию порисоваться в позитуре непризнанного пророка; но тому, кто сколько-нибудь знал Хомякова, такое предположение не могло прийти на ум. Хомяков почти никогда не говорил о себе, никто никогда не слышал от него никаких фраз, не потому, что он избегал их, а потому, что по его природе фраза не могла в нем зародиться. Будь он сколько-нибудь способен принять на себя какую бы то ни было роль, обзавестись какими-нибудь ходулями, сделать хоть что-нибудь, чтобы привлечь на себя внимание, — тогда и публика отнеслась бы к нему совершенно иначе, и положение его в обществе было бы иное; тогда и мы могли бы не брать на себя труда писать к его сочинениям пояснительное предисловие.

До сих пор мы говорили о том, чем Хомяков не походил на других и почему он не был и не мог быть ни оценен, ни даже опознан. Но ведь нельзя же сказать, что он прошел, не оставив по себе никакого следа. Напротив, след он оставил и, думаем, след неизгладимый, к которому рано или поздно обратятся все; влияние он имел и влияние огромное, хотя, может быть, пока еще не вполне замеченное, и не столько в ширину, сколько в глубину, если не на многих, то очень сильное и прочное.

Чем же именно, какими сторонами сближался он со своими современниками и влиял на них?

Хомяков представлял собою оригинальное, почти небывалое у нас явление *полнейшей свободы в религиозном сознании*.

Этим он поражал всех, не только склонявшихся к его образу мыслей, но и самых заклятых своих противников. При первой же встрече с ним нельзя было не убедиться, что он хорошо знал, продумал и прочувствовал все то, чем в наше время колеблется и подрывается вера. Ему были коротко знакомы и пантеизм, и материализм во всех их видах; он знал, к каким результатам пришла современная наука как в исследовании явлений природы, так и в критическом разборе священного писания и церковных преданий; наконец, он провел много лет в изучении истории религий, следовательно, в обращении с тою изменчивою, вечно волнующеюся стороною человеческих верований, которая, по-видимому, так убедительно свидетельствует против какой бы то ни было истины, непреложной и не подлежащей законам историчес-

кого развития; и при всем том его убеждения не пошатнулись; он устоял в них. Таково было первое впечатление, которое он производил на всех. Затем, при ближайшем с ним ознакомлении, нельзя было не заметить в нем другой черты: Хомяков не только дорожил верою, но он вместе с тем питал несомненную уверенность в ее *прочности*. Оттого он ничего не боялся за нее, а оттого что не боялся, он всегда и на все смотрел во все глаза, никогда ни перед чем не жмурил их, ни от чего не отмахивался и не кривил душою перед своим сознанием. Вполне свободный, то есть вполне правдивый в своем убеждении, он требовал той же свободы, того же права быть правдивым и для других. В то время, когда у нас, ввиду распространявшегося в высших учебных заведениях неверия, зарождались предположения вроде того, что не худо бы положить в основание преподавания геологии книгу Бытия, он прямо и решительно высказал в одной записке, что многие их тех результатов, к которым науки естественные и историческая критика пришли своим законным путем, противоречат принятым преданиям; что этого скрывать не должно, и что было бы не только неразумно, но и оскорбительно для веры стеснять свободное развитие науки, так как, с одной стороны, сама наука еще далеко не высказала своего последнего слова, а с другой — никто сказать не может: все ли мы поняли, что нам поведено, и верно ли поняли. Все сколько-нибудь всматривающиеся в обыкновенный тип человека набожного, встречающийся у нас и везде в образованном кругу, вероятно замечали, что набожный человек очень часто дорожит своею верою не столько как несомненною истинною, сколько ради того личного успокоения, которое он в ней обретает.¹ Он бережет и холит ее как вещь ценную, но, в то же время, хрупкую и не совсем надежную. Это отношение к вере подбито, с одной стороны, затаенным, часто бессознательным для самого верующего, но очень заметным для других неверием; с другой стороны, оно не чуждо и некоторой доли особенного рода эгоизма — эгоизма *самоспасения*. От этого, именно оттого, что вкралось в душу сомнение в несокрушимость веры, набожный человек так часто обнаруживает крайнее снисхождение и малодушную терпимость к тем болезненным наростам, которые, всегда и везде, встречаются на исторической оболочке Церкви. Он внутренне сознает в том и в другом проявлении мнимой церковности суеверие, натяжку, обман или ложь; но у него не поворачивается язык назвать вещь по имени: он видит злоупотребление, а рука не поднимается устранить его — ему страшно. Все это как будто освящено церковностью, все обкурено ладаном, все окроплено.

¹ В этом смысле кто-то сказал, и многие повторяют как мудрое изречение, что если бы не было Бога, то следовало бы выдумать его, не подозревая, что это слово есть полнейшая исповедь неверия, дошедшего до цинизма.

«Как бы, — думает он, — снимая нарост, не поранить живого тела, и выдержит ли оно операцию? Вот кругом стоят врачи, давно приговорившие его к смерти; ну как они правы!» И набожный человек, забывая, что это тело, за которое он дрожит, есть тело Христово, а не тело духовенства, или России, или Греции, притворяется, будто ничего не видит и не слышит, отмалчивается, отписывается, лукавит душою перед собою и другими, оправдывая на словах то, что сам про себя осуждает. Совершенную противоположность к этому, всем нам хорошо знакомому типу, представлял Хомяков. Он дорожил верою как *истиною*, а не как удовлетворением для себя, помимо и независимо от ее истинности. Самая мысль, что какая-нибудь подмесь лжи или неправды может так крепко прирасти к истине, что нужно, в интересах истины, щадить эту ложь и неправду, возмущала и оскорбляла его сильнее, чем что-либо, и этот вид бессознательно-малодушия или сознательного фарисейства он преследовал во всех его проявлениях самую беспощадною ирониею. Он имел в себе дерзновение веры. Оттого и случилось, что люди набожные от него открещивались и говорили, что для него нет ничего святого, в то время как озадаченные встречей с ним нигилисты говорили: «Как жаль, что такой человек погряз в Византийстве». — Для людей безразлично равнодушных к вере Хомяков был странным и смешным; для людей, оказывающих вере свое высокое покровительство, он был невыносим, он беспокоил их; для людей, сознательно и, по-своему, добросовестно отвергающих веру, он был живым возражением, перед которым они становились в тупик; наконец, для людей сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором: он выводил их на простор, на свет Божий и возвращал им цельность религиозного сознания.

Выше мы говорили о той непроницаемой туче недоразумений, которая стоит между Церковью и верующими или чувствующими потребность верить и которою образ ее застилается от большинства. Этих недоразумений много, так много, что нет возможности их перечислить; но мы едва ли ошибемся, сказав, что они сводятся окончательно к одному, а именно: к предположению мнимой невозможности согласить то, чему учит и что предписывает Церковь, с живою, законною, прирожденною человеку потребностью свободы. Мы употребили слово самое неопределенное — *свобода*, и не считаем нужным определять его ближе, ибо у него нет такого значения, в котором бы оно не противопоставлялось Церкви. Такие у нас теперь сложились понятия.

Возьмите свободу гражданскую, в смысле отсутствия внешне-го принуждения в делах совести, и вы услышите, что она несовместна с Церковью. Почему же так думают? А потому, что на

практике эта свобода сталкивается с такими законами и порядками, из которых неверие выводит, что вера и фанатизм одно и то же, фанатизм требует гонений, и Церковь непременно бы их потребовала, если бы светская власть, выбившись из-под ее опеки, до некоторой степени не обуздывала прирожденных ей попользований.¹

Возьмите свободу политическую, в смысле проявленного и узаконенного участия граждан в делах государственных — и здесь вы натолкнетесь на кажущееся противоречие, ибо, приняв комплименты, произносимые в табельные дни, за догматы, риторику за учение, лезть за исповедание, неверие успело убедить многих, что Церковь не только благословляет идею государства (то есть народный союз под общепризнанною властью), но освящает будто бы именно одну из форм государственного союза, за исключением всех других; определяет будто бы эту власть как непосредственный дар Божий, как частную собственность лица или рода и тем становится поперек всякому политическому прогрессу, заранее осуждая его как посягательство на божественную заповедь.

Наконец, возьмите свободу мысли, самую дорогую, самую святую, самую нужную из всех, и здесь уже вы услышите не одинокие голоса, а целый хор, который возвестит вам, что вера и свобода мысли — два взаимно исключаящиеся понятия; что не даром *верующий* (*croyant*) и *свободно мыслящий* (*libre penseur*) всегда противопоставляются один другому; что, кто дорожит свободой своей мысли, тот должен распротиться с Церковью, а кто не может обойтись без веры, тот должен непременно обрезать крылья своей мысли, запереть ее в клетку, наложить на нее запрет и сдержать прирожденное ей стремление к истине, и только к истине. Почему же, однако, так думают? А потому, что все понятия извратились и сбились; потому, что благодаря узкости, неточности и устарелости той научной опоры, в которой предлагается учение Церкви, понятие *веры* перешло в понятие *знания*, только безотчетного, смутного, в себе самом неоправданного, или даже в понятие условного и как бы вынужденного признания; потому еще, что свободное отношение к опознанной и усвоенной истине отождествилось в мнении большинства с подчинением авторитету, то есть такой власти (будь это книга или учреждение), которую мы условились принимать за истину и почитать как правду, хотя мы хорошо знаем и даже оговариваем в своей совести, что это не более как фикция, без которой, впрочем, не обходится никакая форма общежития; потому, наконец, что мы

¹ Многие ли, например, догадываются, что уголовные преследования за отпадение от истинной веры гораздо, по существу своему, противнее духу Церкви, чем так называемому гуманизму или либерализму?

перестали даже разуметь, что одно и то же слово — *вера* — служит для обозначения как объекта, то есть поведенной нам полной и безусловной истины, так и субъективной способности или органа ее усвоения, и что поэтому, кто принимает условно безусловное, тот принимает не то, что предлагает Церковь, а нечто самодельное, свое, и принимает не верую, а мнением или убеждением. Я признаю, подчиняюсь, покоряюсь — стало быть, я не верую. Церковь предлагает только веру, вызывает в душе человека только веру и меньшим не довольствуется; иными словами, она принимает в свое лоно только свободных. Кто приносит ей рабское признание, не веря в нее, тот не в Церкви и не от Церкви.

Мы далеки от притязания не только разъяснить, но даже раскрыть вековые недоразумения, которыми омрачаются честные умы и смущаются совести не только у нас, но и везде; мы не вдаемся в спор с неверием, а хотим только намекнуть на свойство этих недоразумений и освежить в памяти тех из читателей, которые лично знали Хомякова, главные темы и характер его полемических бесед. Действие их, кажется, можно бы выразить таким образом: живые умы и восприимчивые души выносили из сближения с Хомяковым то убеждение или, положим, хоть то ощущение, что истина живая и животворящая никогда не раскрывается перед простою любознательностью, но всегда дается в меру запроса совести, ищущей вразумления, и что в этом случае акт умственного постижения требует подвига воли; что нет такой истины научной, которая бы не согласовалась или не должна была окончательно совпасть с истиною поведенною; ¹ что нет такого чувства или стремления, в нравственном отношении безукоризненного, нет такой разумной потребности, какого бы рода она ни была, от которых бы мы должны были отказаться, вопреки нашему сознанию и нашей совести, чтобы купить успокоение в лоне Церкви, — словом, что можно верить, честно, добросовестно и свободно, что даже иначе как честно, добросовестно и свободно нельзя и верить. Вот что уяснял, развивал, доказывал Хомяков своим могучим, неотразимым словом, и слову своему он сам, всем существом своим, служил живым подтверждением и свидетельством. Вот в каком смысле мы называли его эмансипатором людей,

¹ Приятно встретить отголосок своей мысли на чужой стороне, и потому мы не откажем себе в удовольствии привести следующие строки, недавно нами прочтенные в «Эдинбургском обозрении» (Edinburgh Review, 1864, № 245. The three pastorals etc.). «В Русской Церкви, мы в том уверены, найдутся достойные продолжатели начинаний Хомякова; не иссякнет в ней струя, бьющая в тех чудных Письмах православного христианина, в которых оплакиваемый нами Хомяков, выражая свои упования, умел соединить стойкую приверженность к древнему Православию с такою твердою верою в конечные результаты библейской критики и с такою полнотою христианской любви, выше которых мы никогда ничего не встречали».

расположенных верить, но запуганных и смущенных встречею с противоречиями, по-видимому, неразрешимыми. Узнав его, они начинали дышать полною грудью, чувствуя себя как бы освобожденными в своем религиозном сознании и как бы оправданными в своем внутреннем просторе против всех двуличных и незаконных (хотя подчас и соблазнительных) сделок с тою примесью лжи, неправды и условности, которою застилается в наших понятиях образ Церкви. Для многих сближение с Хомяковым было началом поворота к лучшему и потому остается навсегда в их признательной памяти как знаменательное событие их собственной, внутренней жизни.

До сих пор мы говорили о Хомякове по отношению к той общественной среде, в которой он жил, и о личном, непосредственном, так сказать, психическом его влиянии на ближайшее его окружение; теперь обратимся к значению его в области церковной науки, то есть к содержанию этого второго тома его сочинений.

Чему Хомяков служил всюю своею жизнью, то самое проводил он и в науке. *Он выяснял и выяснил идею Церкви в логическом ее определении. Слова эти требуют пояснений.*

По нашим обиходным понятиям, Церковь есть учреждение — правда, учреждение своего рода, даже единственное в своем роде, учреждение божественное, но все-таки учреждение. Это понятие грешит тем самым, чем грешат почти все наши ходячие определения и представления о предметах веры: не заключая в себе прямого противоречия истине, оно недостаточно; оно низводит идею в область слишком низкую и обыденную, слишком нам знакомую, вследствие чего идея невольно опошляется близким сопоставлением с группою явлений, по-видимому однородных, но в сущности, не имеющих с нею ничего общего. Учреждение — мы знаем, что это значит, и представить себе Церковь как учреждение, по аналогии с другими учреждениями, очень легко, даже слишком легко. Есть книга, называемая Уголовным Уложением, и есть книга, называемая Священным Писанием; есть судебная доктрина и судебные формы; есть также церковное предание и церковный обряд; есть уголовная палата, которой дано уложение, палата, признанная проводить его в жизнь, применять его, судить по нему и т. д., и в параллель является Церковь, которая, руководствуясь писанием, объявляет учение, применяет его, разбирает сомнения, судит и решает. В одном случае: правда условная — закон, и при законе магистратура, орудующая законом, чиновники закона; в другом случае: истина безусловная (в этом разница), но истина, заключенная также в книге или в слове, и при ней ее чиновники и служители — клир.

Церковь, действительно, имеет свое учение, составляющее одно из неотъемлемых его проявлений; Церковь, действительно,

в другом историческом своем проявлении соприкасается со всеми учреждениями, как своего рода учреждение; и все-таки Церковь не доктрина, не система и не учреждение. *Церковь* есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: *истина и любовь как организм*.

Из этого ее определения вытекает само собою и отношение ее ко всякой лжи. Она относится к ней, как всякий организм относится к тому, что враждебно его природе и несовместно с нею. Она отбрасывает, устраняет, отделяет от себя ложь и тем самым, проводя черту между собою и ложью, определяет себя, то есть истину; но она не спорит с ложью, не опровергает, не объясняет и не определяет ее. Все это — спор, опровержение, объяснение и определение заблуждений — есть дело не Церкви, а школы, состоящей в Церкви. Эта задача науки церковной, иначе богословия.

По поводу восточных ересей православная школа разработала в стройную доктрину учение Церкви о существе Божиим, о Троице и о Богочеловеке; цикл этого грандиозного развития человеческой мысли, просветленной благодатью свыше, закончился перед отпадением Рима. Затем изменились вскоре исторические судьбы Востока; научное просвещение в нем затмилось, а вместе с тем не могла не оскудеть и умственная производительность православной школы. Между тем струя рационализма, впущенная Римским расколом в самую Церковь, подняла на Западе новые богословские вопросы, которых православный Восток не ведал, и, в дальнейшем своем стремлении раздвоившись на два русла, породила наконец две противоположные доктрины — Латинство и Протестантство.

Все эти новые формации вышли из местных, исключительно романо-германских стихий; вселенское предание играло в них роль пассивного материала, который постепенно перерабатывался, искажался и приспособлялся к народным понятиям и потребностям; все умственное движение, от папы Николая I до Тридентинского собора, от Лютера и Кальвина до Шлейермахера и Неандера, происходило совершенно в стороне от Церкви и без всякого ее в нем участия. Иначе и быть не могло. Церковь осталась, чем была; вверенный ей светильник не погас, свет его не помрачился. Но нападения со стороны Запада, грозный напор его пропаганды, попытки опровергнуть вселенское предание, которого держался и держится Восток, потом сблизиться с ним и войти в сделку, все это должно было вызвать православную школу на состязание, втянуть ее в полемику и заставить ее принять в отношении к Латинству и Протестантству то или другое положение.

Что же сделала школа? Роль ее можно выразить одним словом: она *отбивалась*; иными словами, она стала в положение оборонительное, следовательно, подчиненное образу действий и присамам противников. Она приняла к рассмотрению вопросы, ко-

торые задавали ей Латинство и Протестантство, приняла их в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях. Таким образом, невольно и бессознательно, не предчувствуя последствий, она сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы. Зайдя туда, она подверглась перекрестному огню и почти вынуждена была для своей обороны от нападений, направленных на нее с двух противоположных сторон, схватиться за готовое оружие, издавна приспособленное к делу западными вероисповеданиями для их домашней, междоусобной войны. И вот с каждым шагом, запутываясь болес и болес в латино-протестантских антиномиях, православная школа, наконец, сама раздвоилась. В ней образовались две школы, школа исключительно *антилатинская* и школа исключительно *антипротестантская*; православной школы как будто не стало. Нельзя конечно сказать, чтобы война была для нас неудачна; много было проявлено с нашей стороны усердия, учености и стойкости; немало даже одержано частных побед, особенно в обличении Латинских подлогов, утаек и всякого рода хитростей. Что касается до конечного результата, то само собою разумеется, что Православие не пошатнулось; но это была заслуга не школы, и мы все-таки не можем не признать, что война была ведена ею неправильно.

Ошибка, сделанная в самом начале, при переходе на чужую почву, отозвалась тремя неизбежными результатами. Во-первых, школа антилатинская приняла на себя закваску протестантскую, а школа антипротестантская — закваску латинскую; во-вторых, как последствие этого, каждый успех одной школы в борьбе с ее противником постоянно обращался в ущерб другой школе, давая против нее оружие тому противнику, с которым она имело дело; в-третьих, и это важнее всего: западный *рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры*, в форме доказательств толкований и выводов. Для читателей, незнакомых с предметом, мы приведем несколько примеров, в самой общедоступной форме.

«Что важнее и что чему служит основанием: писание преданию или предание писанию?»

Так ставился вопрос западною наукою. В постановке его согласны Латиняне и Протестанты и в таком виде задают его нам. Наша школа, вместо того, чтоб отвергнуть его и показать нелепость противопоставления двух явлений, одно без другого немислимых и нераздельно сливающихся в живом организме Церкви, принимает вопрос к своему рассмотрению, и на этой почве завязывается диспут. Против какого-нибудь Мартина Хем-

ниция выходит православный богослов-антипротестант и говорит: «Писание получает от предания свое определение, как истины поведенной, как откровения; следовательно, заимствует от предания свой авторитет; к тому же, само по себе писание неполно, темно, с трудом понимается, часто подает повод к ересям, а потому, отдельно взятое, недостаточно и даже опасно». Иезуит все это слышит. Он подходит к православному богослову, поздравляет его с победою над Протестантом и говорит ему на ухо: «Вы совершенно правы, но не довели аргументацию до конца; вам остается ступить еще один незначительный шаг — отнять совсем писание у мирян».

В это самое время выходит на арену православный богослов-антипапист и говорит: «Неправда! Писание в себе самом содержит как внутренние, так и внешние признаки своей божественности; писание — норма истины, мерило всякого предания, а не наоборот: писание дано всему Христианству, чтоб его читали все; оно полно и дополнений не требует, ибо чего в нем нет буквально, то из него же извлекается правильным умозаключением; наконец, во всем, что нужно для спасения, оно ясно и вполне вразумительно для добросовестно испытующего разума каждого». — «Превосходно!» договаривает протестант, именно так: «Библия как объект; личный, добросовестно испытующий разум как субъект, и больше ничего!»

Другой вопрос: чем оправдывается человек — одною верою или верою с придачею к ней дел удовлетворения? Так ставится вопрос в латино-протестантском мире, и православная школа повторяет его, не замечая, что самое возникновение такого вопроса указывает на смешение веры с безотчетным знанием, а дела в смысле проявления веры с делом в смысле проявления, перешедшего в область осязаемых и видимых фактов. Начинается новый диспут.

К православному богослову-антипротестанту подбегает Иезуит и заводит с ним такую речь: «Ведь вы, конечно, гнушаетесь суетумудрия Лютеран, уверяющих, что дела не нужны и что можно спастись одною верою?» — «Гнушаемся». — «Значит, при вере нужны еще и дела?» — «Нужны». — «Итак, если без дел спастись нельзя, то дела имеют оправдательную силу?» — «Имеют». — «А кто покаялся и получил отпущение за свою веру, но умер, не успев совершить дел удовлетворения, как быть тому? На таких у нас есть чистилище; а у вас?» — «У нас, — отвечает православный богослов-антипротестант, несколько помявшись, — у нас, пожалуй, в этом роде: мытарства». — «Хорошо, значит, помещение есть, разница только в названии; но одного помещения мало. Так как в чистилище дел удовлетворения уже не творят, и между тем попавшим туда нужны именно такие дела, то мы ссужаем их из церковного казнохранилища добрых дел и подвигов, оставленных

нам про запас святыми. А у вас?» Православный богослов антипротестант конфузится и отвечает вполголоса: «Есть и у нас похожий капитал, это заслуги *сверх требуемых*». — «Так с чего же, — подхватывает Иезуит, — отвергаете вы индульгенцию и их распродажу? Ведь это только акт передачи. Мы пускаем свой капитал в оборот, а вы держите свой под спудом. Хорошо ли это?»

Тем временем на другом конце богословской арены происходит другое состязание. Ученый пастор допрашивает православного богослова антилатинянина: «Ведь вы конечно отвергаете бредни Папистов, приписывающих человеческим делам значение заслуг перед Богом и оправдательную силу?» — «Отвергаем». — «Вы знаете, что верую, одною верую, без всякой придачи спасаются люди?» — «Знаем». — «Так объясните же мне, на что вам ваши эпитимьи, ваше так называемое подвижничество, ваше монашество? Какая от этого польза? В какую цену все это вам зачтется? Докажите мне еще, что нужно прибегать к ходатайству святых. На что оно вам? Или вы не доверяете силе искупления, усвояемой личною верою?» — Православный богослов мысленно перебирает свои учебники, ищет в них доказательств и не находит. Чувя это, его противник напирает на него и спрашивает: «Молиться значит ведь просить у Бога чего-нибудь в надежде получить?» — «Верно». — «Молиться можно лишь тогда, когда от молитвы ожидается польза?» — «Верно и это». — «Среднего состояния между адом и раем, спасением и осуждением, ведь нет? Чистилище — ведь это басня, выдуманная Папистами? Ведь вы ее не признаете?» — «Не признаем». — «Так для чего же расходуете вы свои молитвы и тратите их без пользы, молясь за усопших? Одно из двух: или вы Паписты, или вы еще не доразвились до Протестантов».

Напоследок, выходит Иезуит (из *новейших*) и, обращаясь к православному богослову антипротестанту, начинает пытаться его: «Неужели вы, заодно с треклятыми протестантами, думаете, что одинокая личность с книгою в руке, но пребывающая вне Церкви, может обрести истину и путь ко спасению?» — «Отнюдь нет; мы веруем, что нет спасения вне Церкви, которая одна свята и непогрешима». — «Прекрасно! А если так, то главною заботою для каждого должно быть не отступать от Церкви, быть с нею во всем заодно, в вере и в деле». — «Конечно». — «Но ведь вы знаете, что суемудрие и лесь часто вторгались в Церковь и соблазняли верующих личиною церковности». — «Знаем». — «Так значит необходим осязательный, внешний *признак*, по которому всякий мог бы безошибочно отличить непогрешимую Церковь?» — «Нужен», — отвечает православный богослов, не подозревая ловушки. — «У нас он есть, — это папа; а у вас?» — «У нас полное проявление Церкви в учении и орган ее непогрешимой веры — вселенский собор». — «Да и мы тоже перед ним преклоняемся; но объясните

мне, чем отличается собор вселенский от невселенского или поместного? Каким видимым признаком? Почему бы, например, не признать Флорентийского собора за вселенский? Не говорите мне, что вы называете вселенским тот собор, в котором вся Церковь опознала свой голос, свою веру, то есть вдохновение Духа; ибо в том-то и состоит задача, чтобы узнать что Церковь и где она?» — Православный богослов антипротестант становится в тупик, а Иезуит на прощанье говорит ему: «В вас много доброго; и вы и мы стоим на одном пути; но мы у цели, а вы не дошли до нее. И вы и мы признаем согласно, что нужен внешний признак истины, иначе *знаменье церковности*, но вы его ищите и не находите, а у нас он есть — папа; вот разница. Вы тоже в сущности Паписты, только непоследовательные».

Так в продолжение почти двух веков длилась у нас полемика двух Православных школ с западными вероисповеданиями, сопровождавшаяся, разумеется, и внутреннею, домашнею полемикою этих школ между собою. За полнейшее, самое отчетливое и резкое выражение обеих можно признать латинское богословие Феофана Прокоповича и Камень Веры Стефана Яворского; все, что выходило после, группируется около этих двух капитальных творений и представляет не более как оттиски с них, только ослабленные и смягченные. Повторяем: мы говорим *о школе*, а не о Церкви; твердыня выдержала приступ и не пошатнулась; но не пошатнулась потому, что твердыня была сама Церковь и, следовательно, не могла не устоять: что же касается до защиты, то нельзя не сознаваться, что она была недостаточна и слаба. Зрители, со стороны смотревшие на бой (а все наше образованное общество, за весьма редкими исключениями, относилось к нему как сторонний зритель), судили о правоте дела по защите и оставались в недоумении; многих прохватило сомнение, многие даже подались на сторону противников, кто в мистицизм, а кто в папизм и, разумеется, больше в папизм, по причине дешевизны предлагаемого им удовлетворения. Люди, считавшие себя вполне беспристрастными, то есть воображавшие себе, что, отстав от одного берега и не пристав к другому, они приобрели способность, с высоты своего религиозного индифферентизма, творить суд над Церковью, приходили к мысли, что Православие есть не более как первобытная, безразличная среда, из которой, по закону прогресса, на Западе, опередившем нас в просвещении, должны были выделиться два направления, латинское и протестантское, которым, как более развитым формам Христианства, предназначено со временем поделить между собой Православие и окончательно поглотить его. Другие оговаривали, что Латинство и Протестантство, как противоположные и взаимно исключаящиеся полюсы, не могут быть конечными терминами развития христианской идеи и что рано или поздно они должны помириться и исчезнуть

сами, конечно не в устарелом и отжившем Православии, а в какой-нибудь новой, высшей форме религиозного мирозерцания. Все это — папизм, мистицизм и эклектизм — проповедовалось у нас очень серьезно, все находило последователей и почти не встречало отпора с точки зрения Церкви. Очевидно, школа не давала материала для успешного отпора. Она все еще продолжала полемизировать на предательской почве, не меняя своего положения, — словом, она только *отбивалась*. Но отбиться не значит еще опровергнуть, а опровергнуть не значит еще победить; в области мысли побежденным можно считать только то, что окончательно понято и определено как ложь. Наша православная школа не в состоянии была определить ни Латинства, ни Протестантства, потому что, сойдя с *своей* почвы, она сама раздвоилась, и что каждая из половин ее стояла *против* своего противника, а не *над* ним.

Хомяков первый взглянул на Латинство и Протестантство *из Церкви*, следовательно, *сверху*; поэтому он и мог *определить* их.

Мы сказали вначале, в подстрочном примечании, что иностранные богословы были озадачены его брошюрами. Они почувствовали в них что-то небывалое, в их полемике с Православием, что-то для них неожиданное, совершенно новое. Может быть, они и не сознали ясно, в чем заключалось это новое; но для нас оно понятно. Они услышали, наконец, голос не антилатинской и не антипротестантской, а православной школы. Встретившись в первый раз с Православием в области церковной науки, они смутно почуяли, что до тех пор их полемика с Церковью вертелась около каких-то недоразумений; что вековая их тяжба с нею, казавшаяся почти оконченною, только теперь начиналась, на почве совершенно новой, и что самое положение сторон изменилось, а именно: они, паписты и протестанты, становились подсудимыми, их звали к ответу, им приходилось оправдываться. Это было первое впечатление, предшествовавшее отчетливому суждению и произведенное не столько еще содержанием, сколько тоном обращенной к ним речи. Действительно, и тон был особенный, небывалый. Одинаково чуждый бранчивости, в которую нередко впадали полемические писатели прошлого века, и неуместной робости, заметной в некоторых из новейших поборников Православия, он отличался строгою прямою в постановке вопросов, беспощадностью в обличении и благородною смелостью в провозглашении основных начал. Эта смелость вовсе не походила на заносчивость; нельзя было назвать ее самонадеянностью; нет, в ней слышна была такая несомненность веры в правоту дела и в окончательное торжество истины, какой теперь уже не встретить в западной религиозной литературе. Даже предубежденные противники невольно в этом сознавались.

Не менее своеобразности обнаруживалось и в полемических

приемах автора, в принятой им системе спора. До него наши ученые богословские состязания терялись в партикуляризме; каждое положение противников и каждый их довод разбирались и опровергались порознь; мы обличали подложные вставки или урезки, восстанавливали смысл извращенных цитат, противопоставляли текст тексту, свидетельство свидетельству и перебрасывались доказательствами от писания, от предания и от разума. При успешном для нас ведении спора выходило, что положение противников не доказано; иногда выходило даже, что оно не согласно с писанием и преданием, следовательно, ложно и должно быть отвергнуто. Конечно, этим устранялось заблуждение в том виде, в каком оно перед нами являлось; но ведь это еще не все. Осталось неразъясненным: как, отчего, из каких внутренних побуждений оно родилось; что именно в этих побуждениях ложно, где корень этой лжи? Этим вопросов не разрешали, почти что и не затрагивали, и оттого случалось иногда, что, откинув заблуждение, выразившееся в одной форме (как догмат или установление), мы не узнавали его в другой; случалось даже, что мы тут же, в самом опровержении, усваивали его себе, перенося в свое собственное воззрение побуждение, его вызвавшее; корень его все-таки оставался в земле, и новые отпрыски, которые он пускал от себя, часто засоряли и нашу почву. Совершенно иначе берется за дело Хомяков. Идя от проявлений к начальным побуждениям, он воспроизводит, если можно так выразиться, психическую генеалогию каждого заблуждения и сводит их все к общему исходному началу, в котором ложь, становясь очевидною, сама себя обличает своим внутренним противоречием. Это и значит вырвать заблуждение с корнем.

Вникая глубже и переходя от системы к содержанию, мы усматриваем в богословских сочинениях Хомякова еще другую отличительную черту. С виду они имеют характер по преимуществу полемический; на самом же деле полемика занимает в них второстепенное место, или, говоря точнее, полемике в строгом смысле слова, то есть опровержений чисто отрицательного свойства, в них почти вовсе нет. Нельзя никак взять из его сочинений одну отрицательную сторону (возражения и опровержения), не забрав стороны положительной (то есть уяснения православного учения); нельзя потому, что у него одна сторона от другой не отделяется: обе составляют одно неразрывное целое. Не найдется у него ни одного довода против Латинян, заимствованного у Протестантов, и ни одного довода против Протестантов, взятого из Латинского арсенала; не найдется ни одного, который бы не был обоюдоостер, то есть не был бы направлен как против Латинства, так и против Протестантства; и это оттого, что каждый его довод; в сущности, не есть отрицание, а прямое положение, только заостренное для полемической цели.

Если бы мы увлеклись желанием проследить этот процесс на деле, то нам пришлось бы повторить все содержание по крайней мере трех главных брошюр Хомякова; пусть лучше сами читатели, своими собственными впечатлениями, проверят наши слова. Но чтоб нагляднее выразить ту отличительную особенность, на которую мы указали и которая, по мнению нашему, составляет главную заслугу Хомякова, мы позволим себе прибегнуть к сравнению.

Когда человек стоит в облаке или в тумане, он сознает только отсутствие или недостаток света; но откуда нашел туман, далеко ли он раскинулся и где солнце? — этого он не знает, не видит и не может сказать.

Наоборот, когда небо ясно и светит яркое солнце, каждая набегающая туча вырисовывается на нем всеми своими очертаниями, своєю ограниченностью, как туча, как противоположность свету.

Хомяков выяснил область света, атмосферу Церкви, и на ней, само собою, выступило лжеучение, как отрицание света, как темное пятно на небе. Границы лжеучения стали явны; оно определилось. Мы говорим о лжеучении в единственном, а не во множественном числе, хотя подразумеваем Латинство и Протестантство именно потому, что отныне оба вероисповедания представляются нам как одно единое заблуждение и что это единство могло быть высмотрено только с той точки зрения, на которую поставил нас Хомяков, то есть из Церкви. До него в нашей Православной школе Латинство и Протестантство всегда принимались за две взаимно исключаящиеся противоположности, за два полюса. Такими они действительно представляются на Западе, потому что там окончательно раздвоилось религиозное сознание и утратилось самое понятие о Церкви, то есть о той среде, из которой эти два вероисповедания выделились под влиянием романской и германской стихий. То же представление о них перешло и к нам; мы усвоили себе готовые определения и взглянули на Латинство глазами Протестантов, а на Протестантство глазами Латинян. Теперь, благодаря Хомякову, все переставляется. Прежде мы видели перед собою две резко определенные формы западного Христианства, и между ними Православие, как бы остановившееся на распутии; теперь же мы видим Церковь, иначе живой организм истины, вверенной взаимной любви, а вне Церкви логическое знание, отрешенное от нравственного начала, то есть рационализм, в двух моментах его развития, а именно: рассудка, хватающегося за призрак истины и отдающего свободу в рабство внешнему авторитету — это Латинство, и рассудка, доискивающегося самодельной истины и приносящего единство в жертву субъективной искренности, — это Протестантство.

Может быть, теперь стало несколько понятнее то, что было

нами сказано выше, что мы повторим вновь: Хомяков выяснил идею Церкви в той мере (всегда неполной), в какой вообще живое явление поддается логическому определению. Он выразил эту идею точно, строго, в форме, так сказать, стереотипной, к которой уже нельзя ничего прибавить и от которой нельзя ничего урезать. Такова его заслуга в области богословия. Им открывается новая эра в истории православной школы.

С этими словами мы переходим к заключительным соображениям о дальнейшем ее развитии.

Прежде всего возникает вопрос: так ли богословские труды Хомякова были поняты и оценены специалистами этого дела, нашим ученым духовенством?

Образованный, ученый мирянин, заступающий за Православие и выходящий на состязание с иноверцами, — такое редкое у нас явление не могло, разумеется, не возбудить в кругу специалистов приятного изумления.

Искренность убеждения, слышная в голосе, выходявшем из общественной среды, более склонной к дряблему скептицизму, чем к чему-либо иному; строгая, логическая последовательность в аргументации, неожиданность и железная сила доводов, признанная самими противниками, — все это, естественно, было встречено с радостью.

Не боясь возражений, можно, кажется, сказать, что все специалисты обрадовались неожиданной подмоге и приветствовали в лице Хомякова первоклассного полемика. Можно сказать более: самое направление его мысли и сущности его воззрения на предметы веры встретили в *некоторых* специалистах одобрение и сочувствие, которыми покойный автор дорожил более, чем лестными о нем отзывами иностранной печати.

Но далеко не все специалисты так относились к нему. Большинство издали ему рукоплескало, но не решалось идти за ним, не решалось даже гласно и открыто признать его. Вообще в доходивших до нас из этого круга отзывах и суждениях мы часто замечали отчасти преднамеренную сдержанность, а отчасти совершенно искреннее двойство впечатлений. С одной стороны, слышалось сердечное желание согласиться, с другой — какая-то боязнь усвоить себе что-то как будто новое, по крайней мере неожиданное, что-то, правда светлое, но уж не слишком ли даже светлое? К этому присоединялось и некоторое сожаление, как будто тоска: чувствовалось, что если взяться за оружие, выкованное Хомяковым, то пришлось бы, вероятно, сложить с себя значительную часть прежней, школьной арматуры, правда тяжелой, неудобной, ни от чего не оберегающей, даже насквозь продырявленной, но зато как бы приросшей к членам: пришлось бы пожертвовать логическими приемами и оборотами, правда, всем надоевшими, ни на кого уж не действующими, но зато издавна

затверженными и потому легкими; наконец, пришлось бы, может быть, из арсенала определений и доказательств кое-что и отбросить как вовсе негодное, что, правда, и теперь не безусловно одобряется, даже осуждается как слабое и неверное, но осуждается как-то больше про себя, в своей совести или в кругу своих, а не на людях.

В этих опасениях все очень понятно; многое, именно все искреннее, заслуживает даже некоторого уважения. Тем не менее они кажутся нам совершенно неосновательными, и мы надеемся, что они скоро рассеются; мы даже уверены в этом, ибо если б они нашли себе подтверждение и оправдание в чем-либо сильном авторитете, то последствия для будущности нашей православной школы были бы крайне неблагоприятны.

Хомяков поставил вопрос между Церковью и западными вероисповеданиями на новую почву; он, так сказать, переменял позицию — с этим, кажется, согласны все специалисты. Выгодность ее как для обороны, так и для наступления признается многими из них, чуть ли даже не всеми; но этого мало. Дело в том, что эта позиция не есть одна из многих возможных, даже не лучшая из всех, а единственно возможная. На нее, на эту позицию, рано или поздно должна перебраться вся школа, и чем раньше она это сделает, тем будет лучше: ибо, при свойстве предстоящей впереди борьбы, за нами нет другой позиции, на которой бы мы могли удержаться. Слова эти, вероятно, возбуждают недоумение. Нас спросят: «Какая же еще борьба? Борьба действительно горела и казалась страшною в XVI и XVII веках, когда Латинство и Протестантство, в то время еще полные сил и самоуверенности, надвигались на нас с двух сторон; но мы и тогда отбились; а теперь?.. Перед кафедрю римского первосвященника, сильно покачнувшейся набок, последняя горсть неисправимых ее поклонников ломается и кривляется, пародируя выдохшееся молитвенное воодушевление; сам папа, прикованный к роковому наследию притязаний, от которых нельзя отречься, посылает всему миру бессильные проклятия, а проклинательная формула, на дрожащих устах его, превращается в отходную над папизмом. С другой стороны, протестантство бежит на всех парусах от нагоняющего его неверия, бросая через борт свой догматический груз, в надежде спасти себе Библию; а критика, с язвительным смехом, вырывает из оцепеневших рук его страницу за страницей и книгу за книгой... Чего же бояться и кого бояться? Была ли даже действительная надобность пришибать тяжелою палицею старых противников, когда они, видимо, на наших глазах умирают от истощения?»

Положим, что это отчасти справедливо, старые противники точно сходят со сцены; но за ними поднимается новый: рационализм, вооруженный всеми выводами опытных наук, так

сказать, навязывающимися своею очевидностью и всеми приемами этих наук, соблазняющими своею безошибочностью. С ним предстоит теперь новый бой, или, говоря точнее: это не новый противник, а прежний, только окрепший, выросший до полного самосознания, тот самый, с которым ратовали наши деды, не узнавая его лица под маскою Латинства и Протестантства, и который теперь подступает к нам опять, только с другой стороны. Прежде он оспаривал наши догматы, наше учение, противопоставляя ему свое; теперь он приступает с весами, мерою и оселком исторической критики к *фактической* основе наших верований, перебирая свидетельство за свидетельством, слово за словом, надеясь раздробить, расправить, обратить их в ничто, и не предлагая ничего взамен. В сущности нам предстоит не новый бой, а продолжение старого, только с новыми силами и с новым оружием. И уже начался этот бой. Были встречи, были случаи испытать, насколько надежны наши боевые доспехи против усовершенствованного оружия, направленного на нас; были опыты и результаты перед глазами. Скажите откровенно: довольны ли вы ими? Достаточно ли у вас сил и хорошо ли вы ими орудуете? Все ли у вас в исправности и со всех ли сторон вы прикрыты? Мы очень хорошо знаем, что если средства истины неисчерпаемы, то, с другой стороны, нет почти пределов и отрицанию; поэтому мы не спрашиваем: одержали ли вы окончательную победу? а спрашиваем: твердо ли вы знаете, на какой почве вы должны одержать ее? Дело идет о большей или меньшей достоверности факта; так можете ли вы разъяснить (вполне ли вы сами себе уяснили), чем именно дорожит Церковь в *факте*, что значит в области Церкви *факт* в его материальном проявлении, в пределах пространства и времени (разумея под фактом и слово с его вещественной стороны)?.. Обратимся к результатам. Целые поколения, вами воспитанные прямо из-под ваших кафедр, ударились, очертя голову, в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпавших от вас, а легкость отпадения. Ваши ученики бросили Церковь без внутренней борьбы, без сожалений, даже не задумываясь. И какими же силами они у вас отбиты? Две брошюры Брюхнера, да две или три книжки Молешотта и Фохта, да жизнь Христа Ренана (даже не Штрауса), да десяток статей Добролюбова и Герцена, и дело было сделано. Не спорим, что значительную долю вины специалисты имели бы полное основание свалить на других, указав на множество неблагоприятных обстоятельств, которых они не в состоянии были ни предупредить, ни устранить: все это мы готовы допустить, и все-таки опять обращаем к специалистам тот же вопрос: так ли бы легко увлеклись целые поколения, если бы Церковь представлялась им в настоящем свете, если б они видели перед собою ее, то есть именно Церковь, а не призрак Церкви? Ничтожны были средства,

употребленные для совращения; слаба, несерьезна, несостоятельна, хотя и заносчива, была проповедь неверия, а она имела успех, успех огромный и легкий. Каково же было противодействие?..

Отчего это? Подумайте: не оттого ли, что мы предлагаем истины веры, как выводы из силлогизмов, в старом, растрескавшемся сосуде и что слушатели, бросая сосуд, бросают заразу и то, что в нем берегается? Не оттого ли, что мы стараемся только о том, как бы путем формально правильных умозаключений, так сказать *довести* слушателей до догмата, вынудить у них признание, заручиться их согласием, захватить их в плен, и на этом останавливаемся, не идя вглубь, не вводя их в смысл самого догмата? Не оттого ли, наконец, что, ратуя с рационализмом, мы дали ему прокрасться в наши ряды и, употребляя выражение очень меткое, не нами найденное, так сказать, приняли рационализм *внутри* себя? Может быть, умудренные опытом, мы захотим оставить наши доказательства от разума и попытаемся поставить наше преподавание под защиту авторитета; но это доказало бы только, что мы не поняли, чем мы слабы, это значило бы променять рационализм протестантский на рационализм латинский, ибо авторитет для воли и совести — то же, что объект для рассудка, нечто внешнее, подлежащее анализу и вызывающее его.

Кажется, при свете происходящего на наших глазах пора наконец уразуметь, что Латинство и Протестантство и вся выработанная ими система доказательств не более как проводники к неверию и что все, нами отсюда заимствованное, обращается нам же на пагубу, подавая рационализму единственное оружие, какое только он может с успехом обратить на нас. Вот что первый понял и выяснил Хомяков. Он поднял голос не против *вероисповеданий* латинского и протестантского, а против рационализма, им первым опознанного в начальных его формах, латинской и протестантской. С ним, с рационализмом, имел он дело; для борьбы с ним выковал он оружие, единственное годное для этой борьбы; для нее же указал он и почву, на которой борьба возможна, а успех несомненен — потому несомненен, что эта почва не дощатый помост, поставленный на козлах, а твердый материк Церкви, несомненный в той же степени, в какой несомненно, что никакая ошибочная система о движении светил небесных не изменит их обычного хода. И не новая это почва, не чужая для вас; это та самая почва на которой и вы, наставники, и мы, ученики, стоим теперь, стояли всегда *как члены Церкви*, но с которой, к сожалению, вы дали себя сманить *как ученые, как школа*. Пора уразуметь это. Когда крепость готовится встретить осаду, гарнизон начинает с того, что сам налагает руку на предместья: не задумываясь и не давая места неразумной пощаде, он

сносит и выжигает все деревянные хижины, всю соломенную гниль, все ненадежное и неустойчивое, все что снаружи пристроилось к кремлевской стене и чем бы непременно воспользовался неприятель для подступа. Пора и нам, такую же добровольную жертвою, очистить и спасти на поприще духовного боя вверенную нам твердыню.

Итак, Хомяков — не изолированное явление, не прихотливая комета в кругу богословских светил; он покончил с Латинством и Протестантством, и в то же время он открыл собою новую эру в истории православной школы, подготовив будущую ее победу над современным рационализмом.¹

Теперь, когда мы в общих чертах обрисовали значение Хомякова по отношению к тому, что было до него, что было при нас и что предстоит впереди, читатели вправе потребовать, чтоб мы определили его одним, заключительным словом.

В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось, логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как называют теперь Хомякова — мы не знаем...

Как? Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили; этот вольнодумец, заподозренный

¹ Богословские сочинения Хомякова, в незначительном их объеме, представляют необыкновенное богатство содержания. Во всех проводится одна тема: «Церковь как живой организм истины, вверенной взаимной любви; иначе: как свобода в единстве и единство в свободе; иначе: как свобода в гармонии ее проявлений». Затем развитие основной темы происходит посредством раскрытия ее в многообразных проявлениях Церкви: в учительстве, в таинствах, в истории и т. д. и посредством противопоставления явлений церковной жизни параллельным явлениям в латинстве и протестантстве. Наконец, помимо главной темы, рассыпано в тех же сочинениях множество намеков, суждений, определений, характеристик и критических замечаний. В этом отношении Хомяков не только не берег себя, а напротив, разнообразием и множеством затрагиваемых им мотивов, вызывал споры и возражения со всех сторон. Само собою разумеется, что, указывая на труды его, как на основание для будущего развития школы, мы имеем в виду то, что в этих трудах существенно, нисколько не думая отрицать, что в частности, подробностях и в применениях главной идеи могут встретиться неточности, неоправданные гипотезы, даже ошибки. Затем мы должны еще просить читателей не забывать, что во всякой полемике положительное начало, в отдельных вопросах, часто выказывается как будто односторонне и выражается в определениях, не исчерпывающих всей его сущности. То же самое можно встретить и в брошюрах Хомякова; но у него недосказанное в одном месте всегда пополняется в другом. Поэтому мы просим читателей не произносить окончательного суждения о той или другой мысли, не прочтя всего и не выразумев отношения ее к целому. Сочращение целого значительно облегчается «Опытом катихизического изложения учения о Церкви», помещенным в начале этого тома.

полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот неисправимый славянофил, осмеянный журналистами за национальную исключительность и религиозный фанатизм; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый, осенний день, в Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей да два товарища его молодости; за гробом которого не видно было ни духовенства, ни ученого сословия; о котором через три дня после его похорон «Московские ведомости», под бывшею их редакциею, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно та же газета, под нынешнею редакциею, огласила иересиархом; этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви?

Он самый.

Называя его этим именем, мы хорошо знаем, что наши слова приняты будут одними за дерзкий вызов, другими за выражение слепого пристрастия ученика к учителю; первые на нас вознегодуют, вторые нас осмеют. Все это мы наперед знаем; но знаем и то, что будущие поколения будут дивиться не тому, что в 1867 году кто-то решился сказать это печатно и подписать свое имя, а тому, что было такое время, когда на это могла потребоваться хоть самая малая доля решимости.

Москва. Декабрь 1867.

Ю. Самарин

**ОПЫТ
КАТИХИЗИЧЕСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ
УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ**

Мы не можем определить в точности, к какому году относится этот «Опыт»: но несомненно, что в сороковых годах он уже был написан. А. Хомяков долго держал его в портфеле, так что о нем не знал никто; впоследствии он возымел мысль перевести его на греческий язык и напечатать в Афинах; но это предположение не состоялось. Уже по смерти автора, в 1864 году, труд его издан был в «Православном Обзрении» под заглавием: «О Церкви». В подлинной рукописи, в заголовке, стоит «Церковь одна», и мы удерживаем это заглавие. Во всяком случае, несомненно, что это первый труд автора по части богословия. В нем изложено в строгой, сжатой и в то же время простой и общедоступной форме, все то, что впоследствии было им так блистательно развито в трех его полемических брошюрах, изданных за границу на французском языке. *Прим. Ю. Ф. С.*

Первоначально автор выдавал это свое произведение за найденную где-то древнюю рукопись; и потому хотел ее напечатать с предисловием и послесловием от себя, в настоящее время, к сожалению, утраченным. В таком виде он ее посылал В. А. Жуковскому, как видно из писем и А. Н. Попову, напечатанных в томе VIII. *Изд.*

ЦЕРКОВЬ ОДНА

§ 1. Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непорочным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви.— Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом.

Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле.— Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией; ибо еще неявленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию.— Церковь же, тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни.— Потому, когда говорится «Церковь видимая и невидимая», то говорится только в отношении к человеку.

§ 2. Церковь видимая или земная живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений; ибо творит и ведает не вполне, а сколько Богу угодно.

Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлучен-

ными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себя, по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и к усыновлению Божию во Христе: но над не слышащими ее призыва не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: «Не судить чужому рабу».

§ 3. С сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно на земле и будет до совершения всех дел Божиих по обещанию, данному ей Самим Богом. Признаки же ее суть: внутренняя святость, не позволяющая никакой примеси лжи, ибо в ней живет дух истины; и внешняя неизменность, ибо неизменен Хранитель и Глава ее Христос.

Все признаки Церкви, как внутренние так и внешние, познаются только ею самою и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны; ибо внешнее изменение обряда представляется непризванному изменением самого Духа, прославляющегося в обряде (как, например, при переходе ветхозаветной Церкви в новозаветную или при изменении обрядов и положений церковных со времен апостольских).— Церковь и ее члены знают, внутренним знанием веры, единство и неизменность своего духа, который есть Дух Божий. Внешние же и непризванные видят и знают изменение внешнего обряда внешним знанием, не постигающим внутреннего, как и сама неизменность Божия кажется им изменяемою, в изменениях Его творений.— Посему не была и не могла быть Церковь измененною, помраченною или отпадшею, ибо тогда она лишилась бы духа истины. Не могло быть никакого времени, в которое она приняла бы ложь в свои недра, в которое бы миряне, пресвитеры и епископы подчинились предписаниям и учению несогласным с учением и духом Христовым. Не знает Церкви и чужд ей тот, кто бы сказал, что могло в ней быть такое оскудение духа Христова. Частное же восстание против ложного учения, с сохранением или принятием других ложных учений, не есть и не могло быть делом Церкви: ибо в ней, по ее сущности, должны были всегда быть проповедники и учителя и мученики, исповедующие не частную истину с примесью лжи, но полную и беспримесную истину. Церковь знает не отчасти истину и отчасти ложь, а полную истину и без примеси лжи. — Живущий же в церкви не покоряется ложному учению, не принимает таинства от ложного учителя; зная его ложным, не следует обрядам ложным. И Церковь не ошибается сама, ибо есть истина; не хитрит и не малодушничает, ибо свята. Точно так же Церковь, по своей неизменности, не признает ложью того, что она когда-

нибудь признавала за истину; и объявив, общим собором и общим согласием, возможность ошибки в учении какого-нибудь частного лица или какого-нибудь епископа или патриарха,¹ она не может признать, что сие частное лицо, или епископ, или патриарх, его преемники не могли впасть в ошибку по учению и что они охранены от заблуждения какою-нибудь особою благодатью. Чем святилась бы земля, если бы Церковь утратила свою святость? И где бы была истина, если бы ее нынешний приговор был противен вчерашнему? В Церкви, то есть в ее членах, зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собою святости церковной.

§ 4. Церковь называется *единою, святою, соборною* (кафолическою и вселенскою) *апостольскою*; потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле, признающих ее; потому, наконец, что в писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви.

Из сего следует, что когда называется какое-нибудь общество христианское Церковью местною, как то греческою, российскою или сирийскою, такое название значит только собрание членов Церкви, живущих в такой-то стране (Греции, России, Сирии и т. д.), и не содержит в себе предположения, будто бы одна община христиан могла выразить учение церковное или дать учению церковному догматическое толкование без согласия других общин; еще менее предполагается, чтобы какая-нибудь община или пастырь ее могли предписывать свое толкование другим. Благодать веры неотдельна от святости жизни, и ни одна община и ни один пастырь не могут быть признанными за хранителей всей веры, как ни один пастырь, ни одна община не могут считаться представителями всей святости церковной. Впрочем, всякая община христианская, не присваивая себе права догматического толкования или учения, имеет вполне право изменять свои обряды, вводить новые, не вводя в соблазн другие общины; напротив, отступая от своего мнения и покоряясь их мнению, дабы то, что в одном невинно и даже похвально, не показалось виновным другому и дабы брат не ввел брата в грязь сомнения и раздора. Единством обрядов церковных должен дорожить всякий христианин, ибо в нем видимо проявляется, даже для непросвещенного, единство духа и учения, для просвещенного же находится

¹ Как, например: папы Онория на Халкидонском соборе. Тут ошибка в названии собора: не на Халкидонском, а на Константинопольском третьем 680 г. Эту ошибку не заметили ни издатели Пр. Обзор., ни Ю. Ф. Самарин. *Изд.*

источник радости живой и христианской. Любовь есть венец и слава Церкви.

§ 5. Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно, в писании, предании и ее деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит предание и писала писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. Потому ни в писании искать основы предания, ни в предании доказательства писанию, ни в деле оправдания для писания и предания — нельзя и не должно. Вне Церкви живущему не постижимо ни писание, ни предание, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати.

Не предшествует ли дело писанию и преданию? Не предшествует ли писанию предание? Не угодны ли были Богу дела Ноя, Авраама, родоначальников и представителей ветхозаветной Церкви? И не существовало ли предание у прародителей, начиная от первого родоначальника Адама? Не дал ли Христос свободу человекам и словесное учение, прежде чем апостолы писаниями своими засвидетельствовали дело искупления и закон свободы? Посему между преданием, делом и писанием нет противоречия, а совершенное согласие. Ты понимаешь писание, во сколько хранишь предание и во сколько творишь дела угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость.

Всякий, ищущий доказательств церковной истины, тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви, или дает себе вид сомневающегося, и в то же время сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственной силою разума; но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств. Принимающий одно писание и на нем одном основывающий Церковь, действительно отвергает Церковь и надеется создать ее снова собственными силами; принимающий только предание и дело и унижающий важность писания действительно отвергает также Церковь и становится судьей Духа Божиего, говорившего писанием. Христианское же знание не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой. Писание есть внешнее и предание внешнее и дело внешнее; внутреннее же в них есть один Дух Божий. От предания одного, от писания или от дела может почерпать человек только знание внешнее и неполное, которое может в себе содержать истину, ибо отправляется от истины, но в то же время и необходимо ложно, потому что оно неполно. Веру-

ющий знает Истину, неверующий же не знает ее или знает ее знанием внешним и несовершенным. ¹ Церковь не доказывает себя ни как писание, ни как предание, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется собою в писании. Не спрашивает Церковь: какое писание истинно, какое предание истинно, какой собор истинен и какое дело угодно Богу; ибо Христос знает Свое достояние, и Церковь, в которой живет Он, знает внутренним знанием и не может не знать своих проявлений. Священным Писанием называется собрание ветхозаветных и новозаветных книг, которые Церковь признает своими. Но нет пределов писанию, ибо всякое писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание. Таковы, по преимуществу, исповедания соборов и особенно никеоконстантинопольское. Посему было до нашего времени Священное Писание и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия, ни в писании, ни в предании, ни в деле: ибо во всех трех единый и неизменный Христос.

§ 6. Каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет совокупность всех его даров — веры, надежды и любви; ибо в писании проявляется не одна вера, но и надежда Церкви и любовь Божия, и в деле богоугодном проявляется не любовь одна, но и вера, и надежда, и благодать, и в живом предании Церкви, ожидающей венца и совершения своего от Бога во Христе, проявляется не надежда одна, но и вера, и любовь. Дары Духа Святого неразрывно соединены в одном святом и живом единстве; но как богоугодное дело наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит любви, как богоугодная молитва наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит вере и неложно называется исповедание Церкви исповеданием или Символом Веры.

Посему должно понимать, что исповедание и молитва и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление внутреннего духа. Поэтому еще неугоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедающий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедует, и молится по живущему в нем духу Христову. Не у всех одна вера или одна надежда или одна любовь; ибо ты можешь любить плоть, надеяться на мир и исповедовать ложь; можешь также любить, надеяться и веровать не вполне, а отчасти; и Церковь называет твою надежду надеждою, твою лю-

¹ Поэтому может и не освященный духом благодати знать истину, как и мы надеемся, что знаем ее; но это знание само есть не что иное, как предположение более или менее твердое, как мнение, убеждение логическое или знание внешнее, которое с знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет. Богу одному известно, имеем ли мы и веру.

бовь любовью, твою веру верую, ибо ты их так называешь, и она с тобой о словах спорить не будет; сама же она называет любовь и веру и надежду дарами Духа Святого и знает, что они истинны и совершенны.

§ 7. Святая Церковь исповедует веру свою всюю жизнью своею: учением, которое внушается Духом Святым, таинствами, в которых действует Дух Святой, и обрядами, которыми он же и управляет. По преимуществу же исповеданием веры называется символ Никео-Константинопольский.

В символе Никео-Константинопольском заключается исповедание учения церковного; но дабы ведомо было, что и надежда Церкви от ее учения нераздельна, исповедуется также и надежда ее, ибо говорится *чаем*, а не просто веруем, что будет.

Символ Никео-Константинопольский, полное и совершенное исповедание Церкви, из которого она ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет, есть следующий: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа, Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, Иже от Отца рожденного прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша; нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес, и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшегося; распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна, и воскресшего в третий день по Писаниям и восшедшего на небеса, и сидяща одесную Отца; и паки грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца. И в Духа Святого, Господа, животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцом и Сыном споклоняема и сславима, глаголавшего Пророки. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь»

Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви. Оно содержит в себе тайны недоступные пытливому разуму и открыты только Самому Богу и тем, кому Бог их открывает для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания. Оно содержит в себе тайны бытия Божиего, не только в отношении к его внешнему действию на творение, но и ко внутреннему, вечному его существованию. Потому гордость разума и незаконной власти, присвоившая себе в противность приговору всей Церкви (высказанному на соборе Эфесском) право прибавить свои частные объяснения и человеческую догадку к символу Никео-Константинопольскому, уже есть само по себе нарушение святости и неприкосновенности Церкви. Так как самая гордость осмелившихся изменить символ всей Церкви без согласия братьев своих, была внушена не духом любви

и была преступлением перед Богом и Св. Церковью: точно так же и их слепая мудрость, не постигшая тайны Божией, была искажением веры; ибо не сохранится вера там, где оскудела любовь. Посему прибавление слов *filioque* содержит какой-то мнимый догмат, неизвестный никому из богоугодных писателей или из епископов или апостольских преемников в первые века Церкви, ни сказанный Христом, Спасителем. Как Христос сказал ясно, так ясно и исповедовала и исповедует Церковь, что Дух Святой исходит от Отца: ибо не только внешние, но и внутренние тайны Божии были открыты Христом и духом веры святым апостолам и святой Церкви. Когда Феодорит назвал хулителями всех исповедующих исхождение Св. Духа от Отца и Сына, Церковь, обличавшая многие его заблуждения, в сем случае одобрила приговор красноречивым молчанием.¹ Не отвергает Церковь, что Дух Святой посылается не только Отцом, но и Сыном; не отвергает Церковь, что Дух Святой сообщается всей разумной твари не от Отца токмо, но и через Сына; но отвергает Церковь, чтобы Дух Святой имел свое исходное начало в самом Божестве не от Отца токмо, но и от Сына.— Отрекшийся от духа любви и лишивший себя даров благодати не может уже иметь внутреннего знания, т. е. веры, но ограничивает себя знанием внешним: посему и знать он может только внешнее, а не внутренние тайны Божии. Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедовать (так как и не могли уже постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве; но должны были уже исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь,— послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына. Внешнее закона сохранили они, внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни.

§ 8. Исповедав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самую себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по-видимому ее составляющих. В сем исповедании она показывает, что знание об ее существовании есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму.

Ибо какая бы мне была нужда сказать: верую, когда бы я знал? Вера не есть ли обличение невидимых? Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе. Посему и видимая Цер-

¹ Многозначительно молчание Церкви, не опровергающей писателя; но молчание это делается решительным приговором, когда Церковь не отвергает приговора, произнесенного против какого бы то ни было учения; ибо, не отвергая приговора, она его утверждает всюю своею властью. (Говорится о Соборном постановлении 553 г. Изд.)

ковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество. Верующий, хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах и в молитве и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий говорящий «Господи, Господи» действительно принадлежит роду избранному и семени авраамову. Верую же знает истинный христианин, что Единая, Святая, Соборная Апостольская Церковь никогда не исчезнет с лица земли до последнего суда всей твари, что она пребывает на земле невидимо для глаз плотских и плотски мудрствующего ума в видимом обществе христиан; точно так же как она пребывает видимою для глаз веры в Церкви загробной, невидимой для глаз телесных. Верую же знает христианин и то, что Церковь земная, хоть и невидима, всегда облечена в видимый образ; что не было, не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость, испортилось учение; и что тот не христианин, кто не может сказать: где от самого времени апостольского совершились и совершаются святые таинства, где хранились и хранится учение, где воссылались и воссылаются молитвы к престолу благодати? Святая Церковь исповедует и верует, что никогда овцы не были лишены своего Божественного Пастыря и что Церковь никогда не могла ошибиться по неразумию (ибо в ней живет разум Божий), ни покориться ложным учениям по малодушию (ибо в ней живет сила Духа Божия).

Веруя в слово обетования Божиего, назвавшего всех последователей Христова учения друзьями Христа и братьями Его и в Нем усыновленными Богу, Святая Церковь исповедует пути, которыми угодно Богу приводить падшее и мертвое человечество к воссоединению в духе благодати и жизни. Посему, помянув пророков, представителей века ветхозаветного, она исповедует таинства, чрез которые в новозаветной Церкви Бог ниспосылает людям благодать Свою, и преимущественно исповедует она таинство крещения во очищение грехов, как содержащее в себе начало всех других: ибо через крещение только вступает человек в единство Церкви, хранящей все остальные таинства.

Исповедуя едино крещение во оставление грехов, как таинство, предписанное самим Христом для вступления в Церковь новозаветную, Церковь не судит тех, которые не сделались причастными ей через крещение, ибо она знает и судит токмо самую себя. Ожесточенность же сердца знает один Бог, и слабости разума судит Он же, по правде и милости. Многие спаслись и получили наследство, не приняв таинство крещения водою, ибо оно учреждено только для Церкви новозаветной. Отвергающий его, отвергает всю Церковь и Духа Божия, живущего в ней; но оно не было завещано человечеству искони или предписано

Церкви ветхозаветной. Ибо если кто скажет: обрезание было крещением ветхозаветным, тот отвергает крещение для женщины (ибо для них не было обрезания), и что скажет он о праотцах от Адама до Авраама, не принявших печати обрезания? И во всяком случае не признает ли он, что вне Церкви новозаветной таинство крещения не было обязательным? Если он скажет, что за Церковь ветхозаветную принял крещение Христос, то кто положит предел милосердию Божию, принявшему на себя грехи мира? Обязательно же крещение; ибо оно одно есть дверь в Церковь новозаветную, и в крещении одним изъясняет человек свое согласие на искупающее действие благодати. Посему в едином только крещении он и спасается.

Впрочем, мы знаем, что, исповедуя едино крещение, как начало всех таинств, мы не отвергаем и других; ибо, веруя в Церковь, мы с нею вместе исповедуем семь таинств, т. е. крещения, евхаристии, рукоположения, миропомазания, брака, покаяния, елеосвящения. Много есть и других таинств; ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку духом Божиим и призывает невидимую Божию благодать. Но семь таинств совершаются действительно не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всю Церковь в одном лице, хотя и недостойном.

О таинстве евхаристии учит святая Церковь, что в нем совершается воистину предложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. Не отвергает она и слова *пресуществление*, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших церквей. Предложение хлеба и вина в тело и кровь Христову совершается в Церкви и для Церкви. Принимаешь ли ты освященные дары, или поклоняешься им, или думаешь о них с верою — ты действительно принимаешь тело и кровь Христову и поклоняешься им и думаешь о них. Принимаешь ли недостойно — ты действительно отвергаешь тело и кровь Христову; во всяком случае в вере или неверии ты освящаешься или осуждаешься телом и кровию Христовою. Но таинство сие в Церкви и для Церкви, а не для внешнего мира, не для огня, не для неразумного животного, не для тления и не для человека, не слышавшего закона Христова. В Церкви же самой (говорим о Церкви видимой) для избранных и отверженных святая евхаристия не простое воспоминание о таинстве искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие тела и крови Христовой, но истинное тело и кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью, дабы единение было полное и не только духовное, но и телесное. Равно противны Церкви и бессмысленные толкования об отношениях св. таинства к стихиям и тварям неразумным (когда таинство учреждено только для Церкви), и духов-

ная гордость, презиращая тело и кровь и отвергающая телесное соединение со Христом. Не без тела воскреснем, и никакой дух, кроме Бога, не может вполне назваться бестелесным. Презиращий тело грешит гордостью духа.

О таинстве рукоположения учит святая Церковь, что чрез него передается преемственно от апостолов и самого Христа благодать, совершающая таинства: не так, как будто никакое таинство не могло совершаться иначе как рукоположением (ибо всякий христианин может чрез крещение отворить младенцу или еврею или язычнику дверь Церкви), но так, что рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви. Самая же Церковь, сообщая членам своим полноту духовных даров, назначила в силу своей богоданной свободы, различия в степенях рукоположения. Иной дар пресвитеру, совершающему все таинства кроме рукоположения, иной епископу, совершающему рукоположение; выше же дара епископского нет ничего.— Таинство дает рукоположенному то великое значение, что хотя и недостойный он, в совершении своего таинственного служения, действует уже не от себя, но от всей Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней. Если бы прекратилось рукоположение, прекратились бы все таинства, кроме крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати: ибо Церковь сама тогда бы засвидетельствовала, что отступился от нее Христос.

О таинстве миропомазания учит Церковь, что в нем передаются христианину дары Духа Святого, утверждающего его веру и внутреннюю святость; таинство же сие совершается по воле св. Церкви не епископами одними, но и пресвитерами, хотя самое миро может быть благословенно только епископом.

О таинстве брака учит святая Церковь, что благодать Божия, благословляющая преемственность поколений во временном существовании рода человеческого и святое соединение мужа и жены для образования семьи, есть дар таинственный, налагающий на приемлющих его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость, через которое грешное и вещественное облекается в праведность и чистоту. Почему великие учителя Церкви, апостолы признают таинство брака даже у язычников, ибо, запрещая наложничество, они утверждают брак между язычниками и христианами, говоря, что муж святится женою верною, а жена мужем верным. Сие слово апостольское не значит, чтобы неверный спасался своим союзом с верующим, но что освящается брак: ибо святится не человек, а святятся муж и жена. Человек чрез другого человека не спасается, но святятся муж или жена в отношении самого брака. Итак, не скверен брак даже у идолопоклонников; но они не знают сами про милость Божию, данную им. Святая же Церковь, чрез своих рукоположенных служителей, признает и благословляет соединение мужа и жены, благословен-

ное Богом. Посему брак не есть обряд, но истинное таинство. Получает же оно свое совершение в святой Церкви, ибо в ней только совершается в полноте своей всякая святыня.

О таинстве покаяния учит святая Церковь, что без него не может очиститься дух человеческий от рабства греха и греховной гордости; что не может он сам разрешать свои собственные грехи (ибо мы властны только осуждать себя, а не оправдывать) и что одна только Церковь имеет силу оправдания, ибо в ней живет полнота духа Христова. Мы знаем, что первенец царства небесного после Спасителя вошел в святыню Божию осуждением самого себя, т. е. таинством покаяния, сказав: «ибо достойное по делом нашим приняли», и получив разрешение от Того, Кто может один разрешать и разрешает устами своей Церкви.

О таинстве елеосвящения учит святая Церковь, что в нем совершается благословение всего подвига, совершенного человеком на земле, и всего пути, им пройденного в вере и смирении, и что в елеосвящении выражается самый суд божественный над земным составом человека, исцеляя его, когда все средства целебные бессильны, или дозволяя смерти разрушать тленное тело, уже ненужное для земной Церкви и для тайны путей Божиих.

§ 9. Церковь живет даже на земле не земною, человеческою жизнью, но жизнью божественною и благодатною. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она торжественно называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах; внутренняя же жизнь ее в дарах Духа Святого в вере, надежде и любви. Угнетаемая и преследуемая внешними врагами, не раз возмущенная и разорванная злыми страстями своих сынов, она сохранялась и сохраняется непоколебимо и неизменно там, где неизменно хранятся таинства и духовная святость — никогда не искажается и никогда не требует исправления. Она живет не под законом рабства, но под законом свободы, не признает над собою ничьей власти, кроме собственной, ничьего суда, кроме суда веры (ибо разум ее не постигает), и выражает свою любовь, свою веру и свою надежду в молитвах и обрядах, внушаемых ей духом истины и благодатью Христовою. Посему самые обряды ее, хотя и неизменны (ибо созданы духом свободы и могут изменяться по суду Церкви), никогда и ни в каком случае не могут содержать в себе какую-нибудь, хоть малейшую, примесь лжи или ложного учения. Обряды же, еще неизменные, обязательны для членов Церкви, ибо в их соблюдении радость святого единства.

Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств; внутреннее же единство есть единство духа. Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви; ибо не дела спасают, а вера. Вера же не

двойка, но одина, — истинная и живая. Посему неразумны и те, которые говорят, что вера одна не спасает, но еще нужны дела, и те, которые говорят, что вера спасает кроме дел: ибо если дел нет, то вера оказывается мертвою; если мертва, то и неистинна, ибо в истинной вере Христос, истина и живот; если же не истинная, то ложная, т. е. внешнее знание. А ложь ли может спасти? Если же истинная, то живая, т. е. творящая дела, а если она творит дела, то какие еще дела потребны? Боговдохновенный апостол говорит: «покажи мне от дел твоих веру, которую ты хвалишься, как и я показываю веру свою от дел своих». Признает ли он две веры? Нет, но обличает неразумную похвальбу. «Ты веришь в Бога, но и бесы веруют». Признает ли он веру в бесах? Нет, но уличает ложь, хвелящуюся качеством, которое и бесы имеют. «Как тело без души мертво, так и вера без дел». Сравнивает ли он веру с телом, а дела с духом? Нет; ибо такое подобие было бы неверно, но смысл слов его ясен. Как тело бездушное не есть уже человек и человеком назваться не может, но трупом; так и вера, не творящая дел, истинной верой назваться не может, но ложною, т. е. знанием внешним, бесплодным и доступным даже бесам. Что писано просто, то должно быть и читано просто. Посему те, которые основываются на апостоле Иакове для доказательства, что есть вера мертвая и вера живая и будто две веры, не постигают смысла слов апостольских; ибо не за них, но против них свидетельствует апостол. Также, когда великий апостол языков говорит: «какая польза без любви, даже в такой вере, которая двигала бы горы?» он не утверждает возможности такой веры без любви, но, предполагая ее, объявляет бесполезною. Не духом мудрости мирской, спорящей о словах, должно быть читано святое писание, но духом мудрости Божией и простоты духовной. Апостол, определяя веру, говорит: «она есть невидимых обличение и утверждение уповаемых» (не ожидаемых токмо или будущих); если же уповаем, то желаем; если же желаем, то любим: ибо нельзя желать того, чего не любишь. Или бесы имеют также упование? — Посему вера одна, и когда спрашиваем: «может ли истинная вера спасать кроме дел?» — то делаем вопрос неразумный, или, лучше сказать, ничего не спрашиваем; ибо вера истинная есть живая, творящая дела: она есть вера во Христе и Христос в вере.

Те, которые приняли за веру истинную мертвую веру, т. е. ложную или внешнее знание, дошли в своем заблуждении до того, что из сей мертвой веры, сами того не зная, сделали восьмое таинство. Церковь имеет веру, но веру живую, ибо она же имеет и святость. Когда же один человек или один епископ имеет непременно веру, что должны мы сказать? Имеет ли он святость? Нет, ибо он ославлен преступлением и развратом. Но вера в нем пребывает, хотя и в грешнике. Итак, вера в нем есть восьмое

таинство, как и всякое таинство есть действие Церкви в лице, хотя и недостойном. Через сие таинство какая же вера в нем пребывает? Живая? Нет, ибо он преступник; но вера мертвая, т. е. внешнее знание, доступное даже бесам. И это ли будет восьмое таинство? Так отступление от истины само собою наказывается.¹

Должно разуметь, что спасает не вера и не надежда и не любовь (ибо спасет ли вера в разум, или надежда на мир, или любовь к плоти?), но спасает предмет веры. Веруешь ли во Христа — Христом спасаешься в вере; веруешь ли в Церковь — Церковью спасаешься; веруешь ли в таинства Христовы — ими спасаешься: ибо Христос Бог наш, в Церкви и в таинствах. Ветхозаветная Церковь спасалась верою в будущего Искупителя. Авраам спасался тем же Христом, как и мы. Он имел Христа в уповании, мы же в радости. Посему желающий крещения крестится в желании; принявший крещение имеет крещение в радости. Обоих спасает одинаковая вера в крещение, но скажешь: «если вера в крещение спасает, к чему еще креститься». Если ты не принимаешь крещения, чего же ты желаешь? Очевидно, что вера, желающая крещения, должна совершиться в принятии самого крещения — своей радости. Посему и дом Корнилиев принял Духа Святого, не принявши еще крещения, и казеник исполнился того же Духа вслед за крещением. Ибо Бог может прославить таинство крещения до его совершения, точно так же как и после. Так исчезает разница между *opus operans* и *opus operatum*. Знаем мы, что многие не крестили младенцев и многие не допускали их к причащению св. тайн, и многие не миропомазывали их; но иначе разумеет св. Церковь, крестящая и миропомазывающая и допускающая младенцев к причащению. Не потому так положила она, чтобы осуждала некрещенных младенцев, коих ангелы всегда видят лице Божие; но положила сие по духу любви, в ней живущему, дабы и первая мысль младенца, входящего в разум, была уже не только желанием, но радостью за принятые уже таинства. И знаешь ли ты радость младенца, еще, по-видимому, не вошедшего в разум? Не возрадовался ли о Христе еще нерожденный пророк? Отняли же у младенцев крещение и миропомазание и причащение св. даров те, которые, наследовав слепую мудрость слепого язычества, не постигли величия таинств Божиих, требовали во всем причины и пользы и, подчиняя учение Церкви толкованиям схоластическим, не желают даже молиться, если не видят в молитве прямой цели и выгоды. Но наш закон не есть закон

¹ Как непогрешимость в мертвой вере есть сама по себе ложь, так мертвенность ее выражается и тем, что эта непогрешимость связана с предметами мертвой природы, с местом жительства, или с мертвыми стенами, или с преемством епархиальным, или с престолом. Но мы знаем, кто во время Христовых страданий сидел на престоле Моисеевом.

рабства или наемничества, трудящегося за плату, но закон усыновления и свободной любви.

Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасаящийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он в общении Веры; любит ли, он в общении Любви; молится ли, он в общении Молитвы. Посему никто не может надеяться на свою молитву, и всякий, молясь, просит всю Церковь о заступлении, не так как будто бы сомневался в заступничестве единого ходатая Христа, но в уверенности, что вся Церковь всегда молится за всех своих членов. Молятся за нас все ангелы и апостолы, и мученики, и праотцы, и всех высшая Мать Господа нашего, и это святое единение есть истинная жизнь Церкви. Но если беспрестанно молится Церковь видимая и невидимая — зачем же просить ее о молитвах? Не просим ли милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряет нашу молитву? Потому именно и просим Церковь о молитвах, что знаем, что она и не просящему дает помощь своего заступления и просящему дает несравненно более, чем он просит: ибо в ней полнота духа Божиего. Так и прославляем всех, кого Господь прославил и прославляет: ибо как скажем, что Христос в нас живет, если не уподобляемся Христу? Посему прославляем святых и ангелов и пророков, но более всех чистейшую Мать Господа Иисуса, не признавая Ее или безгрешною, по рождению, или совершенною (ибо безгрешен и совершен один Христос), но помня, что Ее непонятное превосходство перед всем Божиим творением засвидетельствовано ангелом и Елисаветою и более всего самим Спасителем, назначившим ей в сыновнее повиновение и службу великого своего апостола и тайновидца Иоанна.

Так же как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим и даже еще нерожденным; ибо, прося, чтобы мир пришел в разум Божий (как мы просим со всею Церковью), просим не за одни настоящие поколения, но и за те, которые Бог еще вызовет к жизни. Молимся за живых, дабы была на них благодать Господа, и за усопших, чтобы были они удостоены лицезрения Божиего. Не знаем мы о среднем состоянии душ, не принятых в царство Божие и не осужденных на муку, ибо о таком состоянии не получили мы учения от апостолов или от Христа; не признаем чистилища, т. е. очищения душ страданиями, от которых можно откупиться делами своими или чужими: ибо Церковь не знает ни про спасение какими бы то ни было внешними средствами или страданиями, кроме Христовых, ни про торг с Богом, откупающийся от страдания добрым делом.

Все сие язычество остается при наследниках языческой мудрости, при людях, гордящихся местом и именем и областью, при

учредителях восьмого таинства мертвой веры. Мы же молимся в духе Любви, зная, что никто не спасется иначе, как молитвою всей Церкви, в которой живет Христос, зная и уповая, что, покуда не пришло совершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою. Много выше нас святые, прославленные Богом; выше же всего св. Церковь, вмещающая в себе всех святых и молящаяся за всех, как видно в боговдохновенной литургии. В молитве ее слышится и наша молитва, как бы мы ни были недостойны называться сынами Церкви. Если, поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог, мы не подпадаем обвинению в гордости; ибо нам, получившим позволение называть Бога Отцом, дано также позволение молиться: «да святится имя Его, да придет Царствие Его и да будет воля Его». И если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое, и совершает волю Свою, кто нам запретит просить: да прославит Он Своих святых и да успокоит Он Своих избранных? За неизбранных же не молимся, как и Христос молился не о всем мире, но о тех, кого дал Ему Господь. Не говори: «какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?» Ибо, неумеющий молиться, к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: «к чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует сам Христос?» Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: «суда Божиего уже изменить нельзя»; ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней; а если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви. Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех; но молитва наша должна быть истинною и истинным выражением Любви, а не словесным обрядом. Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна; просим же Бога, дабы можно было нам всех любить и за всех молиться нелицемерно. Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие. Молимся в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: «какая польза в молитве?» признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь.

Выше всего Любовь и Единение; Любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнию духовною. Церковь благословляет все эти выражения Любви. Если ты не можешь выразить своей Любви к Богу словом, а выражаешь ее изображением видимым, т. е. иконою, осудит ли тебя Церковь? Нет; но осудит

осуждающего тебя, ибо он осуждает твою Любовь. Знаем, что и без иконы можно спастись, и спасались, и если Любовь твоя не требует иконы, спасешься и без иконы; если же Любовь брата твоего требует иконы, ты, осуждая Любовь брата, сам себя осуждаешь; и если ты, будучи христианином, не смеешь слушать без благоговения молитву или духовную песнь, сложенную братом твоим, как смеешь ты смотреть без благоговения на икону, созданную его Любовью, а не художеством? Сам Господь, знающий тайну сердец, благоволил не раз прославить молитву или псалом: запретишь ли ты Ему прославить икону или гробы святых? Скажешь ты: «Ветхий завет запретил изображение Божие»; но ты, более св. Церкви понимающий слова ее (т. е. писания), не понимаешь ли, что не изображение Божие запретил Ветхий завет (ибо позволил и херувимов, и медного змия, и писание имени Божиего), но запретил человеку созидать себе Бога наподобие какого бы то ни было предмета земного или небесного, видимого или даже воображаемого.

Пишешь ли ты икону для напоминовения о невидимом и невообразимом Боге,— ты не творишь себе кумира. Воображаешь ли себе Бога и думаешь, что Он похож на твое воображение, ты ставишь себе кумир,— таков смысл запрещения ветхозаветного. Икона же (красками писанное имя Божие) или изображение святых Его, созданное Любовью, не запрещается духом истины. Не говори: «перейдут де христиане к идолопоклонству»; ибо дух Христов, хранящий Церковь, премудрее твоей расчетливой мудрости.— Посему можешь и без иконы спастись, но не должен ты отвергать иконы.

Церковь принимает всякий обряд, выражающий духовное стремление к Богу, так же как принимает молитву и икону: но выше всех обрядов признает она св. литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию. Выше же всего единение Святости и Любви.

§ 10. Святая Церковь, исповедуя, что она чает воскресения мертвых и окончательного суда над всем человечеством, признает, что совершение всех ее членов исполнится с совершением ее самой и что жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному; ибо один Бог есть дух совершенно бестелесный. Посему она отвергает гордость тех, которые проповедуют учение о бестелесности за гробом и, следовательно, презирают тело, в коем воскрес Христос. Тело сие не будет телом плотским, но будет подобно телесности ангелов, как и сам Христос сказал, что мы будем подобны ангелам.

В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во

Христе; не освящение только, но и оправдание: ибо никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли, или любви; мы же только покоряемся Его действию; но никто вполне не покоряется. Посему нужно еще и оправдание Христовыми страданиями и кровью. Кто же еще может говорить о заслуге собственных дел или о запасе заслуг и молитв? Только те, которые живут еще под законом рабства. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол. Меньший же талант дан тому, в ком Господин предвидел нерадение, дабы отвержение большого дара не послужило к большому осуждению. И мы сами не растим дарованных талантов, но они отдаются купцам, чтобы и тут не могло быть нашей заслуги, но только не сопротивление благодати растущей. Так исчезает разница между благодатью «достаточною и действующею». Все творит благодать. Покоряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя; но не гордись своею покорностью, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся; посему, кроме освящения, еще просим и оправдания.

Все совершается в совершении общего суда, и Дух Божий, т. е. дух Веры, Надежды и Любви, проявится во всей своей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет Любовь. Не должно, однако же, думать, что дары Божии, Вера и Надежда, погибли (ибо они нераздельны с Любовью), но одна Любовь сохраняет свое имя, а Вера, пришедшая в совершенство, будет уже полным, внутренним ведением и видением, Надежда же будет радостью; ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее.

§ 11. По воле Божией св. Церковь, после отпадения многих расколов и римского патриаршества, сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство. Ибо один Бог, и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия.

Посему Церковь называется Православною или Восточною, или Греко-Российскою; но все сии названия суть только названия временные. Не должно обвинять Церковь в гордости, потому что она себя называет Православною, ибо она же себя называет Святою. Когда исчезнут ложные учения, не нужно будет и имя православия: ибо ложного христианства не будет. Когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов, тогда исчезнут все местные наименования; ибо не связывается Цер-

ковь с какою-нибудь местностью и не хранит наследства языческой гордости; но она называет себя Единою, Святою, Соборною и Апостольскою, зная, что ей принадлежит весь мир и что никакая местность не имеет особого какого-нибудь значения, но временно только может служить и служит для прославления имени Божиего, по Его неисповедимой Воле.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ
ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА
О
ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ

По поводу брошюры г-на Лоранси

1853

Перевод с французского

Эта статья А. С. Хомякова послана была для напечатания в Женеву, на имя издателей творений известного протестантского проповедника и ученого Вине (Vinet); но оказалось, что сочинения Вине были собраны и обнародованы некоторыми из близких его друзей и почитателей, а не книгопродавцем-издателем. Вследствие этого рукопись была отослана в Париж к типографщику-издателю Мейрюесу и К^о, у которого печатались сочинения Вине и который, приняв на себя издание статьи А. С. Хомякова, предпослал ей объяснение, в нижеследующей заметке изложенное. Статья появилась под заглавием: *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de m. Laurentie.* Paris, 1853. Imprimerie de Ch. Meyruels et C^o, Rue Tronchet, 2. *Левев.*

ЗАМЕТКА ИЗДАТЕЛЕЙ ФРАНЦУЗСКОГО ПОДЛИННИКА

Сочинение, предлагаемое нами публике, ¹ писано христианином, принадлежащим к русской церкви. Он восстает в одно время против протестантства и против романизма. Нам оно было передано с просьбой издать его; но, ознакомившись с его содержанием, мы долго колебались принять это поручение. Нам претило сделаться если не органами, то посредниками в полемике, направленной против самых начал нашей дорогой и славной реформы.

С другой стороны, высокое настроение духа, выдержанное автором в споре, и неподдельное христианское чувство, отличающее его сочинение, наводили на нас серьезное *искушение* открыть великодушно поприще состязания этому новому, столь нечаянно появившемуся противнику. Нам приходило на мысль, что в великом споре о Церкви нужно непременно выслушать каждое вероисповедание, что этого требуют не только добросовестность, но и общая польза, то есть торжество истины.

Однако, думали мы, как бы не изумились и даже не оскорбились наши единоверцы, протестанты, увидав, что мы приняли на себя издание подобного сочинения? Это последнее недоумение сдерживало нас еще более, чем личное наше нерасположение, почти уже побежденное вышеприведенными соображениями. Будучи лично свободны и в то же время чувствуя себя как бы связанными совестью других, мы колебались, не зная, на что решиться. В это самое время друг автора, ² от которого незадолго перед тем мы получили рукопись и которому мы сознались в нашем раздумье, объяснив ему причины, его породившие, сообщил нам прилагаемое письмо с разрешением обнародовать его. Это письмо, как увидят читатели, адресовано было на имя издателя творений г. Вине и заключало в себе просьбу издать и настоящее

¹ Брошюра А. С. Хомякова.

² В. Пальмер. Ср. ниже письмо его.

сочинение. Но известно, что друзья нашего великого писателя (Вине), предприняв издание его творений, взяли на себя этот труд (отнюдь не входивший в круг их обыкновенных занятий) единственно из любви к его памяти и из благоговейного участия к его семье. Поэтому они не могли исполнить желания, с которым автор к ним обращался, и это обстоятельство навело на мысль, за отсутствием издателей сочинений г. Вине, обратиться для обнародования настоящей брошюры к лицу, заведовавшему их печатанием.

После этих немногих объяснений, которых мы, для очистки нашей совести, не могли миновать, остается лишь сообщить письмо, служащее к ним дополнением. Оно вполне разрешило наши сомнения, тем более что автор, как будто предугадывая их, с одной стороны, затронул те самые чувства (естественно в нас родившиеся), которыми они были заранее поколеблены, с другой — сослался на досточтимое имя человека, который более чем кто-либо укрепил в нас эти чувства и подвинул не одних христиан протестантского исповедания, но, как видно, и других, на пути свободного обнаружения религиозных убеждений, по праву и по долгу.

Всякий, кому дорога свобода совести, по прочтении этого письма, конечно, одобрит наш поступок.

Мы почитаем за счастье, что нам представился случай почтить эту драгоценную свободу, дав возможность высказаться впервые между нами раздающемуся голосу человека, которого благородный характер и живая вера, запечатленные на страницах, им писанных, внушают нам почтение и сочувствие, неразлучно сопровождающие, даже при существенных разно-мыслиях, духовное общение во Христе.

К. Мейрюес и К^о

Париж, октябрь 1853.

ПИСЬМО АВТОРА К ИЗДАТЕЛЮ СОЧИНЕНИЙ ВИНЕ

В борьбе религиозных учений, на которые распадается Европа, не слышно голоса восточной церкви. Молчание ее весьма естественно, так как все органы, через посредство которых высказывается европейская мысль (разумея под этим писателей и издателей), принадлежат или к римскому, или к различным протестантским исповеданиям. Желая в меру сил моих восполнить этот пробел в общей области религиозной мысли, но не имея ни с кем сношений вне моего отечества, я решаюсь обратиться к вам, м. г., с просьбой взять на себя издание небольшой, мною написанной брошюры, касающейся некоторых религиозных вопросов. Смею надеяться, что, при всем различии в мнениях между вами и мною, издатель творений г. Вине (человека, которого высокий ум и благородная, чистая душа, может быть, нигде так искренне не ценятся, как в России) не откажет мне в том, что кажется мне делом справедливости, притом таким делом, которое удостоилось бы одобрения этого великого проповедника евангельского слова. Вместе с этим письмом, которое дойдет до вас через Оксфорд и Лондон, вы получите рукопись, о напечатании которой смею вас просить, и вексель на покрытие расходов по изданию.

Я не скрываю от себя, что мое обращение к вам может показаться странным; но на случай, если вы благоволите принять поручение, которое осмеливается возлагать на вас неизвестное вам лицо, позвольте попросить вас также доставить несколько экземпляров моего сочинения по прилагаемым адресам. Примите, м. г., уверение в признательности, на которую право я заранее признаю за вами, и вместе в глубоком уважении, с коими честь имею быть вашим покорнейшим слугою.

*Неизвестный.*¹

Мая 7 (стар. ст.) 1853, Россия.

¹ Под всеми брошюрами и статьями, изданными им на французском языке, автор подписывался «Ignotus». *Прим. перевод.*

Когда взводится клевета на целую страну, частные лица, граждане этой страны, имеют несомненное право за нее заступиться; но столько же имеют они и права встретить клевету молчанием предоставив времени оправдание их отечества. Молчание в этом случае не может обратиться ему в ущерб, тем более, что в лице своего правительства и официальных своих представителей каждая страна пользуется защитой власти, на которой лежит обязанность блюсти ее достоинство и оборонять ее интересы. Человечество также не может понести никакого ущерба от более или менее лживых обвинений, взводимых на страну или народ невежеством и недоброжелательством.

Иное дело в области веры или Церкви. Как откровение Божественной истины на земле, будучи предназначена, по самому существу своему, сделаться общим отечеством для всех людей, Церковь ни одному из чад своих не разрешает молчания перед клеветою, против нее направленною и клонящеюся к извращению ее догматов или ее начала. Область государства — земля и вещество; его оружие — меч вещественный. Единственная область Церкви — душа; единственный меч, которым она может пользоваться, который и врагами ее может быть с некоторым успехом против нее обращаем, есть слово. Поэтому каждый из членов Церкви не только может по праву, но несет обязанность отвечать на клеветы, которым она подвергается. Молчание в том случае было бы преступлением не только по отношению к тем, которые пользуются счастьем принадлежать к Церкви, но также и в еще большей степени по отношению к тем, которые могли бы удостоиться того же счастья, если бы ложные представления не отклоняли их от истины. Всякий христианин, когда до него доходят нападки против веры, им исповедуемой, обязан, в меру своих познаний, оборонять ее, не выжидая особого на то уполномочия: ибо у Церкви нет официальных адвокатов.

В силу этих соображений берусь и я за перо, чтоб отвечать

перед иностранными читателями и на чужом для меня языке на несправедливое обвинение, направленное против вселенской и православной Церкви.

В статье, напечатанной в «Revue des Deux Mondes» и писанной, как кажется, русским дипломатом, г. Тютчевым,¹ указано было на главенство Рима и в особенности на смешение в лице епископа-государя интересов духовных с мирскими, как на главную причину, затрудняющую разрешение религиозного вопроса на Западе. Эта статья вызвала в 1862 году ответ со стороны г. Лоранси, и этот-то ответ требует опровержения.

Я оставляю в стороне вопрос о том, успел ли г. Тютчев в статье своей, достоинства которой не оспаривает даже и критик его, выразить мысль свою во всей ее широте и не смешал ли он, до некоторой степени, причины болезни с ее внешними признаками.

Не стану ни заступаться за моего соотечественника, ни критиковать его. Единственная цель моя: оправдать Церковь от странных обвинений, возводимых на нее г. Лоранси, и потому я не переступлю пределов вопроса религиозного. Желал бы я также избежать встречных обвинений, но этого я не могу. Мои путешествия по чужим странам и беседы с людьми просвещенными и даже учеными всех вероисповеданий, существующих в Европе, убедили меня в том, что Россия доселе остается для западного мира страной почти неведомой; но еще более неведома христианам, следующим за знаменем римским или за хоругвью Реформы, религиозная мысль сынов Церкви. Поэтому, чтобы дать возможность читателям понять нашу веру и логичность ее внутренней жизни, мне необходимо будет, до некоторой степени, показать им, в каком свете представляются нам вопросы, о которых спорят между собою Рим и различные германские исповедания. Я даже не могу дать обещания избежать неприязненности в выражении моей мысли; нет. Но я постараюсь быть справедливым и воздержаться от всякого обвинения, не только похожего на клевету, то даже такого, которого основательность была бы сомнительна. А затем я вовсе и не гонюсь за честью прослыть равнодушным к тому, что считаю заблуждением.

Г. Лоранси взводит на Церковь два существенных обвинения. Первое заключается в том, будто бы она признает над собою главенство светской власти. На этом основании проводится между римским исповеданием и православною церковью сравнение, обращающееся, естественно, не в нашу пользу. «Папа», говорит автор, «есть действительно государь светский, но не потому, что он первосвященник; а ваш владыка есть первосвященник, потому

¹ Эта статья Ф. И. Тютчева «La question romaine et la papauté» появилась в «Revue des Deux Mondes», февраль 1850.

что он государь светский. На чьей же стороне истина?» Я не привожу подлинных, несколько растянутых выражений автора, но верно передаю их смысл. Прежде всего замечу мимоходом, что слово *первосвященник* (*pontifex*) чрезвычайно знаменательно и что Латиняне поступили бы благоразумно, перестав употреблять его. Оно слишком ясно указывает на родословную многих понятий, которых происхождение от Христианства более чем сомнительно. Еще Тертуллиан замечал это и употреблял выражение *Pontifex Maximus* в смысле ироническом. Затем на первое обвинение, предъявленное г. Лоранси, я отвечаю в коротких словах: оно сущая неправда; никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глава, и другого она не знает. Поспешаю оговорить, что я отнюдь не обвиняю г. Лоранси в намеренной клевете. По всей вероятности, он впал в заблуждение невольно, и я тем охотнее готов этому поверить, что много раз иностранцы при мне высказывали то же заблуждение, а между тем, казалось бы, малейшее размышление должно было разъяснить его.

Глава Церкви! Но позвольте спросить, хоть во имя здравого смысла, какой же именно церкви? Неужели церкви православной, которой мы составляем только часть? В таком случае император российский был бы главою церквей, управляемых патриархами, церкви, управляемой греческим синодом, и православных церквей в пределах Австрии? Такой нелепости не допустит, конечно, и самое крайнее невежество. Или не глава ли он одной русской церкви? Но русская церковь не образует, по себе, особой церкви: она не более как одна из епархий Церкви Вселенской. Стало быть, надобно предположить, что императору присваивается титул собственно-епархиального главы, подчиненного юрисдикции общецерковных соборов. Тут нет середины. Кто непременно хочет навязать нам в лице нашего Государя видимого главу Церкви, тому предстоит неизбежный выбор между двумя нелепостями.

Светский глава Церкви! Но этот глава имеет ли права священства? Имеет ли он притязание, не говорю уже на непогрешимость (хотя она-то и составляет отличительный признак главенства в Церкви), но хотя бы на какой-нибудь авторитет в вопросах вероучения? По крайней мере, имеет ли право решать, в силу присвоенной его сану привилегии, вопросы общецерковного благочиния (дисциплины)? Если ни на один из этих вопросов нельзя дать утвердительного ответа, то остается лишь подивиться полному отсутствию рассудительности, при котором только и могла явиться у писателя смелость бросить в нас обвинение столь неосновательное, и всеобщему невежеству, пропустившему это обвинение, не подвергнув его заслуженному осмеянию. Конечно, во всей Российской империи не найдется

купца, мещанина, или крестьянина, который услышав подобное суждение о нашей церкви, не принял бы его за злую насмешку.

Правда, выражение *глава местной церкви* употреблялось в законах империи; но отнюдь не в том смысле, какой присваивается ему в других землях; и в этом случае разница так существенна, что непозволительно обращать это выражение в орудие против нас, не попытавшись, по крайней мере, понять предварительно его значение. Этого требуют справедливость и добросовестность.

Когда, после многих крушений и бедствий, русский народ, общим советом, избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти в России), народ вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам, во всех ее видах. В силу избрания Государь стал главою народа в делах церковных, так же как и в делах гражданского управления; повторяю: *главою народа в делах церковных*, в этом смысле главою местной церкви, но единственно в этом смысле. Народ не передавал и не мог передать своему государю таких прав, каких не имел сам, а едва ли кто-либо предположит, чтоб русский народ когда-нибудь почитал себя призванным править Церковью. Он имел изначально, как и все народы, образующие православную церковь, голос в избрании своих епископов, и этот голос он мог передать своему представителю. Он имел право или, точнее, обязанность блюсти, чтобы решения его пастырей и их соборов приводились в исполнение; это право он мог доверить своему избраннику и его преемникам. Он имел право отстаивать свою веру против всякого неприязненного или насильственного на нее нападения; это право он также мог передать своему государю. Но народ не имел никакой власти в вопросах совести, общецерковного благочиния, догматического учения, церковного управления: а потому не мог и передать такой власти своему царю. Это вполне засвидетельствовано всеми последующими событиями. Низложен был патриарх, но это совершилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов и отечественных епископов. Позднее на место патриаршества учрежден был Синод, и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами, которыми, с согласия светской власти, патриаршество было в России установлено. Эти факты достаточно показывают, что титул главы Церкви означает народонадначальника в делах церковных; другого смысла он в действительности не имеет и иметь не может, а как только признан этот смысл, так обращаются в ничто все обвинения, основанные на двусмыслии.

Но не подслужится ли нашим обвинителям история Византии уликами, которых не дает им история русская? Не вздумают ли они потребовать от Византии оправдания придаваемого ими

императору титула главы Церкви в самом широком значении этого слова? В самом деле, не передала ли нам Византия, вместе с государственным гербом своим и с императорским титулом, и верование в светского главу Церкви? Не предположить ли за один раз, что это верование подкрепляется указанием на того из Палеологов, которого отчаяние и желание купить помощь от Запада ввергли в отступничество? Или на Исаврийцев, которые своими подвигами восстановили военную славу империи, но вовлечены были в ересь своею худо направленною ревностью и слепую самоуверенностью (за что, конечно, протестантские историки нашего времени не упустили их похвалить)? Или на Ираклия, который спас государство, но открыто покровительствовал монофелизму? Или, наконец, на самого сына Константинова, того Констанция, чья железная рука смяла папу Либерия и сама сокрушилась о святуго неустрашимость епископа александрийского? От Византии заимствовали ли мы учение, в силу которого следовало бы признать главами Церкви всех этих царей-еретиков, царей-отступников и еще многих других царей, которых патриархи отлучали за нарушение правил церковного благочиния! На обращенный к ней вопрос о нмимом главенстве история Восточной Империи отвечает еще яснее, чем русская, и ответ ее таков, что нам нет причины отрицать преемство византийской мысли. Мы думаем и теперь, так же как и Греки, что Государь, будучи главою народа во многих делах, касающихся Церкви, имеет право, так же как и все его подданные, на свободу совести в своей вере и на свободу человеческого разума; но мы не считаем его за прорицателя, движимого незримою силою, каким представляют себе Латиняне епископа римского. Мы думаем, что, будучи свободен, Государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение и что если бы, чего не дай Бог, подобное несчастье случилось, несмотря на постоянные молитвы сынов Церкви, то и тогда император не утратил бы ни одного из прав своих на послушание своих подданных в делах мирских, а Церковь не понесла бы никакого ущерба в своем величии и в своей полноте: ибо никогда не изменит ей истинный и единственный ее Глава. В предположенном случае одним христианином стало бы меньше в ее лоне — и только.

Другого толкования Церковь не допускает; но смолкнет ли перед ним клевета? Опасаюсь, что нет. Повторение клеветы представляет своего рода выгоды, и, чтобы не лишиться их, недоброжелательство, пожалуй, напустит на себя притворное невежество, вдобавок к действительному (а в иных случаях нет недостатка и в последнем). Оно, пожалуй, возразит нам императорскою подписью, прилагаемую к постановлениям синода, как будто бы право обнародования законов и приведения их в исполнение было тождественно с властью законодательною. Оно воз-

разит нам еще влиянием Государя на назначение епископов и членов Синода, заменившего патриаршество, как будто бы в древности избрание епископов, не исключая и римских, не зависело от светской власти (народа или государя) и как будто бы, наконец, и в настоящее время во многих странах римского исповедания такая зависимость не встречалась довольно часто.¹ Трудно угадать, какие еще отводы может изобрести злонамеренность и недобросовестность; но после сказанного мною люди соvestливые (к числу которых, я в этом уверен, принадлежит и г. Лоранси) не позволят себе повторять обвинение, лишненное всякого основания и смешное в глазах всякого человека беспристрастного и просвещенного.

Не так легко опровергнуть второе обвинение на Церковь, взведенное г. Лоранси: ибо оно основано не на факте, а на предпологаемом направлении. Нас обвиняют в стремлении к протестантству. Я оставляю в стороне вопрос о том, не противоречит ли это второе обвинение первому, ибо теперь, когда уже доказана несостоятельность первого, несовместность его со вторым не может служить доводом в нашу пользу. Я приступаю к вопросу прямо, не уклоняясь ни от каких доводов правдоподобных или хотя бы имеющих вид правдоподобия, которыми бы могли воспользоваться наши противники; ответ на них даст мне случай разъяснить, хотя отчасти, слишком превратно понимаемый характер православия. Но предварительно не могу не предложить вопроса, кажется, нового или, по крайней мере, сколько мне известно, вполне еще не исследованного. По какой причине протестантство, оторвав у папизма половину или без малого половину его последователей, замерло у пределов мира православного? Нельзя объяснить этого факта племенными особенностями, ибо кальвинизм достиг значительного могущества в Чехии, в Польше, в Литве, в Венгрии и внезапно остановился не перед другим племенем, а перед другою верою. Над этим вопросом стоило бы мыслителям призадуматься.

Предлагаемое стремление Церкви к протестантству может быть исследовано только в области начал, но прежде чем я приступаю к рассмотрению внутренней логики православного вероучения и покажу совершенную несовместность ее с обвинением, предъявленным г. Лоранси (а до него бесчисленным множеством писателей одной с ним веры), считаю бесполезным рассмотреть исторический факт.

Западный раскол (читатели позволят мне употребить это выражение, ибо иного совесть моя не допускает) насчитывает уже

¹ Я говорю только о принципе, притом — с точки зрения Церкви, а не о применении, которое, как все на свете, может быть во многих случаях недостаточно или не чуждо злоупотреблений.

более тысячи лет существования, принимая за начало его действительное, хотя еще окончательно и не заявленное, отпадение Запада. Отчего же с этого времени церковь, управляемая патриархами, не породила своего, доморожденного протестантизма? Отчего, по крайней мере, не обнаружила она до сих пор решительного влечения к реформе, какой бы то ни было? На Западе дело шло скорее. Едва протекло три века, как уже предтечи Лютера и Кальвина выступали вперед с поднятым челом, самоуверенною речью, определенными началами и установившимися учениями. Не станет же серьезная полемика возражать нам указанием на ереси и расколы, возникшие в России. Конечно, мы горько оплакиваем эти духовные язвы нашего народа; но было бы крайне смешно жалкие порождения невежества, а еще более неразумной ревности к сохранению каких-нибудь старинных обрядов, сопоставлять протестантизму ученых предтеч Реформы; ибо я говорю не о кафарах или вальденсах, явившихся на юге, не о пикардийцах и лоллардах, явившихся на севере, но о людях, которые, как Окгам, или Виклеф, или бессмертный Гус, совмещали в себе всю современную им ученость и могли смело вступать в состязание со всеми богословскими снарядами Рима, не боясь никаких поражений, кроме, разумеется, тех, которые могла нанести им рука светской власти. Я говорю о людях, которые, умирая не хуже христиан первых веков, с высоты победных костров обращали к палачам своим слова, проникнутые святою и нежною любовью: «*Sancta simplicitas*» («святая простота»), и этим самым провозглашали, что не в невежестве искали они для себя орудий и не на нем воздвигали здание своей веры. Как же могло случиться, что Восток, при предполагаемом в нем стремлении к протестантизму, не произвел ни подобных людей, ни подобных религиозных движений? Не припишут ли этого несчастной судьбе Восточной Империи? Если не ошибаюсь, такое объяснение было уже предположено гр. де Местром; но оно конечно никого не удовлетворит, за исключением разве самых поверхностных умов.

Византийская империя и после времен папы Николая 1-го насчитывала довольно ясных дней и славных эпох; достаточно указать на целый ряд побед, одержанных над сарацинами, перед которыми в те времена трепетала Европа. К тому же, при некотором понимании умственного характера Греков, нельзя и предполагать, чтобы политика могла когда-либо отвлечь их от вопросов веры. Не припишут ли отсутствие протестантского стремления невежеству Востока? Но и после девятого века Греция выставила немало великих ученых, проницательных философов и глубокомысленных богословов; Запад многим им обязан и, кажется, мог бы о них помнить. Затем, эта русская держава в постепенном ее вырастании, конечно, представляла довольно простора для новых учений. Разве предположить в ней

равнодушие к вере? Пожалуй, и такое объяснение можно пустить в ход, и, вероятно, большинство читателей удовлетворится им; тем не менее оно будет совершенно ложно. У нас интерес религиозный преобладает над всем; в этом не усомнятся ни те, которым случалось присутствовать на оживленных спорах, ежегодно происходящих на большой Кремлевской площади, ни те, которым известно, что иностранных путешественников допетровских времен приводило в изумление деятельное участие народа, на всех перекрестках Москвы, в религиозных прениях, возникших между северною и южною Россиею, о священнодействии евхаристии. Итак, обвинение в стремлении к протестантству решительно опровергается свидетельством истории. Таким опровержением, может быть, удовлетворились бы люди, слышущие практическими по преимуществу, те люди, которые не признают в области возможного ничего такого, что бы не было повторением былого, и видят в истории не более как ряд плеоназмов; но, по-моему, это опровержение еще недостаточно. Известное начало могло быть парализовано историческими фактами, не высмотренными или не оцененными в меру их действительной важности, теми бесчисленными, невосомыми силами, которыми приводятся в движение крупные народные массы и которых современники движения часто не видят. Обыкновенно, в подобных случаях, неведение современников переходит по наследству к их потомкам, и оттого историки, чтобы выпутаться как-нибудь из затруднений в объяснении прошедшего, так часто призывают на помощь «слепую случайность» материалистов, «или роковую необходимость», по учению немецких идеалистов, правящую судьбами человечества; или, наконец, «божественное вмешательство» религиозных писателей. В сущности, во всех этого рода объяснениях почти всегда выражается не иное что, как сознание в умственной несостоятельности: ибо если, с одной стороны, нельзя по справедливости не признавать путей Промысла в общем ходе истории, то с другой — неразумно и даже едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание «минут» непосредственного действия воли Божьей на дела человеческие. Как бы то ни было, в области религиозных идей отсутствие того или другого факта, хотя бы оно длилось несколько веков кряду, оправдывает только догадку, более или менее правдоподобную, что и самого стремления к такому факту нет в этих идеях, но отнюдь еще не доказывает невозможности факта в будущем. Чтобы в этом убедиться окончательно и возвести историческую вероятность на степень логической достоверности, нужно вывести эту невозможность из самого религиозного принципа.

Что такое протестантство? Скажут ли, что отличительность его — в самом акте протеста, предъявленного по вопросу веры? Но если так, то протестантами были бы апостолы и мученики,

протестовавшие против заблуждений юдаизма и против лжи идолопоклонства; все отцы Церкви были бы протестанты, ибо и они протестовали против ересей; вся Церковь постоянно была бы в протестантстве, ибо и она, постоянно, во все века, протестует против заблуждений каждого века. Ясно, что слово *протестант* не определяет ничего. В чем же искать определения? Не заключается ли сущность протестантства в *свободе исследования*? Но апостолы свободное исследование дозволяли, даже вменяли в обязанность, но святые отцы свободным исследованием защищали истины веры (свидетель, в особенности великий Афанасий в геройской борьбе своей против арианства), но свободное исследование, так или иначе понятое, составляет единственное основание истинной веры. Правда, римское исповедание, по видимому, осуждает свободу исследования; но вот человек, исследовав свободно все авторитеты писания и разума, пришел к признанию всего учения латинян: отнесутся ли они к нему как к протестанту? Другой, воспользовавшись тою же свободой исследования, убедился только в том, что догматические определения пап непогрешительны и что остается лишь покориться им — осудят ли его как протестанта? А между тем не путем ли свободного исследования пришел он к этому убеждению, которое неизбежно должно заставить его принять сполна все учение? Наконец, всякое верование, всякая смыслящая вера, есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подверг явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников. Смеем сказать более: и в случаях, когда глас самого Бога непосредственно взыскивал и воздвигал душу падшую или заблудшую, душа повергалась ниц и поклонялась, опознав предварительно Божественный голос; и здесь начало обращения — в акте свободного исследования. В этом отношении христианские исповедания отличаются одно от другого только тем, что некоторые из них разрешают исследование всех данных, другие же ограничивают число предметов исследования. Приписывать право исследования одному протестантству — значило бы возводить его на степень единственной смыслящей веры; но это, конечно, было бы не по вкусу его противникам; и все мыслители сколько-нибудь серьезные отклонят такое предположение. Спрашивается, наконец: не в *реформе* ли, не в акте ли преобразования искать сущности протестантства? Действительно, само протестантство, в первой поре своего развития, надеялось утвердить за собою такое значение. Но ведь и Церковь постоянно реформировала свои обряды и правила, и никому не приходило на мысль назвать ее ради этого протестантскою. Стало быть, протестантство и реформа вообще — не одно и то же.

Протестантство значит предъявление сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание догмата, как живого предания,¹ короче: Церкви.

Теперь спрашиваю каждого добросовестного человека: обвинять в протестантских стремлениях церковь, постоянно остававшуюся верно своему преданию, никогда не позволявшую себе ни прибавлять к нему, не исключать из него что бы то ни было, церковь, взирающую и на римское исповедание как на раскол от нововведений; на такую церковь взводить такое обвинение — не есть ли верх безумия?

Мир протестантский отнюдь не мир свободного исследования, ибо свобода исследования принадлежит всем людям. Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот другой отрицаемый мир, и протестантство умрет: ибо вся его жизнь в отрицании. Свод учений, которого оно пока еще придерживается, труд, выработанный произволом нескольких ученых и принимаемый апатическим легковерием нескольких миллионов невежд, стоит еще только потому, что в нем ощущается надобность для противодействия римскому исповеданию. Как скоро исчезает это ощущение, протестантство тотчас разлагается на личные мнения, без общей связи, и будто к этой цели стремится Церковь, которой вся забота относительно других исповеданий в продолжение восемнадцати веков возбуждалась единственно желанием узреть возврат всех людей к истине? В вопросе, как он ставится, лежит и ответ.

Но этого мало. Я надеюсь доказать, что если бы впоследствии дух лжи когда-нибудь и вызвал в недрах Церкви, какие-либо новые ереси или расколы, то и тогда заблуждение в ней возникшее, не могло бы явиться на первых порах с характером протестантским, и что такой характер оно могло бы принять разве только впоследствии, и то не иначе, как пройдя целый ряд превращений, как это и было на Западе.

Прежде всего нужно заметить, что протестантский мир распадается на две части, далеко не равные по числу последователей и по своему значению (этих частей не надобно смешивать). Одна имеет логическое предание, хотя и отвергает предание более древнее. Другая довольствуется преданием иллогическим. Первая слагается из квакеров, анабаптистов и других того же рода сект. Вторая заключает в себе прочие секты, называемые реформатскими.

У обеих половин протестантства одно общее — это их точка отправления: обе признают в церковном предании перерыв, длившийся несколько веков; далее, они расходятся в своих нача-

¹ Само собою разумеется, что здесь речь идет о предании догматическом, а вовсе не о предании легендарном.

лах. Первая половина, почти порвавшая все связи с Христианством, допускает новое откровение, непосредственное наитие Божественного Духа, и на этом основании старается построить одну Церковь или многие Церкви, предполагая в них предание несомненное и постоянное вдохновение. Здесь основная данная может быть ложна, но ее применение и развитие совершенно рациональны: предание, признаваемое как факт, получает и логическое оправдание. Совсем иное на другой половине протестантского мира. Там на деле принимают предание и в то же время отрицают начало, в котором предание находит свое оправдание. Это противоречие выяснится примером. В 1847 году, спускаясь по Рейну на пароходе, я вступил в разговор с почтенным пастором, человеком образованным и серьезным. Беседа наша мало-помалу перешла к предметам веры и, в частности, к вопросу о догматическом предании, законности которого пастор не признавал. Я спросил у него, к какому вероисповеданию он принадлежит? Оказалось, что он лютеранин. А на каких основаниях отдает он предпочтение Лютеру перед Кальвином? Он привел мне весьма ученые доводы. В эту минуту слуга, его сопровождавший, подал ему стакан лимонаду. Я просил пастора сказать мне, к какому вероисповеданию принадлежит его слуга? Тот был также лютеранин. «Он-то на каких основаниях», спросил я, «отдал предпочтение Лютеру перед Кальвином?». Пастор смолчал, и на лице его выразилось неудовольствие. Я поспешил уверить, что отнюдь не имел намерения его оскорбить, но хотел только показать ему, что и в протестантстве есть предание. Несколько озадаченный, но по-прежнему благодушный, пастор в ответ на мои слова выразил надежду, что со временем невежество, которым обуславливается это подобие предания, рассеется перед светом науки. «А люди с ограниченными способностями?»— спросил я. «А большая часть женщин, а черноработчие, едва успевающие добывать себе насущный хлеб; а дети, а наконец незрелые юноши, едва ли более способные, чем дети, судить об ученых вопросах, на которых расходятся последователи Реформы?» Пастор замолчал и, после нескольких минут размышления, проговорил: «Да, да, это, конечно, еще вопрос (*es ist doch etwas darin*); я об этом подумаю». Мы расстались. Не знаю, думает ли он до сих пор, но знаю, что предание, как факт, несомненно существует у реформатов, хотя они всеми силами отвергают его принцип и законность; знаю и то, что они не могут ни поступить иначе, ни выпутаться из этого неизбежного противоречия. В самом деле, что те религиозные общества, которые признают все свои учения боговдохновенными и приписывают боговдохновенность своим основателям, с которыми состоят в связи непрерывного преемства, в то же время, скрытно или явно, признают и предание — в этом нет ничего противного логике. Но по какому праву стали бы пользоваться

поддержкою предания те, которые утверждают свои верования на научном знании своих предшественников? Есть люди верующие, что римский двор получает себе вдохновение с неба, что Фокс или Иоанн Лейденский были верными органами Божественного Духа. Может быть, эти люди и заблуждаются; тем не менее, понятно, что для них становится вполне обязательным все то, что определено этими лицами, избранными свыше. Но верить в непогрешимость науки, притом науки, вырабатывающей свои положения путем спора, противно здравому смыслу. Поэтому все реформатские ученые, отвергающие предание как непрерывное откровение, поневоле обязаны смотреть на всех своих братьев, менее ученых, чем они, как на людей, вовсе лишенных действительного верования. Если б они захотели быть последовательными, то должны бы были сказать им: «Друзья и братья, законной веры у вас нет и не будет, пока вы не сделаетесь богословами, такими, как мы. А покамест пробивайтесь как-нибудь без нее!» Такая речь, может быть и неслыханная, была бы, конечно, делом чистосердечия. Очевидно, что большая половина протестантского мира довольствуется преданием, по ее собственным понятиям незаконным, а другая половина, более последовательная, так далеко отклонилась от Христианства, что в настоящем случае нечего на ней и останавливаться. Итак, отличительный характер реформы заключается в отсутствии законного предания. Что же из этого следует? Следует то, что протестантство отнюдь не расширило прав свободного исследования, а только сократило число несомненных данных, которые оно подвергает свободному исследованию своих верующих (оставив им одно писание), подобно тому как и Рим сократил это число для большей части мирян, отобрав у них писание.

Ясно, что протестантство, как церковь, не в силах удержаться и что, отвергнув законное предание, оно отняло у себя всякое право осудить человека, который, признавая божественность священного писания, не высматривал бы в нем опровержения заблуждений Ария или Нестория; ибо такой человек был бы неправ перед наукою, а не перед верою. Впрочем, я теперь не нападаю на реформатов; для меня важно выяснить необходимость, заставившую их стать на почву, ими теперь занимаемую, проследить логический процесс, который их к тому принудил, и показать, что такого рода необходимость и такого рода процесс в Церкви невозможны.

Со времени своего основания апостолами Церковь была едина. Это единство, обнимавшее весь в то время известный мир, связывавшее Британские острова и Испанию с Египтом и Сириею, никогда не было нарушаемо. Когда возникала ересь, весь христианский мир отряжал своих представителей, своих высших сановников, на торжественные собрания, называемые со-

борами. Эти соборы, несмотря на беспорядки, а иногда и на насилия, затмевавшие их чистоту, мирным своим характером и возвышенностью вопросов, подлежавших их решению, выдаются в истории человечества как благороднейшее из всех ее явлений. Вся Церковь принимала или отвергала определения соборов, смотря по тому, находила ли их сообразными или противными своей вере и своему преданию, и присваивала название соборов вселенских тем из них, в постановлениях которых признавала выражение своей внутренней мысли. Таким образом, к их временному авторитету по вопросам дисциплины присоединялось значение непререкаемых и непреложных свидетельств в вопросах веры. Собор вселенский становился голосом Церкви. Даже ереси не нарушали этого Божественного единства: они носили характер заблуждений личных, а не расколов целых областей или епархий. Таков был строй церковной жизни, внутренний смысл которого давно уже стал совершенно непонятен для всего Запада.¹

Перенесемся теперь в последние годы восьмого или в начало девятого века и представим себе странника, пришедшего с Востока в один из городов Италии или Франции. Проникнутый сознанием этого древнего единства, вполне уверенный, что он находится в среде братьев, входит он в храм, чтоб освятить последний день седмицы. Сосредоточенный в благоговейных помыслах и полный любви, он следит за богослужением и вслушивается в дивные молитвы, с раннего детства радовавшие его сердце. До него доходят слова: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем Отца и Сына и Св. Духа».² Он прислушивается. Вот возглашается в Церкви символ веры христианской и кафолической, тот символ, которому всякий христианин обязан служить всею жизнью и за который, при случае, обязан жертвовать жизнью. Он прислушивается.— Да это символ испорченный, какой-то новый, неизвестный символ! Наяву ли он это слышит, и не нашло ли на него тяжелое сновидение? Он не доверяет слуху, начинает сомневаться в своих чувствах. Он осведомляется, просит пояснений. Ему приходит на ум: не забрел ли он в сборище раскольников, отвергнутых местною Церковью... Увы, нет! Он слышал голос самой местной Церкви. Целый патриархат, и самый обширный, целый мир, отпал от единства... Сокрушенный странник сетует; его утешают.— «Мы ведь прибавили самую малость», говорят ему, как и теперь твердят нам латиняне.— «Если малость, то к чему было прибавлять?» — «Да это вопрос чисто отвлеченного свойства».— «Почему же знаете вы, что вы

¹ См. примечание в конце книги.

² Ср. примечание в конце книги.

его поняли?» — «Да это наше местное предание». — «Как же могло оно найти место в символе вселенском, вопреки положительному определению вселенского собора, воспротивившего всякое изменение в символе?» — «Да это предание общецерковное, которого смысл мы выразили, руководствуясь местным мнением». — «Однако такого предания мы не знаем; да и во всяком случае каким образом местное мнение могло найти место в символе вселенском? Не всей ли Церкви, в ее совокупности, дано разумение Божественных истин? Или мы чем-нибудь заслужили отлучения от Церкви? Вы не только не думали обратиться к нам за советом, вы даже не взяли на себя заботы предупредить нас. Или мы уж так низко упали? Однако не более одного века тому назад Восток произвел величайшего из христианских поэтов и, может быть, славнейшего из богословов, Дамаскина. Да и теперь между нами насчитываются исповедники, мученики веры, ученые философы, исполненные разумения Христианства, подвижники, которых вся жизнь есть непрерывная молитва. За что же вы нас отвергли?» Но что бы ни говорил бедный странник, а дело было сделано: разрыв совершился. *Самым действием своим (то есть самовольным изменением Символа) римский мир подразумевательно заявил, что в его глазах весь Восток был не более как мир илотов в делах веры и учения. Церковная жизнь кончилась для целой половины Церкви.*

Я касаюсь сущности вопроса. Пусть верующие в святость догмата и в Божественный дух братства, завещанный от Спасителя апостолам и всем христианам, пусть спросят они самих себя: пренебрежением ли к братьям и отвержением ли невинных выслуживается ясность разумения и Божественная благодать, отвергающая внутренний смысл таинственного? Мое дело показать, откуда пошло протестантство.

Нельзя приписывать этого переворота одному папству. Это была бы слишком великая для него честь, или, с другой точки зрения, слишком великая для него обида. Хотя римский престол, вероятно, придерживался одинаковых мнений с местными церквями, во главе которых он стоял, но он тверже хранил память о единстве. Несколько времени он упирался; но ему пригрозили расколом; светская власть приступила к нему с настойчивыми требованиями. Наконец, он уступил, может быть радуясь внутренне, что этим избавлялся на будущее время от препон, которые встречал со стороны независимых церквей Востока. Как бы то ни было, переворот был делом не одного папы, а всего римского мира, и дело это освятилось в понятиях той среды отнюдь не верованием в непогрешимость римского епископа, а чувством местной гордости. Верование в непогрешимость было впереди, а в то время, когда совершилось отпадение, папа Николай 1-й писал еще к Фотию, что в вопросах веры последний из христиан имеет

такой же голос, как и первый из епископов.¹ Но последствия переворота не замедлили обнаружиться, и западный мир увлечен был в новый путь.

Частное мнение, личное или областное (это все равно), присвоившее себе в области вселенской Церкви право на самостоятельное решение догматического вопроса, заключало в себе постановку и узаконение протестантства, то есть: свободы исследования, оторванной от живого предания о единстве, основанном на взаимной любви. Итак, романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя протестантством. Надеюсь, что люди добросовестные в этом убедятся; надеюсь также, что дальнейшие выводы уяснят это еще более.

Право решения догматических вопросов внезапно как бы переставилось. Прежде оно составляло принадлежность целой вселенской Церкви, отныне оно присвоилось церкви областной. Это право могло быть за нею укреплено на двояком основании: в силу признания за известною, географически очерченною местностью исключительной привилегии на обладание Святым Духом. На деле принято было первое из этих начал, но провозгласить и узаконить его как право было рано: прежний строй церковной жизни был еще слишком памятен, первое начало было слишком неопределенно и потому столь противно здравому смыслу, что не было возможности на нем укрепиться.

Естественно возникла мысль приурочить монополию боговдохновенности к одному престолу, древнейшему из всех на Западе и наиболее чтимому всею вселенною; это было благовиднее и в меньшей степени оскорбляло человеческий разум. Правда, можно бы было на это возразить, выведя на справку отступничество папы Либерия и осуждение, произнесенное против папы Онория вселенским собором (как видно, не предполагавшим в нем непогрешительности)²; но эти факты мало-помалу изглаживались из памяти людей, и можно было надеяться, что нововводимое начало восторжествует. Оно действительно восторжествовало, и западное протестантство притаилось под внешним авторитетом. Такое явление нередко в политическом мире. Иначе и быть не могло; ибо, вместо удалившегося Духа Божиего, наступило царство чисто рационалистической логики. Новосозданный деспотизм сдержал безначалие, впущенное в Церковь пред-

¹ Пусть незнакомые с актами этой великой тяжбы справятся хотя бы с жизнеописанием Фотия, составленным Иезуитом Жегером (Jaeger). Произведение это не отличается добросовестностью, но оно содержит в себе важные документы. Я прибавлю от себя одно замечание: правота дела несколько не зависит от большей или меньшей добросовестности адвокатов, которым оно вверено; притом же, в настоящем случае, совесть папы, делателя фальшивых актов, едва ли была чище совести патриарха, похитителя престола.

² См. примечание в конце книги.

шествовавшим нововведением, то есть расколом, основанным на независимости областного мнения.

Я теперь не возражаю на самый догмат о главенстве папы; моя задача: показать каким путем, через посредство романизма, совершился переход от учения Церкви к началу Реформы, ибо непосредственный переход от первого к последнему был невозможен.

Авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитет внешний. Христианин, некогда член Церкви, некогда ответственный участник в ее решениях, сделался подданным Церкви. Она и он перестали быть единым: он был вне ее, хотя оставался в ее недрах. Дар непогрешимости, присвоенный папе, ставился вне всякого на него влияния нравственных условий, так что ни испорченность всей христианской среды, ни даже личная испорченность самого папы не могли иметь на непогрешимость никакого действия. Папа делался каким-то оракулом, лишенным всякой свободы, каким-то истуканом из костей и плоти, приводимым в движение затаенными пружинами. Для христианина этот оракул ниспадал в разряд явлений материального свойства, тех явлений, которых законы могут и должны подлежать исследованию одного разума; ибо внутренняя связь человека с Церковью была порвана. Закон чисто внешний, и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо.¹

Государство от мира сего заняло место христианской Церкви. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и юридических отношений. Рационализм развился в форме властительских определений; он изобрел чистилище, чтоб объяснить молитвы за усопших; установил между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начал прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завел переводы с одного человека на другого, узаконил обмены мнимых заслуг; словом, он перенес в святилище веры полный механизм банкирского дома. Единовременно Церковь-государство вводила государственный язык — язык латинский; потом она привлекла к своему суду дела мирские; затем взялась за оружие и стала

¹ Некоторые утверждают, что непогрешимость папская дарована Церкви как бы в награду за ее нравственное единство. Каким же образом могла она достаться в награду за оскорбление, нанесенное всем церквам Востока? Другие говорят, что непогрешимость состоит в согласии решения папы со всею Церковью, созданною на собор или хотя бы и не созданною. Каким же образом можно было принять догмат, не подвергнув его предварительному обсуждению, даже не сообщив его целой половине христианского мира? Все эти извороты не выдерживают и тени серьезного исследования.

снаряжать сперва нестройные полчища крестоносцев, впоследствии постоянные армии (рыцарские ордена), и, наконец, когда меч был вырван из ее рук, она выдвинула в строй вышколенную дружину Иезуитов. Повторяю: дело теперь не в критике. Отыскивая источник протестантского рационализма, я нахожу его переряженным в форме римского рационализма и не могу не проследить его развития. О злоупотреблениях нет речи, я придерживаюсь начал. Вдохновенная Богом Церковь для западного христианина сделалась чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторитетом как бы вещественным: она обратила человека себе в раба и, вследствие этого, нажила себе в нем судью.

«Церковь — авторитет», сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина¹ и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поскольку он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви. Но таково до сих пор ослепление западных сект, что ни одна из них не уразумела еще, как существенно отличается та почва, на которую они стали, от той, на которой издревле стояла и вечно будет стоять первобытная Церковь.

В этом отношении латиняне находятся в полном заблуждений. Сами — рационалисты во всех своих верованиях, а других обвиняют в рационализме; сами — протестанты с первой минуты своего отпадения, а осуждают произвольный бунт своих взбунтовавшихся братьев. С другой стороны, обвиненные протестанты, имея полное право обратить упрек против своих обвинителей, не могут этого сделать потому, что сами они не более как продолжатели Римского учения, только применяемого ими по-своему. Как только авторитет сделался внешнею властью, а познание религиозных истин отрешилось от религиозной жизни, так изменилось и отношение людей между собою: в Церкви они составляли одно целое, потому что в них жила одна душа; эта связь

¹ Очень немногие из западных писателей (да и из Православных) понимали эту разницу; между этими немногими приятно встретить Токвиля. Вот что писал он из Америки к одному из своих друзей: «Очевидно, что многие из протестантов, с отчаяния, бросают искание истины и снова подходят под ярмо авторитета» (*Oeuvres et correspondance inédites d'Alexis de Tocqueville etc. Paris. 1861. t. I, page 312*). Пр. Ю. Ф. С.

исчезла, ее заменила другая — общеподданническая зависимость всех людей от верховной власти Рима. Как только возникло первое сомнение в законности этой власти, так единство должно было рушиться. Ибо учение о папской непогрешимости утверждалось не на святости вселенской Церкви; да и западный мир, в то время как он присваивал себе право изменять или (как говорят Римляне) разъяснить символ и ставить ни во что, как не заслуживающее внимания, мнение восточных братьев, не заявлял даже и притязания на относительно высшую степень нравственной чистоты. Нет, он просто ссылался на случайную особенность епископского преемства, как будто бы другие епископы, поставленные апостолом Петром, независимо от места их пребывания, не были такими же его преемниками как и епископ римский! Никогда Рим не говорил людям: «один тот может судить меня, кто совершенно свят, но тот будет всегда мыслить как я». Напротив, Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа, он пустил разум на волю, хотя, по-видимому, и попирает его ногами.

И разум человеческий воспрянул, гордясь созданною для него независимостью логического самоопределения и негодуя на оковы, произвольно на него наложенные: так возникло протестантство, законное по своему происхождению, хотя и непокорное исчадие романизма. В известном отношении оно представляет собою своего рода реакцию христианской мысли против заблуждений, господствовавших в продолжение веков, но, повторяю, по происхождению своему, оно не секта первобытного Христианства, а раскол, порожденный римским верованием. Поэтому-то протестантство и не могло распространиться за пределы мира, подвластного папе. Этим объясняется исторический факт, о котором я говорил выше.

Не трудно было бы показать на учении реформатов неизгладимое римское клеймо и дух утилитарного рационализма, которым отличается папизм. Выводы, правда, не одинаковы, но посылки и определения, подразумеваемо в них заключающиеся, всегда тождественны. Папство говорит: «Церковь всегда молилась за усопших, но эта молитва была бы бесполезна, если б не было промежуточного состояния между раем и адом, ¹ следовательно, есть чистилище». Реформа отвечает: «нет следов чистилища ни в священном писании, ни в первобытной Церкви, следовательно, бесполезно молиться за усопших, и я не буду

¹ Та часть Франции, которая слывет религиозною, всегда отличалась какою-то особенною изобретательностью на бессознательное, непреднамеренное кощунство. Достаточно вспомнить скучную поэму (имевшую, однако, некоторый успех), в которой Христос вторично приемлет крестную смерть для спасения демонов. Впрочем, и сочинения Шатобриана и Ламартина кишат подобными примерами.

молиться». Папство говорит: «Церковь обращается к заступничеству святых, следовательно, оно полезно, следовательно, восполняет заслуги молитвы и подвигов удовлетворения». Реформа отвечает: «удовлетворение за грехи кровью Христа, усвояемое верою в крещении и в молитве, достаточно для искупления не только человека, но и всех миров, следовательно, ходатайство за нас святых бесполезно, и незачем обращаться к ним с молитвами». Ясно, что обеим сторонам одинаково непонятно святое общение душ. Папство говорит: «вера, по свидетельству апостола Иакова, недостаточна,¹ следовательно, верою мы не можем спастись, и, следовательно, дела полезны и составляют заслугу». Протестантство отвечает: «одна вера спасает, по свидетельству апостола Павла, а дела не составляют заслуги: следовательно, бесполезны» и т. д. и т. д.

Таким образом, воюющие стороны в продолжение веков перебрасывались и доселе перебрасываются силлогизмами, но все на одной почве, именно: на почве рационализма, и ни та, ни другая сторона не может избрать для себя иной. В реформу перешло даже и установленное Римом деление Церкви на Церковь учащую и Церковь поучаемую; разница лишь в том, что в римском исповедании оно существует по праву, в силу признанного закона, а в протестантстве только как факт, и еще в том, что место священника занял ученый, как видно из приведенной беседы моей с пастором. Говоря это, я не нападаю ни на протестантов, ни на римлян. Так как связь между логическим познаванием и внутреннею, духовною жизнью была уже порвана до появления Лютера и Кальвина, то очевидно, что ни тот ни другой ничего самопроизвольно себе не присвоил, они только воспользовались правами, которые были им подразумеваемо уступлены учением самого Рима. Единственная моя цель состоит в том, чтоб определить характер обеих половин западного мира в глазах Церкви и этим дать возможность читателю понять дух православия.

Кажется, я доказал, что протестантство у нас невозможно и что мы не можем иметь ничего общего с реформою, ибо стоим на совершенно иной почве, но, чтобы довести этот вывод до очевидности, я представляю еще одно объяснение, свойства более положительного. Дух Божий, глаголющий священными писаниями, поучающий и освещающий священным преданием вселенской Церкви, не может быть постигнут одним разумом. Он

¹ Едва ли нужно доказывать, что апостол Иаков в этой на него ссылке понят ошибочно, по-видимому, он присваивает знанию название веры, но это вовсе не значит, чтоб он отождествлял их; напротив, этим присвоением он хочет доказать знанию всю незаконность его притязаний на название, которое оно похищает, не имея в себе отличительных признаков веры.

доступен только полноте человеческого духа, под наитием благодати. Попытка проникнуть в область веры и в ее тайны, преднося перед собою один светильник разума, есть дерзость в глазах христианина, не только преступная, но в то же время безумная. Только свет, с неба сходящий и проникающий всю душу человека, может указать ему путь, только сила, даруемая Духом Божиим, может вознести его в те неприступные высоты, где является Божество. «Только тот может понять пророка, кто сам пророк», говорит св. Григорий-чудотворец. Только само божество может уразуметь Бога и бесконечность Его премудрости. Только тот, кто в себе носит живого Христа, может приблизиться к Его престолу, не уничтожившись перед тою славою, перед которою самые чистые силы духовные повергаются в радостном трепете. Только Церкви, святой и бессмертной, живому ковчегу Духа Божиего, носящему в себе Христа, своего Спасителя и Владыку, только ей одной, связанной с Ним внутренним и тесным единением, которого ни мысль человеческая не в силах постигнуть, ни слово человеческое не в силах выразить, дано право и дана власть созерцать небесное величие и проникать в его тайны. Я говорю о Церкви в ее целостности, о Церкви, по отношению к которой Церковь земная составляет нераздельную от нее часть, ибо что мы называем Церковью видимую и Церковью невидимую образует не две Церкви, а одну, под двумя различными видами. Церковь в ее полноте, как духовный организм, не есть ни собирательное существо, ни существо, отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает сам себя и не может не знать. Церковь в этом смысле понятая, то есть вся Церковь, или Церковь в ее целостности, начертала Священные Писания, она же дает им жизнь в предании, иными словами и говоря точнее: писание и предание, эти два проявления одного и того же Духа, составляют одно проявление; ибо Писание не иное что, как предание начертанное, а предание не иное что, как живое Писание. Такова тайна этого стройного единства; оно образуется слиянием чистейшей святости с высочайшим разумом и только через это слияние разум приобретает способность уразумевать предметы в той области, где один разум, отрешенный от святости, был бы слеп как сама материя.

На этой ли почве возникнет протестантство? На эту ли почву станет человек, поставляющий себя судьей над Церковью и тем самым заявляющий притязание на совершенство святости, равно как и на совершенство разума? Сомневаюсь, чтобы такой человек мог быть принят как желанный гость тою Церковью, у которой первое начало то, что неведение есть неизбежный удел каждого лица в отдельности, так же как грех, и что полнота разумения, равно как и беспорочная святость, принадлежит лишь единству всех членов Церкви.

Таково учение вселенской православной Церкви, и я утверждаю смело, что никто не отыщет в нем зачатков рационализма.

Но откуда, спросят нас, возьмется сила для охранения учения столь чистого и столь возвышенного? Откуда возьмется оружие для защиты? Сила найдется во взаимной Любви, оружие в общении Молитвы; а любви и молитве помощь Божия не изменит, ибо Сам Бог внушает любовь и молитву.

Но в чем же искать гарантий против заблуждения в будущем? На это один ответ: кто ищет вне надежды и веры каких-либо иных гарантий для духа любви, тот уже рационалист. Для него и Церковь немыслима, ибо он уже всею душою погрузился в сомнение.

Не знаю, удалось ли мне настолько выяснить мысль мою, чтобы дать возможность читателям понять разницу между основными началами Церкви и всех западных исповеданий. Эта разница так велика, что едва ли можно найти хоть одно положение, в котором бы они были согласны; обыкновенно даже чем на вид сходнее выражения и внешние формы, тем существеннее различие в их внутреннем значении.

Так, большая часть вопросов, о которых столько уже веков делятся споры в религиозной полемике Европы, находит в Церкви легко разрешение; говоря точнее, для нее они даже не существуют как вопросы. Так, принимая за исходное начало, что жизнь духовного мира есть не иное что, как любовь и общение в молитве, она молится за усопших, хотя отвергает изобретенную рационализмом басню о чистилище; испрашивает ходатайства святых, не приписывая им однако заслуг, придуманных утилитарною школою, и не признавая нужды в другом ходатайстве кроме ходатайства Божественного Ходатая. Так ощущая в себе самой живое единство, она не может даже понять вопроса о том, в чем спасение; в одной ли вере или в вере и делах вместе? Ибо, в ее глазах, жизнь и истина составляют одно, и дела не что иное, как проявление веры, которая без этого проявления была бы не верою, а логическим знанием. Так, чувствуя свое внутреннее единение с Духом Святым, она за все благое возносит благодарение Единому Благому, себе же ничего не приписывает, ничего не приписывает и человеку, кроме зла, противоборствующего в нем делу Божию: ибо человек должен быть немощен, дабы в душе его могла совершиться Божия сила. Слишком далеко завело бы нас перечисление всех тех вопросов, в которых проявляется решительное и доселе вполне еще неопознанное различие между духом Церкви и духом рационалистических сект; это потребовало бы пересмотра всех догматов, обрядов и нравственных начал Христианства.

Но я должен остановить внимание читателя на явлении, выдающемся из ряда и особенно знаменательном. Я, кажется, пока-

зал, что раздвоение Церкви на Церковь учащую и Церковь учеников (так бы следовало называть низший отдел), признанное в романизме как коренной принцип, обусловленный самым складом Церкви-государства и делением его на церковников и мирян, прошло и в Реформу и в ней сохраняется, как последствие упразднения законного предания или посягательства науки на веру. Итак, вот черта общая обоим западным исповеданиям; отсутствие ее в православной Церкви самым решительным образом определяет характер последней.

Говоря это, я предлагаю не гипотезу, даже не логический вывод из совокупности других начал православия (такой вывод был мною сделан и изложен письменно много лет тому назад),¹ а гораздо более. Указанная мною особенность есть неоспоримый догматический факт. Восточные патриархи, собравшись на собор с своими епископами, торжественно провозгласили, в своем ответе на окружное послание Пия IX, что «непогрешимость почитается единственно во *вселенскости* Церкви, объединенной взаимною любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда вверены охране не одной иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово.² Это формальное объявление всего восточного клира, принятое местною русскою Церковью с почтительною и братскою признательностью, приобрело нравственный авторитет вселенского свидетельства. Это, бесспорно, самое значительное событие в церковной истории за много веков.

В истинной Церкви нет Церкви учащей.

Значит ли это, что нет поучения? Есть, и более чем где-нибудь, ибо в ней поучение не стеснено в предустановленных границах. Всякое слово, внушенное чувством истинно-христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Божиим, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример. Мученик, умирающий за истину, судья, судящий в правду (не ради людей, а ради Самого Бога), пахарь в скромном труде, постоянно возносящийся мыслью к своему Создателю, живут и умирают для поучения братьев; а

¹ Здесь автор, кажется, намекает на «Опыт катихизического изложения учения о Церкви», помещенный в этом же томе его сочинений. *Изд.*

² Считаю не лишним привести §§ Окружного Послания 6 мая 1848 года, на которые ссылается автор.

§ 16. Мы не имеем никакого светского надзирательства или, как говорит Его Блаженство, священного управления, а только соединены союзом любви и усердия к общей материи, в единстве веры и пр.

§ 17. У нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ и т. д. (Выписано из Русского перевода, изданного в С.-Петербурге, в 1850 году). *Изд.*

встретится в том нужда — Дух Божий вложит в их уста слова мудрости, каких не найдет ученый и богослов. «Епископ в одно и то же время, есть и учитель и ученик своей паствы», сказал современный апостол Алеутских островов, епископ Иннокентий.¹ Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии или, наоборот, как бы ни был он укрыт от взоров в тени самой скромной обстановки, попеременно то поучает, то принимает поучение: ибо Бог наделяет кого хочет дарами Своей премудрости, невзирая на звания и лица. Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме поучения словом, как орудием логики — в этом-то и заключается рационализм, и в этом его проявлении он выказался в папизме еще ярче, чем в реформе. Вот, что объявили патриархи и что подтвердила Церковь!

Вопрос о поучении приводит нас опять к вопросу об исследовании, ибо поучение предполагает исследование, и первое без последнего невозможно. Я, кажется, показал, что вера смыслящая, которая есть дар благодати и в то же время акт свободы, всегда предполагает предшествовавшее ей исследование и сопровождается им, под тою или другою формою, и что романизм, по видимому, не терпящий исследования, на самом деле допускает его, так же как и протестантство, провозглашающее его законность. Но я должен оговорить, что хотя, придерживаясь общепринятых определений, я признал право исследования данных, на которых зиждутся вера и ее тайны, однако я этим отнюдь не думал оправдывать того значения, какое придается слову *исследование* (examen) в западных исповеданиях. Вера всегда есть следствие откровения, опознанного как откровение, она есть созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом; вера не то что *верование* или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истинною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но познание и жизнь. Очевидно, потому, что и процесс исследования, в применении его к вопросам веры, от нее же заимствует существенное ее свойство и всецело отличается от исследования в обыкновенном значении этого слова. Во-первых, в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир для человека внешний, ибо сам человек и весь человек всю целостью разума и воли принадлежит к этому миру, как существенная часть его. Во-вторых, исследование в области веры предполагает некоторые основные данные, нрав-

¹ Впоследствии митр. Московский.

ственные или рациональные, стоящие для души выше всякого сомнения. В сущности исследование есть не иное что, как процесс разумного раскрытия этих данных, ибо сомнение полное, не знающее границ (пирронизм), если б оно могло существовать в действительности, исключило бы не только всякую возможность веры, но и всякую мысль о серьезном исследовании. Малейшая из этих данных, будучи раз допущена душою совершенно чистою, дала бы ей все другие данные, в силу неотразимого, хотя, может быть, и неосознанного ею вывода. Для православной Церкви совокупность этих данных объемлет всю вселенную, со всеми явлениями человеческой жизни, и все слово Божие, как писанное, так и выражаемое *догматическим вселенским преданием*.

Всякое покушение отнять у христианина хотя бы одну из этих данных становится неизбежно нелепостью или богохульством. В нелепость впадают протестанты, отвергая предание законное и в то же время живя преданием по собственному их сознанию незаконным; в богохульство впадают римляне, отнимая у мирян писанное слово и кровь Спасителя. Итак, само исследование в области веры, как по многообразию подлежащих ему данных, так и потому, что цель его заключается в истине живой, а не только логической, требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и в разуме, и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самих этих слов. Нужно принимать в соображение не только зримый мир, как объект, но и силу и чистоту органа зрения.

Исходное начало такого исследования — в смиренном признании собственной немощи. Иначе быть не может, ибо тень греха содержит уже в себе возможность заблуждения, а возможность переходит в неизбежность, когда человек безусловно доверяется собственным своим силам или дарам благодати, лично ему ниспосланным, а потому тот лишь мог бы предъявить притязание на личную независимость в исследовании предметов веры, кто признавал бы в себе не только совершенство познавательной способности, но и совершенство нравственное. Одной сатанинской гордости на это было бы недостаточно; и нужно бы было предположить при ней небывалое безумие. Итак, там лишь истина, где беспорочная святость, т. е. в целостности вселенской Церкви, которая есть проявление Духа Божиего в человечестве.

Подобно тому как характером веры определяется характер исследования, так характером исследования определяется характер поучения. Все силы души озаряются верою, все усваивают ее себе исследованием, все получают ее через учительство. Поэтому поучение обращается не к одному уму и действует не исключительно через его посредство, а обращается к разуму в его целостности и действует через все многообразие его сил, составляю-

щих в общей совокупности живую единицу. Поучение совершается не одним писанием, как думают протестанты (которых, впрочем, мы благодарим от всего сердца за размножение экземпляров Библии), не изустным толкованием, не символом (которого необходимости мы, впрочем, отнюдь не отрицаем), не проповедью, не изучением богословия и не делами любви, но всеми этими проявлениями вместе. Кто получил от Бога дар слова, тот учит словом; кому Бог не дал дара слова, тот поучает жизнью. Мученики, в минуту смерти возвещавшие, что страдания и смерть за истину Христову принимались ими с радостью, были поистине великими наставниками. Кто говорит брату: «я не в силах убедить тебя, но давай помолимся вместе» — и обращает его пламенной молитвою, тот также сильное орудие учительства. Кто силою веры и любви исцеляет больного и тем приводит к Богу заблудшие души, тот приобретает учеников и, в полном смысле слова, становится их учителем.

Конечно, Христианство выражается и в форме логической, в символе, но это выражение не отрывается от других его проявлений. Христианство преподается как наука под названием *богословия*, но это не более как ветвь учительства в его целостности. Кто отсекает ее, иными словами, кто отрывает учительство (в тесном смысле преподавания и толкования) от других его видов, тот горько заблуждается, кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие, кто приурочивает учительство в какой-либо должности, предполагая, что с нею неразлучно связан Божественный дар учения, тот впадает в ересь, ибо тем самым создает новое, небывалое таинство — таинство рационализма или логического знания.¹

Учит *вся* Церковь, иначе: Церковь в ее целостности: учащей Церкви, в ином смысле, Церковь не признает.²

Таким образом, с одной стороны, характер исследования, в том смысле, в каком понимает его Церковь, придает ей свойство непроницаемости для протестантства, с другой, характер учительства в Церкви придает ей свойство непроницаемости для латинства.

Надеюсь, сказанное мною достаточно доказывает, что второе

¹ Отличительная особенность таинства перед всяким другим действием состоит именно в том, что сила и действительность его несколько не зависят от индивидуальных свойств и внутреннего настроения того лица, через кого оно совершается. Предполагать, что из уст папы всегда и непременно исходит истина свыше поведанная и что ни личная ограниченность его понимания, ни личная его греховность не могут иметь влияния на его догматические решения, значит, очевидно, обращать его в простое орудие благодатного действия, а самый акт решения вопросов в таинство. Мысль эта подробнее развита в следующей брошюре. *Прим. перев.*

² Это несколько не противоречит тому, что служение словом возложено преимущественно на клир, как его обязанность.

обвинение, направленное против нас г. Лоранси, гр. де Местром и еще многими другими, так же неосновательно, как и первое, и что протестантство иначе даже не могло возникнуть в Церкви, как через посредство римского раскола, из которого оно неизбежно вытекает. Этим же, повторяю еще раз, объясняется, почему протестантство не могло выступить из пределов римского мира, создавшего ту почву, которая одна только и могла родить из себя идею реформатских исповеданий. Неизмеримо выше, на совершенно иной почве, утверждается Церковь вселенская и православная, Церковь первобытная, словом Церковь, и с этим, я надеюсь, согласятся читатели, вопреки господствующим предубеждениям и несмотря на слабость пера, излагающего перед ними дух церковного учения.

Представляется, однако, возражение, по-видимому, вытекающее из моих же слов. Могут сказать, что, выведя родословную протестантства через посредство романизма, я доказал, что рационалистическая почва реформы создана была римским расколом; а так как самый этот раскол, поставив на место вселенской веры свое частное, областное мнение, тем самым, в момент своего возникновения, совершил акт протестантства, то из этого следует (хотя я и утверждаю противное), что протестантство может возникнуть прямо из Церкви. Надеюсь, однако, что мой ответ меня оправдает. Действительно, своим отпадением от Церкви Рим совершил акт протестантства, но в те времена, дух Церкви, даже на Западе, был еще столь силен и столь противоположен духу позднейшей реформы, что романизм вынужден был укрыть от взоров христиан и от самого себя свой собственный характер, надев на внесенное им в среду Церкви начало рационалистического безначалия личину правительственного деспотизма в делах веры. Этим ответом устраняется вышеизложенное сомнение, но в подкрепление представляется еще следующее соображение: если б даже могло оправдаться чем-нибудь предположение, что в *былые времена* была возможность для протестантства или для протестантского начала зародиться в самом лоне Церкви, то все-таки не подлежало бы никакому сомнению, что *теперь* эта возможность уже не существует.

От самого начала христианского мира немало возникало в нем ересей, возмущавших его согласие. Еще прежде чем апостолы окончили свое земное поприще, многие из их учеников обольстились ложью. Позднее, с каждым веком, умножались ереси, каковы, например, савелианство, монтанизм и многие другие. Наконец, множество верных отторгнуто было от Церкви несторианством, евтихианством, с их многоразличными разветвлениями и, в особенности, арианством, подавшим, как известно, случайный повод к римскому расколу. Спрашивается, могут ли эти ереси возродиться? Нет! Во время их возникновения, догма-

ты, против которых они восставали, хотя и заключались подразумевательно (*implicite*) в церковном предании, но еще не были облечены в форму совершенно ясных определений, поэтому для немощи личной веры была возможность заблуждения. Позднее, Божиим Промыслом, благодатью Его вечного Слова и вдохновения Духа истины и жизни, догмат получил на соборах точное определение и с той поры заблуждение, в прежнем смысле, стало невозможным даже для личной немощи. Неверие возможно и теперь, но невозможно арианство. Одинаково невозможно и другие ереси. Они заключали в себе заблуждения в поведенном догмате о внутреннем существе Божиим, или об отношениях Бога к человеческому естеству, но, искажая догматическое предание, они заявляли притязание на верность преданию. Это были заблуждения более или менее преступные, но заблуждения личные, не посягавшие на догмат о церковной вселенскости, напротив, все упомянутые ереси свидетельствовались согласием всех христиан и этим мнимым согласием старались доказать истинность своих учений. Романизм начал с того, что поставил независимость личного или областного мнения выше вселенского единоверия (ибо, как я уже показал, ссылка на непогрешимость папы, как на оправдание раскола, принадлежит к позднему времени). Романизм первый создал ересь нового рода, ересь против догмата о существе Церкви, против ее веры в самое себя, реформа была только продолжением той же ереси, под другим видом.

Таково определение всех западных сект, а заблуждение единожды определившееся становится невозможными для членов Церкви. Выводить ли отсюда, что они застрахованы от всякого заблуждения? Нисколько: одинаково неразумно было бы утверждать, что они ограждены от греха. Такое совершенство принадлежит только Церкви в ее живой целостности и никому лично приписано быть не может.

Кто из людей за себя поручится, что никогда не придаст ошибочного значения выражению Духа Божиего в Церкви, то есть слову писанному или живому преданию? Тот один имел бы право предположить в себе такую непогрешимость, кто мог бы назвать себя живым органом Духа Божия. Но следует ли из этого, что вера православного христианина открыта для заблуждений? Нет, ибо христианин тем самым, что верит во вселенскую Церковь, низводит свое верование в *вопросах, которым не дано еще ясного определения*, на степень мнения личного или областного, если оно принимается целою епархией. Впрочем, и заблуждение в мнении, хотя и безопасное для Церкви, не может считаться невинным в христианстве. Оно всегда есть признак и последствие нравственного заблуждения или нравственной немощи, делающей человека до известной степени недостойным небесного света, и, как всякий грех, может быть изглажен только

Божественным милосердием. Вера христианина должна быть преисполнена радости и признательности, но в той же мере и страха. Пусть он молится! Пусть испрашивает недостающего ему света! Лишь бы не дерзал он убаюкивать свою совесть, ни по примеру реформата, который говорит: «Конечно я, может быть, и ошибаюсь, но намерения мои чисты, и Бог примет их в расчет, равно как и немощь мою», ни по примеру римлянина, который говорит: «Положим, я ошибаюсь, но что за важность? За меня знает истину папа, и я вперед подчиняюсь его решению!» Понятие церкви о греховности всякого заблуждения верно выразилось в одном сказании, может быть и сомнительном по отношению к фактической его достоверности, но несомненно истинном по отношению к его смыслу. Отшельник, которого примерная жизнь озарялась дарами Божественной благодати, придерживался заблуждения многих своих современников, принимавших царя Салимского не за символический образ, а за явление Самого Царя мира, Спасителя человек. Святой епископ, в епархии которого проживал этот отшельник, пригласил его на беседу и, не вступая с ним в спор, предложил ему провести ночь в молитве. На другой день он спросил у него, остается ли он при прежнем мнении. Отшельник отвечал: «Я был в заблуждении, да простит мне Бог мое согрешение!» Он ясно понял, потому что смиренно молился. Пусть же всякий верует с трепетом, ибо нет заблуждения невинного, но, повторяю, — для Церкви заблуждение безопасно.

Я ответил на обвинения, взводимые на православие г-м Лоранси и многими другими писателями одного с ним исповедания, выяснил, насколько смог, различие в характере Церкви и западных исповеданий, выказал в рационализме, как латинском, так и протестантском, ересь против догмата о вселенскости и святости Церкви. Затем я считаю обязанностью сказать несколько слов и о том, в каком свете представляются нам наши отношения к этим двум исповеданиям, их взаимные отношения и их современное положение.

Так как реформа есть не более как продолжение и развитие романизма, то я должен сперва сказать об отношениях наших к последнему. Сближение между нами возможно ли? — Кроме решительного отрицания, иного ответа нельзя дать на этот вопрос. Истина не допускает сделок. Что папство изобрело церковь греко-униатскую — это понятно. Церковь-государство может, если ей заблагорассудится, пожаловать некоторые права гражданства бывшим своим восточным братьям, которых она же некогда объявила илотами в области веры; она может дать им эти права в награду за смиренное их подчинение авторитету папы, не требуя от них единства веры, выраженной в символе. Истым латинянам такие полуграждане конечно ничего более не внушают, кро-

ме жалости с примесью презрения; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению. До настоящих римских граждан им, разумееся, далеко, и ни один богослов, ни один учитель, не взялся бы доказать логичности их исповедания; это нелепость терпимая — не более. Такого рода единение, в глазах Церкви¹ — немыслимо, но оно совершенно согласно с началами романизма. В сущности, для него Церковь состоит в одном лице, в папе; ¹ под ним аристократия его чиновников, из числа которых высшие носят многозначительное название князей Церкви (*princes de l'Eglise*); ниже толпится чернь мирян, для большинства которых невежество почти обязательно; еще ниже стоит илот греко-унит, помиллованный в награду за свою покорность, греко-унит, в котором предлагается бессмыслие и за которым оно признано как его право. Повторяю: романизм может допустить такое слияние, но Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, не менее; за то она дает в обмен равенство полное; ибо знает братство, но не знает подданства. Итак, сближение невозможно без полного отречения со стороны римлян от заблуждения, длившегося более десяти веков.

Но не мог ли бы собор закрыть бездну, отделяющую римский раскол от Церкви? Нет, ибо тогда только можно будет созвать собор, когда предварительно закроется эта бездна. Правда, и люди, напоенные ложными мнениями, участвовали на вселенских соборах; из них некоторые возвращались к истине, другие упорствовали в своих заблуждениях и тем окончательно выделялись из Церкви; но дело в том, что эти люди, несмотря на свои заблуждения в самых основных догматах веры, не отрицали Божественного права церковной вселенскости. Они питали или, по крайней мере, заявляли надежду определить в ясных, не оставляющих места для сомнения, выражениях догмат, исповедуемый Церковью, и удостоиться благодати засвидетельствования веры своих братьев. Такова была цель соборов, таково их значение, таково понятие, заключающееся в обыкновенной формуле введения ко всем их решениям: «изволися Духу Святому и т. д.»² В этих словах выражалось не горделивое притязание, но смиренная надежда, которая впоследствии оправдывалась или отвергалась согласием или несогласием всего народа церковного, или всего тела Христова, как выразились восточные патриархи. Бывали соборы еретические, каковы например те, на которых составлен был полуарианский символ, соборы, на которых подписавшихся епископов насчитыва-

¹ «To believe in the Church, is to believe in the Pope». (Верить в Церковь то же, что верить в Папу). Ср. «Card. Newman. Letter on Mr Gladstone's Exposition 27». То же у де Местра: «du Pape». Изд.

² См. примеч. в конце книги. Изд.

лось вдвое более, чем на Никейском, соборы, на которых императоры принимали ересь, патриархи провозглашали ересь, папы подчинялись ереси.¹ Почему же отвергнуты эти соборы, не представляющие никаких наружных отличий от соборов вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви *всем церковным народом*, тем народом и в той среде, где в вопросах веры нет различия между ученым и невеждою, церковником и мирянином, мужчиною и женщиною, государем и подданным, рабовладельцем и рабом, где, когда это нужно по усмотрению Божию, отрок получает дар ведения, младенцу дается слово премудрости, ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все были едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора. Каким же образом и с какого права принял бы участие в соборе тот, кто, подобно реформату, поставил независимость личного мнения выше святости вселенской веры? Или тот, кто, подобно римлянину, присвоил рационализму областного мнения права, принадлежащие только вдохновению вселенской Церкви? Да и к чему собор, если западный мир сподобился получить столь ясное откровение Божественной истины, что счел себя уполномоченным включить его в символ веры и не нашел даже нужным выждать подтверждения от Востока. Что бы стал делать на соборе жалкий илот, грек или русский, рядом с избранными сосудами, с представителями народов, помазавших самих себя елеем непогрешимости? Собор дотоле невозможен пока западный мир, вернувшись к самой идее собора, не осудит наперед своего посягательства на *соборность* и всех истекших отсюда последствий, иначе: пока не вернется к первобытному символу и не подчинит своего мнения, которым символ был поврежден, суду вселенской веры. Одним словом, когда будет ясно понят и осужден рационализм, ставящий на место взаимной любви, гарантию человеческого разума или иную: тогда, и только тогда, собор будет возможен. Итак, не собор закроет пропасть, она должна быть закрыта, прежде чем собор соберется.²

¹ Отступничество папы Либерия не подлежит никакому сомнению. Пусть адвокаты оправдывают его страхом или слабостью: в глазах всякого здравомыслящего, кто может впасть в заблуждение по страху или слабости, может также легко увлечься и другими страстями, властолюбием, алчностью, ненавистью.

² Очевидно, таково было убеждение великого Марка Эфесского, когда он требовал на Флорентинском съезде, чтобы символ был восстановлен в первобытной его чистоте и чтобы вставка была выражена как мнение, стоящее вне символа. Заблуждение, исключенное из числа догматов, становилось безвредным, этого и хотел Марк Эфесский, возлагая самое исправление заблуждения на попечение Божие. Таким образом, устранилась бы ересь против Церкви и восстановилась бы возможность общения. Но гордость рационализма не допустила его до самоосуждения.

Один Бог знает час, предустановленный для торжества истины над извращением людей или над их немощью. Этот час наступит, я в этом не сомневаюсь; а до тех пор, открыто ли выступает рационализм, как в реформе, или под личиною, как в папизме, Церковь будет относиться к нему одинаково — с состраданием, жалея о заблуждении и ожидая обращения, но другого рода отношений к обеим половинам западного раскола у Церкви не может и быть, сами же они, по своему отношению к Церкви, находятся в положениях различных.

Выше было сказано, что романизм, нося в себе своеволие, как принцип, и в то же время боясь обнаружений его на практике, вынужден был отречься от своей природы и, так сказать, замаскироваться в своих собственных глазах, претворившись в депотизм. Это превращение не осталось без важных последствий. Единство Церкви было свободное, точнее, единство было сама свобода, в стройном выражении ее внутреннего согласия. Когда это живое единство было отринуто, пришлось пожертвовать церковною свободою, для достижения единства искусственного и произвольного, пришлось заменить внешним знаменем или признаком духовное чутье истины.

Другим путем пошла реформа: оставаясь неотступно верною началу рационалистического своеволия, породившему римский раскол, она, с полным на то правом, потребовала обратно свободы и вынуждена была принести к жертву единство. Как в папизме, так и в реформе все сводится на внешность: таково свойство всех порождений рационализма. Единство папизма есть единство внешнее, чуждое содержания живого, и свобода протестантствующего рассудка есть также свобода внешняя, без содержания реального. Паписты, подобно иудеям, держатся за знамения (т. е. за признаки), протестанты, как эллины, держатся за логическую мудрость. И тем и другим одинаково недоступно понимание Церкви — свободы в единстве, жизни в разуме. Но у папистов непонимание исполнено озлобления и вооружено клеветою; у протестантов оно исполнено равнодушия и вооружено презрением.¹ Впрочем, так как в основании отношений как папистов, так и протестантов к Церкви лежит неведение, то нет повода негодовать на них. Для тех и для других серьезная борьба с Церковью одинаково невозможна.

¹ Эти два положения очевидны для всякого сколько-нибудь следившего за ходом религиозной литературы на Западе. Вспомните гр. де Местра, послания австрийских епископов, особенно Лакордера и газету «Univers religieux», несколько лет тому назад утверждавшую между прочим, что греки вываривают мертвых в вине, с целью обеспечить им доступ в рай. Что касается до протестантов, то достаточно указать на ученого Толюка (Tholuk), одного из богословских светил Германии, который, в ответе своем Штраусу, утверждал, понаслышке, будто восточные церкви никогда не читают Евангелия от Иоанна.

Зато открывается для них полная возможность, даже необходимость внутренней, междоусобной борьбы, ибо почва под ними одна, и права их одинаковы. И те и другие погружены всецело (не подозревая этого) в ту логическую антимонию, на которую распадается всякое живое явление (просим припомнить Канта), пока оно рассматривается исключительно с логической стороны, и которая разрешается только в полноте реальности, но этого разрешения ни те ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах рационализма, в которых они заключались. Оттого борьба, с большим или меньшим жаром продолжающаяся более трех столетий, эта борьба, в которой воюющие стороны не всегда ограничивались орудием слова, а прибегали нередко и к другим средствам, менее открытым и менее сообразным с духом Христианства, далеко еще не подходит к своему исходу, несмотря на то, что в ней уже истощились нравственные силы воюющих. Непростительно было бы не отдать справедливости дарованиям и ревности, выказанным с обеих сторон; нельзя не удивляться блистательному и мощному красноречию, которым в особенности отличаются латиняне, равно как и настойчивости в труде и глубокой учености их противников, но в чем же заключаются результаты борьбы? По правде, в них нет ничего утешительного ни для одной стороны. Та и другая сильна в нападении и бессильна в защите, ибо одинаково неправы обе и одинаково осуждаются как разумом, так и свидетельством истории. В каждую минуту каждая из воюющих сторон может похвалиться блистательною победою, и между тем, обе оказываются постоянно разбитыми, а поле битвы остается за неверием. Оно бы давно и окончательно им овладело, если бы потребность веры не заставляла многих закрывать глаза перед непоследовательностью религии, принятой ими по невозможности без нее обойтись, и если бы та же потребность не заставляла держаться раз принятой религии даже тех, которые серьезно в нее не веруют.

Так как борьба между западными верованиями (*croyanances*) происходила на почве рационализма, то нельзя даже сказать, чтоб предметом ее когда-либо была *вера* (*foi*): ибо ни верования, ни убеждения, как бы ни были первые искренни, а последние страстны, еще не заслуживают названия веры. Тем не менее, эта борьба, как предмет изучения, в высокой степени занимательна и глубоко поучительна! Характер партий обрисовывается в ней яркими чертами.

Критика серьезная, хотя сухая и недостаточная, ученость обширная, но расплывающаяся по недостатку внутреннего единства, строгость прямодушная и трезвая, достойная первых веков Церкви, при узости воззрений, замкнутых в пределах индивидуализма; пламенные порывы, в которых как будто слышится признание их неудовлетворительности и безнадеж-

ности когда-либо обрести удовлетворение, постоянный недостаток глубины, едва замаскированный полупрозрачным туманом произвольного мистицизма, любовь к истине, при бессилии понять ее в ее живой реальности,— словом, рационализм в *идеализме* — такова доля протестантов. Сравнительно большая широта воззрений, далеко впрочем недостаточная для истинного христианства, красноречие блистательное, но слишком часто согреваемое страстью, поступь величаявая, но всегда театральная, критика почти всегда поверхностная, хватающаяся за слова и мало проникающая в понятия, эффектный призрак единства, при отсутствии единства действительного, какая-то особенная ограниченность религиозных требований, никогда не дерзающих подниматься высоко и потому легко находящихся себе дешевые удовлетворения, какая-то очень неровная глубина, скрывающая свои отдели тучами софизмов, сердечная, искренняя любовь к порядку внешнему, при неуважении к истине, то есть к порядку внутреннему, словом рационализм в *материализме* — такова доля латинян. Я не думаю ни обвинять всех писателей этой партии в преднамеренной лживости, ни утверждать, чтоб ни один из их противников не заслуживал того же упрека, но склонность папистической партии к софизмам, ее систематическая уклончивость при встрече с действительными трудностями, ее напускное неведение, наконец вошедшие у нее в привычку искажения текстов, пропуски и неточности в ссылках — все это так общеизвестно, что не подлежит и оспариванию. Не желая однако, в столь важном обвинении, ограничиваться простым заявлением и, поставив себе за правило не ссылаться никогда на факты сколько-нибудь сомнительные, я приведу на память читателям долго тянувшееся дело о подложных декреталях, на которых теория о главенстве папы строилась до тех пор, пока верование в нее настолько укрепилось привычкою, что оказалось возможным убрать эти лживые и сделавшиеся под конец ненужными подпорки; напомним также дело о фальшивых дарственных грамотах, составляющих основание светской власти римского первосвященника, и бесконечный ряд изданий святых отцов, искаженных очевидно с намерением. Из ближайших к нам времен я напомним, что труд Адама Черникава (*Zernikavius*),¹ в котором доказывалось, что все свидетельства, извлеченные из творений святых отцов в пользу допущенной прибавки к символу, были преднамеренно извращены или урезаны, остался неопровергнутым, и прибавлю, что этот победоносный труд не вызвал со стороны уличенных, ничего похожего на признание сколько-нибудь

¹ Известный богослов XVII века, написавший трактат об исхождении Св. Духа и особенно прославившийся критическим разбором текстов из св. отцов, проводимых папистами. *Прим. перев.*

чистосердечное. Наконец, переходя к нашему времени, я укажу на все почти сочинения красноречивого протософиста графа де Местра,¹ на бесстыдную ложь в посланиях австрийских епископов по поводу чествования православною Церковью некоторых из пап, наконец, на знаменитое сочинение Ньюмана «о развитии».² Нужно заметить, что этот последний писатель, отличавшийся добросовестностью, пока он исповедовал англиканство, и впоследствии, добросовестно же (так я предполагаю) обратившийся в романизм, с переходом в это новое исповедание внезапно утратил свою добросовестность. Впрочем, указывая на живость, которою всегда отличалась Римская полемика, я отнюдь не желал бы навлечь этим слишком строгого осуждения на участвовавших в ней писателей и не касаюсь вопроса о степени нравственной их ответственности.

¹ Достаточно привести, как пример, доказательство, извлекаемое де Местром в пользу романизма из творений св. Афанасия. «Весь мир», говорит св. Афанасий, обращаясь к еретикам, «называет истинную Церковь Церковью Кафолическою. Это одно достаточно доказывает, что вы (т. е. все по собственному сознанию находящиеся вне ее) еретики». — «Какую же Церковь, спрашивает де Местр, вся Европа называет Кафолическою? Церковь Римскую, следовательно, все остальные Церкви пребывают в расколе*»). Но ведь св. Афанасий обращался к Грекам, ясно понимавшим значение слова кафолический (всемирный, вселенский), и потому его доказательство имело полную силу; но, спрашиваю я, что доказывает это слово против новейшей Европы, для которой оно лишено всякого смысла? Пусть спросят о Церкви вселенской или всемирной в Англии, в Германии и, особенно, в России, и пусть прислушаются к ответу! Придет ли человеку в голову, прежде чем он произнесет слово Мусульманин, справиться в арабском словаре о его значении, и неужели употребивший это слово тем самым подает повод к заключению, что он придает ему такое же значение, как и магометане, и, следовательно, сам исповедует магометанскую веру? Конечно, де Местр, при его уме, не мог не сознавать недобросовестности своего вывода, но этот писатель, наделавший столько шума, по всему складу своего ума и несмотря на то, что он до некоторой степени хочет быть религиозным, принадлежит всецело к литературной школе энциклопедистов. Римляне сами называют его парадоксальным, да и тем оказывают ему слишком много чести. Отличительные его свойства составляют легкомыслие, прикрытое обманчивым глубокомыслием, постоянная игра софизма и постоянное отсутствие искренности, словом его ум — антихристианский в высшей степени, чему служит доказательством, между прочим, его теория искупления. — Du Pape II. 24.

² Ньюман, в этом сочинении, пополняет теорию Мюлера о постепенном совершенствовании и логическом развитии Церкви. «Все учения ее», говорит он, «заключались подразумеваемо в первобытном ее учении и мало-помалу из него развивались, или, говоря точнее, мало-помалу приобретали ясность логического выражения. Так было в основном догмате о Троице, так и в учении о главенстве папы в делах веры и т. д.». Итак, Ньюман показывает вид, будто бы он и не слышал никогда ни об отступничестве папы Либерия, ни в особенности о том, что вселенский собор осудил папа Онория и что осуждение это принято всем Западом. Тут важен не самый факт заблуждения Онория в догматическом вопросе, вполне ли он доказан или нет — все равно; важно то, что вселенский собор признал возможность погрешности, иначе: провозгласил учение о погрешности папы, чего, конечно, Ньюман не мог не знать. Следовательно, новое учение о непогрешности было не развитием учения вселенского, а прямым ему противо-

Ни православных писателей, ни защитников протестантизма нельзя считать в этом отношении вполне безупречными, хотя конечно, поводы к справедливым упрекам встречаются у них гораздо реже, чем у латинян, но в этих случаях степень личной виновности далеко не одинакова. Ложь, сходящая с пера православного, есть бессмысленный позор, положительно вредящий делу, защиту которого он на себя принимает, у протестанта ложь есть нелепость преступная и в то же время, совершенно бесполезная; у римлянина ложь является как необходимость, до некоторой степени извинительная. Причина этого различия ясна: православию, как истине, ложь враждебна по существу, в протестантизме, как области искания истины, ложь неуместна, в романизме, как доктрине, отрекающейся от собственного своего исходного начала, она неизбежна. Я сказал выше, что западный раскол начался посягательством областного мнения на соборность единоверия, иными словами, введением в область Церкви нового начала — рационалистического своеволия. Чтоб увернуться от дальнейших последствий этого начала (не отрекаясь от заблуждения, в котором оно выразилось), раскол вынужден был, в глазах всего мира и в собственных своих глазах, надеть на себя личину римского деспотизма. Исторический изворот удался, но он оставил по себе неизгладимые следы. Первое оружие, употребленное в дело новосозданную власть, подложные декреталии, вынесенные на свет не разборчивою совестью папы Николая I, взято было из целого склада поддельных документов. Для защиты этих первых свидетельств понадобились новые подлоги, таким образом, целая система лжи возникла невольно от первого толчка, последовательно передававшегося из века в век, в силу исторического закона, которого последствия до ныне ощущаются. В самом деле, изучите подлоги, в которых основательно обвиняется романизм, и вы увидите говорю это смело, что все до единого примыкают к одному средоточию, именно к тому исходному моменту, когда начало своеволия, укрываясь от собственных своих последствий, надело на себя личину неограниченного полномочия. Вникните в софизмы римской партии и вы увидите, что все до единого направлены к одной цели — скрыть от глаз ту все еще

речием. * В этом случае, со стороны автора умолчание и притворное неведение едва ли лучше прямой лжи. Не хотелось бы отзываться так резко о человеке, столь высоко стоящем в области умственной, но можно ли увернуться от этого заключения?

* В книге *On Development etc.* Ньютон относительно непогрешимости приходит лишь к тому, что «the essence of all religions is authority and obedience (стр. 124) и что *Папа wether infallible or not, he is to be obeyed in all questions about faith or morals*». Провозглашение непогрешимости Собором 70 года убедило его в богодухновенности самого догмата. Ср. его ответ Гладстоновой». — *On Civil Allegiance etc. Изд.*

незатянувшуюся язву, которую раскол, в конце восьмого или в начале девятого века, нанес западной Европе.

Здесь-то настоящий источник той нравственной порчи, и настоящая причина того как бы надлома на месте правды, которыми в римском исповедании искажаются самые светлые души и опозориваются самые высокие умы (вспомним хоть бы знаменитого Боссюета). Нельзя судить их слишком строго. Мне самому, в молодости, эта постоянная лживость целой партии внушала негодование и отвращение; но позднее эти чувства сменились во мне искреннею скорбью и глубоким соболезнованием. Я понял, что ложь, как железная цепь охватывала своими звеньями души томимые жаждою правды, понял горестное положение людей, покоровшихся печальной необходимости исказить истину, лишь бы спасти себе положительную веру и не впасть в протестантство, то есть не остаться при одной возможности или потребности религии, без всякого реального содержания. Сам ученый Неандер, эта благородная, любящая, искренняя душа, сказал же в ответе одному английскому писателю: «вы еще верите в возможность объективной религии, а мы давно перешли за эту черту и знаем, что нет другой религии кроме субъективной». Конечно, одинаково разумно было бы утверждать, что не может быть другого мира кроме субъективного. Но, как бы то ни было, выслушав такое признание, всякий поймет и едва ли слишком строго осудит тех, которые по примеру Аллейса (Allies), уличив защитников Рима во множестве обманов, потом неожиданно сами переходят под римское знамя, предпочитая какую-нибудь, хотя бы даже полулживую, религию полному отсутствию религии. Понятно также, почему романизм доселе не пал под ударами реформы.

Борьба еще длится, но характер ее изменился, вследствие того, что истощились нравственные силы воюющих. Отрицательную свою сторону протестантство окончательно подпало исключительному господству явного рационализма, а положительное содержание, в нем еще уцелевшее, расплывается в тумане произвольного мистицизма, сила беспощадной логики тянет его в бездну лжефилософского неверия и, не будучи в состоянии удержаться на этом скале, оно, как будто с завистью, оглядывается на романизм, который по крайней мере, хотя на вид сохраняет еще положительное откровение. Отрицая предание законное, не имея никакого единства живого ни в прошедшем, ни в настоящем, не будучи в состоянии удовлетворить ни требованиям души человеческой, которой нужна несомненная вера, ни требованиям разума, которому нужно определенное учение, реформа беспрестанно меняет свою почву, переходя от одного положения к другому: у нее даже не хватает смелости засвидетельствовать действительность и несомненность какой-либо истины, так как она наперед знает, что на другой день ей придется, вероятно, разжаловать эту истину в простой символ, в миф или

в заблуждение, порожденное невежеством. Подчас она еще заговаривает о своих надеждах, но в голосе ее слышится отчаяние. Романизм, по-видимому, более уверен в самом себе, не стесняясь требованиями добросовестности, он ловко увертывается от логических последствий испытываемых им обличений; но и он сознает себя пораженным в самое сердце дознанною невозможностью когда-либо оправдать те данные, на которые он ссылается, как на доказательства непрерывного преемства своего предания и своего учения, и необходимостью, в которую он поставлен, прибегать постоянно к неправде, чтоб укрыть от взоров незаконность своего исходного начала. Он ищет себе поддержки в господствующем невежестве, а еще более в невольном страхе, овладевающим теми, кому не представляется другого из него выхода как только в рационалистический деизм протестантов, но он уклоняется от всякого пытливого исследования и приходит от него в ужас. Люди ученые видят это ясно, а неученые сознают смутно, хотя, может быть, и не отдают себе в этом отчета. И там и здесь, нравственная сила надломлена, и прежняя борьба на смерть между двумя непримиримыми верованиями превратилась в какое-то рыцарское состязание притупленным оружием, между двумя лицемерными невериями. Нельзя не сознаться, что при такой обстановке, беспристрастный судья не решился бы осудить безусловно ни строгих умов, бросающихся в сомнение и нечестие, как бы с отчаяния (по испытанной ими невозможности выбора между двумя учениями, одинаково лишенными истины), ни даже мелких душ, оправдывающих легкомыслие своего религиозного скептицизма таким же очевидным легкомыслием и едва прикрытым скептицизмом проповедников, несущих обязанность приводить их к вере. Так, с одной стороны, ученый Неандер отвергает всякую возможность объективной религии; славный Шеллинг, один из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен, доказывает, что протестанство не может основать Церкви,¹ за ними целая толпа более или менее даровитых писателей утверждает, что вся история христианского учения есть не более как ряд заблуждений, хотя впрочем, в основе ее лежит доля истины, и стоит лишь суметь извлечь ее оттуда, чего конечно до сих пор никто сделать не мог. С другой стороны, софисты, каков, например, граф де Местр, напустив целую тучу явной неправды об отношениях пап к соборам, серьезно уверяют вас, что если б не было пап, то Бог не смог бы сохранить единства веры,² и что поэтому папа представляется необ-

¹ Phil. der Offenb. 37 лекция. *Изд.*

² Du Pare. Автор, кажется, имеет в виду скорее общий смысл рассуждения де Местра, нежели какое-нибудь отдельное изречение. «Sans le Souverain pontife il n'y a point de veritable Christianisme. XVII стр. Le Christianisme repose entierement sur le A. Pontife» XXVII стр. и т. п. *Изд.*

ходимостью во взаимных отношениях между Богом и людьми.¹ Далее, риторы, вроде Шатобриана и других писателей его школы, доказывают вам истину Христианства великолепием церковных обрядов, стройностью колокольного звона, особенно приятно ласкающего слух по вечерней заре, и поэтическим характером христианских легенд. Наконец, писатели с виду серьезные, каков, например, г. А. Николая, которому я, впрочем, далеко не отказываю в подобающем ему уважении, берутся доказывать учение о чистилище,² и приводят как доказательства четыре ссылки — одну на Платона, другую на Вергилия, третью на Гомера и четвертую на Шатобриана, да сверх того (особенно сильное по своей убедительности) указание на тень Тирезия, которого Улисс напоил бычачьей кровью. При столь явном отсутствии в самой проповеди всякого убеждения, всякой добросовестности и серьезности, едва ли можно слишком строго осуждать скептицизм, по крайней мере, половинную долю обвинений, падающих на современное неверие, следовало бы по всей справедливости разложить на обе ветви раздвоившегося рационализма, то есть на романизм и на реформу.

Напряженность борьбы в области слова значительно ослабела, но между враждующими сторонами продолжается глухая и, так сказать, подземная борьба. Нельзя их в этом винить, ибо примирение невозможно, а состязание логическими доводами, как доказал опыт, приводит к результатам для обеих сторон одинаково невыгодным. Оттого и стараются они (да и трудно им поступать иначе) найти себе опору в союзе с политическими мнениями и стремлениями, ища поддержки, более или менее надежной, то в сочувствии народных масс, то в интересах престолов и привилегированных сословий. Мы видели не раз, видим и теперь, как та и другая сторона заискивает попеременно благорасположения мира, выставляя то любовь свою к порядку, то готовность свою обеспечить свободу, смотря по тому, какое начало берет верх над другим и что выгоднее — союз с правительствами или союз с народами. Мы видим также, как они одна под другую подкапываются взаимными обвинениями в более или менее враждебном расположении к господствующим началам, в надежде воспользоваться минутными увлечениями или благосклонностью властей, и этим путем достигнуть победы, которой решительно не дают им ни полемика ни проповедь. Так, например, подстрекательства к мятежам и готовность освящать незаконные посягательства, венчаемые успехом, ставились в укор романизму — думаю, впрочем, что напрасно. Так, с другой стороны, противники реформы обвиняли ее попеременно то в аристо-

¹ Любопытно бы узнать, как мирится это учение с историей Авиньонского раскола? *Прим. автора.*

² *Etudes Philosoph. sur le Christianisme. Vol. 2. Du Purgatoire.*

кратизме ее стремлений (хотя она господствует в государстве наиболее демократическом в мире), то в революционном радикализме (хотя, как заметил Гизо, в наш век протестантские народы менее других подвергались революционной заразе), то в трусости перед государственно властью (хотя, как доказал тот же Гизо, народы протестантские далее всех раздвинули пределы гражданской и политической свободы). Этого рода средства, к сожалению, слишком часто употребляются в дело обеими сторонами, преимущественно же римскою партией, которая, при сравнительно большей сосредоточенности в действии, долгим упражнением успела приобрести особенное искусство в политических маневрах и слишком часто следовала пагубному правилу, что цель освящает средства. Как бы то ни было, средства эти никогда не достигают цели. Я очень хорошо знаю, что Церковь любит порядок и молит Бога о даровании мира и спокойствия всему миру, но знаю и то, что воздавая Кесарево Кесарю, она отнюдь и никогда не принимала на себя ручательства за вечность Империи. Знаю, что так как каждый христианин обязан перед Богом деятельно заботиться о том, чтобы все его братья достигли возможно высокой степени благосостояния (как бы при этом он ни был равнодушен к собственному своему благополучию), то отсюда само собою вытекает и общее стремление целых народов, озаренных Христианством, доставить всем сполна ту долю свободы, просвещения и благоденствия, которая доступна обществу и может быть достигнута правдою и любовью, но знаю также, что по отношению к Церкви это есть результат не прямой, а косвенный, к которому она должна относиться безразлично, не принимая в нем непосредственного участия, ибо ее цель, та к которой она стремится, стоит бесконечно выше всякого земного благополучия.

Так чует сердце внутренним смыслом правды и благородством прирожденным душе всякого человека, а доводы разума только подкрепляют это непосредственное чувство. Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревожениями, стыдно становится за Церковь, до того низко упавшую, что она уже не совестится рекомендовать себя правительствам или народам, словно наемная дружина, выторговывающая себе за усердную службу денежную плату, покровительство или почет.¹ Что богатч требует себе обеспечений для своих устриц и трюфелей, что бедняку хотелось бы, вместо черствого хлеба, несколько лучшей пищи — все это естественно и даже, может быть, вполне справедливо в обоих случаях, особенно в последнем; но разрешение этого рода задач — дело разума, а не веры. Когда Церковь

¹ Кстати вспомнить знаменитую речь еретика Нестория, обращенную к Феодосию II: «Государь, дай мне землю очищенную от еретиков, а я дам тебе небо. Помоги мне искоренить ересь, я помогу тебе сокрушить Персию».

вмешивается в толки о булках и устрицах и начинает выставлять напоказ большую или меньшую свою способность разрешать этого рода вопросы, думая этим засвидетельствовать присутствие Духа Божьего в своем лоне, она теряет всякое право на доверие людей. Немало христианских держав исчезло с лица земли, а Китай насчитывает тысячелетия существования, и в том числе целые века высокого благоденствия. В восьмом и девятом столетиях царство Оммиадов и Аббасидов цветущим состоянием и просвещением превосходило христианские народы, но принимать ли в соображение подобного рода факты, когда дело идет об истине религиозной? Повторяю: напрашиваясь на союзы с политическими доктринами и подпираясь страстями, хотя бы самыми законными, религиозные партии Запада только сами себя роняют. Правда, это может доставить им некоторый временный успех, но такого рода обманчивые выгоды обращаются в торжество для неверия и расширяют область скептицизма: ему подается основательный повод величаться перед верою тем покровительством, которое он ей оказывает и, вследствие этого, усиливается его пренебрежение к ней.¹ Таков характер борьбы в настоящую минуту.

Нравственное изнеможение становится с каждым днем более и более ощутительным. Невольный ужас в виду общей угрожающей им опасности, овладевает рационалистическими сектами Запада, папизмом и реформою. Они все еще борются между собою (потому что не могут прекратить борьбы), но потеряли всякую надежду на торжество, ибо поняли, более или менее ясно, свою внутреннюю слабость. Перед ними быстро растет неверие, не то, которым отличался восемнадцатый век, не неверие властей, богатей и ученых, а неверие масс, скептицизм невежества — это законное исчадие рационализма, явного или переодетого, в продолжение стольких веков слышшего в европейском мире за веру. Страх, овладевший западными религиозными партиями, наталкивает их не на примирение (оно невозможно), а на переговоры о временных союзах, но этим только обличается слабость, расширяется область сомнения и увеличивается грозящая опасность. Люди благонамеренные и серьезные не раз, как с той, так и с другой стороны, предлагали подобные сделки. Достаточно назвать два имени, представляющие собою сочетание самых высших качеств сердца и ума — Радовица и Гизо. Первый, в сочинении отличающемся высоким беспристрастием и блистательным

¹ В этом отношении самые низменные слои общества ни в чем не уступают передовым. В 1847 году трактирный слуга, в Париже, толкуя со мною о вере, говорил мне: «Вы, конечно, понимаете, что всем этим побасенкам, я нимало не верю, но мне было бы крайне неприятно, если б жена и дочь моя им не верили. Ведь, что ни говорите, а женщина, не имеющая веры, ни к черту не годна!» Вот в уменьшенном размере образец казенной религии, и, конечно, министр, говоря о целом народе, не мог бы выразиться лучше.

талантом,¹ убеждает протестантов заодно с римлянами ополчиться против неверия. Второй в начальных главах своих исследований о предметах нравственности (главах, богатых глубокими взглядами и проникнутых искренним сочувствием к нравственным потребностям человечества), уговаривает римлян заодно с протестантами противодействовать распространению нечестия. Он заявляет желание, чтоб обе партии соединились не только обоюдною терпимостью, но и более крепкими узами любви, придавая этому последнему слову, очевидно, не то значение, в каком оно употребляется, когда говорится о широком братском союзе, обнимающем всех людей, не исключая ни магометан, ни язычников, каковы бы ни были их заблуждения. Но предполагаемое сближение обеих партий для совокупного действия было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия истинной веры. Христиане первых веков не испрашивали содействия маркионитов и савеллиан. Лет сто тому назад ни паписты, ни протестанты даже не подумали бы приглашать друг друга действовать сообща. Ныне нравственная их энергия надломлена, и отчаяние наталкивает их на путь, очевидно, ложный, ибо не могут же они не понимать, что если (в чем я не сомневаюсь) *одно* Христианство всеильно против неверия и заблуждения, то, наоборот, в *десятке* различных Христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознанное бессилие и замаскированный скептицизм.

Доселе никто еще не делал подобных предложений Церкви; смею надеяться, что и не сделает, и прибавляю решительно: Церковь не обратила бы на них никакого внимания. На широком пространстве нашего отечества мы насчитываем сограждан различных вероисповеданий, в том числе поляков-папистов и немцев-протестантов. Они могут быть совершенно равноправны с нами, нередко даже могут стоять и выше нас в порядке политического союза. В Австрии, наоборот, наши братья по вере стоят на самой низкой степени. Дело понятное: Церковь никогда не предъявляла притязания на видное место в мире и в продолжение нескольких веков она даже слыла в Польше верою хлопскою, в противоположность Романизму — вере панской. Мы и братья наши (то есть члены Церкви) обязаны везде поддерживать общественный порядок и гражданский закон, не отвергая нигде, в делах мирских, содействия наших сограждан, к какому бы вероисповеданию они не принадлежали. Но не так в делах веры, как члены Церкви, мы — носители ее величия и достоинства, мы — единственные, в целом мире заблуждений, хранители Христовой истины, отмалчиваясь,

¹ Gespräche aus der Gegenwart (разговоры о современных явлениях).

когда мы обязаны возглашать глагол Божий, мы принимаем на себя осуждение, как трусливые и неключимые рабы Того, Кто потерпел поношение и смерть, служа всему человечеству, но мы были бы хуже чем трусы, мы стали бы изменниками, если бы вздумали призывать заблуждение на помощь себе в проповеди истины и если бы, потеряв веру в божественную силу Церкви, мы стали искать содействия немощи и лжи. Как бы высоко ни стоял человек на общественной лестнице, будь он нашим начальником или государем, если он не от Церкви, то в области веры он может быть только учеником нашим, но отнюдь не равным нам и не сотрудником нашим в деле проповеди. Он может в этом случае сослужить нам только одну службу — обратиться.

Не подлежит никакому сомнению, что ни один христианин, пока он верит в истину своего исповедания, не отнесется иначе к иноверцу, а потому, когда две соперничающие секты склоняют друг друга к союзу против неверия, они этим только заявляют, что неверие и смерть уже проникли в их недра. Таково теперь состояние всех западных исповеданий, несмотря на то, что, по-видимому, между ними, особенно в Англии, длится еще борьба.

Я исполнил долг, заступившись за Церковь против ложных обвинений, которых, однако, я не считаю за преднамеренные клеветы. Чтобы сделать опровержение вразумительным, я должен был развить отличительные свойства как православия, так и западного раскола, который есть не что иное, как замазанный рационализм, и представить современное положение религиозного вопроса в том свете, в каком он нам является. Как я сказал в начале, я не старался прикрыть враждебность мысли притворною умеренностью выражения. Я высказал смело учение Церкви и отношение ее к различным видам раскола, я откровенно выразил свое мнение о борьбе сект, ее свойстве и ее современном состоянии, но я смею надеяться, что никто не обвинит меня ни в страстной злонамеренности, ни в сознательной несправедливости.

Повторяю: я исполнил долг, ответив на обвинения, взведенные на Церковь, и прибавляю: исполнил долг в отношении к Церкви, а еще более в отношении к вам, моим читателям, и братьям, которых, к несчастью, разобщило с нами заблуждение, начавшееся в давно минувших, из виду исчезнувших веках. Никакое опасение и никакое соображение не сдерживали моего пера, могу также сказать, что я взялся за него не из каких-либо выгод. Человека, не выставляющего своего имени, нельзя заподозрить в желании приобрести суетную известность или, точнее, заставить поговорить о себе.

Времена тяжки не потому только, что основы многих держав, по-видимому, колеблются (ибо на глазах истории пало и, вероятно, падет еще немало могучих и славных наций), не потому, что от столкновений усложнившихся интересов волнуется мир (ибо внешняя сторона человеческой жизни во все времена представлялась такою же волнующеюся поверхностью), нет, потому тяжки времена, что размышление и анализ подточили основы, на которых покоятся исстари людская гордость, людское равнодушие и людское невежество. Я сказал гордость, ибо рационалистическая философия рядом строгих умозаключений (которыми по праву может гордиться Германия) пришла в школе Гегеля, сама того не желая, к доказательству, что одинокий разум, познающий отношения предметов, но не самые предметы, приводит к голому отрицанию, точнее к *небытию*,¹ когда отрешается от веры, т. е. от внутреннего познания предметов. Таким-то образом анализ, сокрушив людскую гордость, принуждает ее просить у веры того, что не в состоянии дать ей один разум, действующий по законам логики, но оторванный от других духовных сил. Я сказал равнодушие и невежество, ибо душа человеческая, не довольствуясь принятием веры как наследства, пресмственно переходящего из рода в род, по слепой привычке, потребовала от нее свидетельств на ее права, то есть внутренней и живой гармонии ее положений, и убедилась в их подложности. Она опознала рационализм в том, что выдавалось ей за веру, опознала его в реформе, почуяла его в папизме и в этом случае (как я, кажется, доказал) она не ошибалась.

Западный раскол есть произвольное, ничем не заслуженное отлучение всего Востока, захват монополии Божественного вдохновения — словом *нравственное братоубийство*. Таков смысл великой ереси против вселенской Церкви, — ереси, отнимающей у веры ее нравственную основу и по тому самой делающей веру невозможною.

Читатели и братья! От неведения или согрешения минувших веков перешло к вам пагубное наследство — зародыш смерти, и вы несете за него кару, не будучи прямо виновны, ибо вы не имели определенного познания того заблуждения, в котором оно заключалось. Вы много сделали для человечества в науке и в искусстве, в государственном законодательстве и народной цивилизации, в практическом осуществлении чувства правды и в практическом применении любви. Более того: вы сделали все, что могли, для человека в земном его бытии, увеличив среднюю долготу его жизни, и для человека в его отношении к Божеству, поведав Христа народам, никогда не слыхавшим его Божествен-

¹ Автор указывает на известное положение о тождестве бытия и небытия, от которого Гегель произвольным скачком переходит к понятию развития. *Прим. перев.*

ного имени. Честь и благодарение вам за ваши безмерные труды, плоды которых ныне собирает или соберет впоследствии все человечество. Но пагубное наследство, вами полученное, по мере развития неизбежных его последствий, мертвит духовную жизнь, пока еще вас одушевляющую.

Исцеление в вашей власти. Конечно, пока самое сознание недуга будет встречать в господствующих предубеждениях и в неведении преграды своему распространению (а это продлится долго), нельзя ожидать исцеления массами; но отдельным личностям оно и теперь доступно. Итак, если кто из моих читателей убедился в истине моих слов, в верности данного мною определения исходной точки раскола и рационалистического его характера, то умоляю его подумать и о том, что мало одного признания истины, а нужно еще принять и все практические последствия, из нее вытекающие, мало одного сознания в ошибке, а должно загладить ее в меру данной каждому возможности.

Я умоляю его совершить нравственный подвиг: вырваться из рационализма, осудить отлучение, произнесенное на восточных братьев, отвергнуть все последующие решения, истекшие из этой неправды, принять нас вновь в свое общение на правах братского равенства и восстановить в своей душе единство Церкви, дабы, тем самым восстановив и себя в ее единстве, получить право повторить за нею: «возлюбим друг друга, да единомыслием испове- мы Отца и Сына и Святого Духа».

Недуг носит в себе смерть, а исцеление не трудно, оно требует только акта справедливости. Захотят ли этого люди или предпочтут увековечить царство неправды, обманывая по-прежнему свою совесть и разум своих братьев?

Читатели, рассудите сами и для себя. ¹

¹ Обращение богословских сочинений А. С. Хомяков не было допущено в России до 1879 года, в котором по ходатайству гр. Д. Андр. Толстого и при содействии в. к. Константина Николаевича разрешено было напечатать их в России с оговоркой, что неточность употребляемых автором выражений объясняется тем, что он не получил специального богословского образования. (Благоприятный о них отзыв был представлен Св. Синоду Пр. Нектарием, архиеп. Харьковским.) Интересно сопоставить с этим обстоятельством тот факт, что еще Император Николай Павлович благосклонно отнесся к первой брошюре «*Quelques mots*». Сохранилось следующее письмо В. Д. Олсуфьева к Хомякову, писанное по поручению Императрицы Марии Александровны: «Государыня Императрица, узнав, что написано продолжение сочинения вашего «*Quelques mots etc*», желает прочитать оное... Ей угодно было приказать сообщить Вам, что покойный Государь Император с удовольствием читал вышеписанное сочинение и остался им доволен».

Письмо это от 17 мая 1855 года.

В письме Хомякова к Кошелеву переданы подлинные будто бы слова Государя: «*Dans ce qu'il dit de l'Eglise il est tres liberal; mains dans ce qu'il dit de ses rapports avec l'autorite temporelle, il a parfaitement raison et je suis de son avis.*

НЕСКОЛЬКО СЛОВ
ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА
О
ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ

По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа

1855

Перевод с французского.*

* Подлинник издан в Лейпциге Брокгаузом.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несмотря на частые нападения, которым подвергалось Православие в изданиях, служащих органами различным христианским исповеданиям в Европе, оно долго безмолствовало. В прошлом году я счел своим долгом ответить на новое нападение, направленное против церкви, к которой я принадлежу, писателем римского исповедания, и обратился к парижской протестантской прессе для обнародования моего сочинения под заглавием: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях, по поводу брошюры г. Лоранси». Парижский книгопродавец, г. Мейрюес, принял на себя это щекотливое поручение и напечатал мое сочинение, предпослав ему оправдательное от себя предисловие, проникнутое благороднейшими чувствами. Ныне, намереваясь обнародовать другое сочинение, служащее продолжением первому, я, конечно, счел бы долгом признательности обратиться к тому же многоуважаемому мною издателю, но читатели усмотрят с первых же страниц этой брошюры, что, избрав этот путь, я поставил бы г. Мейрюеса в фальшивое положение и в необходимость отказать мне, что, вероятно, было бы для него тяжело, или, изъявив согласие, подвергнуться, при теперешних обстоятельствах, прискорбным для него последствиям.

На сей раз обращаюсь к Германии. Издревле гостеприимная, она и в настоящее время по справедливости славится гостеприимством, ею оказываемым человеческой мысли, из какой бы страны она ни шла. На это благородное гостеприимство и я рассчитываю.

Я возвышаю голос в пользу того, что считаю истиною против того, что считаю заблуждением, и обращаюсь к людям, моим братьям от одного Отца. Братья германцы, вы, конечно, не захотите, ради суровой искренности моей речи, отказать ей в выгодах гласности. Великий муж нашей крови, чех Гус, отдал жизнь свою в Германии за свободу мысли и религиозной проповеди.

Ваш Лютер был счастливее его и завоевал эту свободу. Вы не откажете мне, я это знаю, в праве, за которое ваши предки, так же как и наши, ратовали и страдали.

Неизвестный. *

* Ignotus: так подписался А. С. Хомяков под каждую из трех своих богословских статей. *Изд.*

Направляемая непобедимую десницею Божиею, каждая эпоха в истории человечества приносит с собою важные поучения. Всем людям полезно и благотельно уразумевать их смысл. Отдельному лицу по всей справедливости позволительно делиться со своими братьями тем, что, по его мнению, понятно им в этих поучениях, дабы знание всех восполнялось слабым разумением каждого. И нашему веку, как векам предшествовавшим, Провидение не отказывает в своих высших наставлениях, а уразумение их облегчается тем, что благодаря международным сношениям более частым и гласности менее стесненной слово человеческое идет об руку с историческим делом и частью обдуманности, частью невольными признаниями немедленно обнаруживает вызвавшие его побуждения.

Достопамятный этому пример у нас на глазах.

Каковы бы ни были политические основания и предлоги к борьбе, потрясающей теперь Европу, ¹ нельзя не заметить, даже при самом поверхностном наблюдении, что на одной из воюющих сторон стоят исключительно народы, принадлежащие Православию, а на другой Римляне и Протестанты, обступившие Исламизм. Конечно, такое распределение воюющих может быть объяснено причинами более или менее случайными: взаимною ненавистью племен, столкновением интересов, расчетами политики или какою-нибудь противоположностью в общественных началах. И нет сомнения, все эти причины действительно оказывают сильное влияние на современные события, но достоверно и то, что распрю растрявила религиозная ненависть. Если бы русские или греки стали приписывать латинствующим народам такое побуждение, последние, вероятно, отреклись бы от него с негодованием и назвали бы обвинение клеветою, но, к счастью, отрицание в этом случае невозможно. Писатели римского исповедания сами приписывают себе это побуждение, они-то его и про-

¹ Писано при начале крымской войны.

возглашают, они им хвастаются, они объявляют его достаточным поводом к тому, чтобы призвать на оружие Запада благословение Бога правды и любви. Мария-Доминик-Огюст Сибур, «милостью святого престола апостольского архиепископ парижский», возвещает Франции, что «война, в которую вступает она с Россиею, не есть война политическая, но война священная; не война государства с государством, народа с народом, но единственно война религиозная, что все другие основания, выставленные кабинетами, в сущности, не более как предлоги, а истинная причина к этой войне, причина святая, причина угодная Богу, есть необходимость отогнать ересь Фотия, укротить, сокрушить ее, что такова признанная цель этого нового крестового похода и что такова же была скрытая цель и всех прежних крестовых походов, хотя участвовавшие в них и не признавались в этом».

Епископ парижский далеко не один делает такое признание, оно было высказано и прежде и после него многими из писателей римского исповедания, но Мария-Доминик-Огюст Сибур более смел, более откровенен, более прям, чем другие. Ему, очевидно, жаль греков, но что ж бы мог он для них сделать? Они — последователи Фотия, так нельзя же им не пострадать, когда они препятствуют торжеству единства. Ему отчасти совестно становиться защитником турок, но ведь турки в сущности только предлог: нужно отогнать ересь Фотия. Приходится допустить протестантов в ряды римской армии, тяжелая необходимость, но нужно укротить фотиян! Приходится дозволить, чтобы рядом с знаменами, которые благословил он, епископ парижский, шли в крестовый поход знамена, благословленные для французских войск алжирским имамом, прискорбно, но надобно истребить фотиян! Они-то — настоящие и единственные враги, и любвеобильная, нежная душа прелата покоряется этому суровому долгу.

Таковы слова парижского архиепископа или таков их несомненный смысл. Этот святительский голос только с большею ясностью высказал то, на что были уже намеки от других, и сам он встретил себе не один сочувственный отклик. А много ли голосов поднялось против него в странах, покорных Риму? Если и поднимались какие-нибудь голоса, они были так малочисленны и так робки, что терялись среди всеобщего молчания или одобрения. Ясно, что слово прелата есть только выражение чувства более или менее общего римскому миру и всему миру западному.

Не считаю себя призванным произносить суждение о нравственном достоинстве парижского архиепископа, мой долг показать поучительный урок, вытекающий из его послания.

В числе законов, правящих умственным миром, есть один, которого Божественная, строгая правда не допускает исключений, тот закон, что зло порождает зло. Всякое незаслуженное оскорбление, всякая несправедливость поражает виновного гораздо бо-

лее, чем жертву, обиженный терпит, обидчик развращается. Обиженный может простить и часто прощает, обидчик не прощает никогда. Его преступление впускает в его сердце росток ненависти, который постоянно будет стремиться к развитию, если вовремя не очистится все нравственное существо виновного внутренним обновлением.¹

Этот закон имеет огромную важность в истории.

В предшествующей статье я указал, в чем существенно состоит западный раскол, или, точнее сказать, западная ересь против догмата церковного единства. Я сказал, что, решив догматический вопрос без содействия своих восточных братьев, Запад тем самым подразумевательно объявил их сравнительными недорослями, разжаловал их в иловы по вере и благодати и через это отверг их от Церкви, словом — совершил над ними *нравственное братоубийство*. По неизбежной последовательности наследники этого преступления должны прийти к *братоубийству вещественному*. Таков урок, вытекающий из беседы преосвященного парижского архиепископа.

Весьма далек я от того, чтобы приписывать всем членам римского исповедания столь же сильное озлобление, а еще более далек от того, чтобы приписывать подобное озлобление протестантам: у последних ненависть сменилась презрением, чувством менее кровожадным, хотя все-таки враждебным и способным, при малейшей борьбе или соперничестве с презираемым, распалиться до свирепости. Но я утверждаю, что в западных исповеданиях у всякого на дне души лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви. Таково свидетельство истории, таков смысл современных сочинений, издаваемых духовными лицами латинского исповедания, такова причина молчания Европы, читающей эти сочинения и не возмущающейся их варварством, таково, наконец, несомненное последствие общего закона, о котором говорено выше. По этому-то самому всякий человек, любящий истину, обязан испытать свое сердце и исторгнуть из него этот росток ненависти: иначе истина не дастся ему. Пусть поучается и устрашается он при виде чудовищного развития, до какого дошло это пагубное чувство в душе Марии-Доминика-Огюста Сибура, «милостью святого апостольского престола архиепископа парижского».

¹ Такое развращение души есть одно из великих наказаний, постигающих рабство. Говоря относительно, рабовладелец бывает всегда более развращен, чем раб, христианин может быть рабом, но не должен быть рабовладельцем. В краях, где еще рабство существует, память об этой великой истине должна быть присуща сознанию всех людей и устремлять их мысли к решению общественного вопроса, который, какими бы затруднениями он ни был обставлен, не может быть неразрешим. *Прим. автора.*

Это писано за шесть лет до упразднения крепостного права в России. *Прим. Ю. Ф. Самарина.*

Если бы внимательно заняться подобными размышлениями, нет сомнения, они могли бы оказать благотворное действие на политические события, ¹ но политическими событиями я не намерен заниматься: как ни велика их важность, она, во всяком случае, важность только относительная и временная. Вопрос, о котором я рассуждаю, гораздо высшей важности, ибо касается откровения безусловной истины на земле и обнимает всю совокупность духовных интересов человечества. Моя цель — раскрытием наших воззрений на заблуждения двух исповеданий, образующих западный раскол, объяснить людям Запада истинное свойство Церкви, а для этого мне предварительно нужно было указать нравственную препону, вследствие которой голос истины трудно найти себе способные внимать ему и беспристрастные души. Пока человек не выбросит из сердца своего горечи скрытой неприязни, око духовное не узрит, ухо не услышит, и разум не рассудит право. Во всяком случае, стоит попытаться сделать над собою нравственное усилие, когда цель его — искоренить в себе чувство несправедливого озлобления, а если в награду может быть даровано познание Божественной истины, тогда не тем ли более обязательна попытка?

Впрочем, не приступая еще к сущности религиозного вопроса, я считаю нужным сказать, что кроме указанного сейчас препятствия, а именно враждебного настроения сердца, есть другое, гораздо более важное, вследствие которого уразумение Церкви становится почти невозможным как для латинян, так и для протестантов.

Мною было сказано, что в первые века, до самой эпохи великого западного раскола, познание Божественных истин считалось принадлежностью всецелой Церкви, объединенной духом любви. Это учение, сохраненное до наших дней, было в последнее время во всеуслышание провозглашено единодушным согласием патриархов и всех христиан Востока. Вопреки церковному преданию, Запад в девятом веке присваивает себе право изменять вселенский символ без содействия своих восточных братьев и делает это в то самое время, когда восточные христиане давали ему свидетельство своего братского уважения, представляя на его одобрение определение Никейского собора. Какое необходимо вытекает из этого посягательства логическое последствие? Как скоро логическое начало знания, выражающееся в изложении символа, отрешилось от нравственного начала любви, выражающегося в единодушии Церкви, так этим самым на деле устанавливалось протестантское безначалие — анархия в области веры. То самое право, какое в отношении к целой

¹ В подлиннике. «De pareilles réflexions, faites sérieusement, pourraient je n'en doute pas, avoir une influence salutaire sur les événements politiques».

Церкви присвоил себе западный патриархат, могла присвоить себе в отношении к этому патриархату всякая епархия, всякий приход мог предъявить то же право в отношении к своей епархии, каждое отдельное лицо в отношении ко всем прочим. Никаким софизмом нельзя увернуться от этого последствия. Или: истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе, или она дается каждому лицу, взятому порознь, без всякого отношения к прочим. Чтоб избежать этого последнего вывода и вытекающей из него анархии, нужно было вместо нравственного закона, который для юной гордости германоримских народов казался стеснительным, поставить какой-нибудь новый закон, внутренний или внешний, такой закон, который бы облакал определения западно-церковного общества несомненною обязательностью или, по крайней мере, придавал бы им вид такой обязательности. Необходимость в этом законе, мало-помалу, создала понятие о папской непогрешимости. В самом деле, первенство пап в порядке суда и администрации (само по себе не выдерживающее серьезной критики), хотя бы даже оно было допущено в самом широком смысле, не могло служить оправданием для раскола в учении или в действии. Точно так же не могла служить оправданием и условная непогрешимость (то есть такая, которая обуславливается согласием всей Церкви с папским определением), ибо новое догматическое определение было включено во вселенский символ без содействия восточных патриархатов, и даже ни один из них не был об этом извещен. Чтобы не остаться в глазах Церкви расколом или не оправдать заранее своим примером протестантское своеволие, романизм вынужден был приписать римскому епископу непогрешимость безусловную. Этому неизбежному последствию подчинилось наконец весьма значительное число латинствующих и должны бы, по настоящему, подчиниться все. Тем не менее безусловная непогрешимость не была возведена на степень несомненного догмата и даже теперь не считается догматом: это все еще вопрос, к которому римская курия подступить не смеет.¹ С другой стороны, по признанию самих латинян, в первые времена Церкви о папской непогрешимости никто ничего не знал, ее во всеуслышание отвергали отцы первых веков (доказательства: творение Св. Ипполита² и осуждение, произнесенное вселенским собором против памяти папы Онория за его погрешение в догмате), на нее не ссылались сами латиняне, ни в первоначальных своих спорах с Греками, ни даже в последующих переговорах, очевидно, она есть не что иное, как условное начало, допущенное задним

¹ После того как эти строки были написаны, Римский собор 1870 года провозгласил догмат папской непогрешимости. *Изд.*

² Ср. Bunsen, Hippolitus I. 125 и сл. Обвинение в ереси папы Калликста.

числом и по необходимости, чтоб оправдать предшествовавшее его изобретению незаконное действие.

Итак, у римлянина нет другой опоры для своего раскола кроме начала, которого условность он чувствует сам. С другой стороны, Протестантство, исходя из этой же мысли, что Запад, изменяя символ, пользовался законным правом, пришло к заключению, что наравне с западным патриархатом и всякая страна, всякая церковная область, наконец всякое отдельное лицо имеет такое же право отделиться от целой Церкви и создать себе символ веры или верование по своему вкусу. Заключение это было тем неизбежнее, что Протестантство потеряло всякую память о той нравственной взаимной зависимости, в которой находились одна от другой частные области первобытной Церкви, и в то же время не могло считать себя связанным тем условным началом, которое Рим, по временам, пускает в ход, не посмев, однако, ни разу возвести его в догмат. Таким образом, Протестантство, лишенное опоры предания и нравственного над собою попечительства Церкви, обратившейся для него в чистый абстракт, поневоле должно остаться при одной Библии, как единственном руководстве. Но сама Библия, как верно заметил один из замечательнейших протестантских писателей, не имеет очерченных границ; она не то, что предметы непосредственного творения Божия в природе. Сколь бы ни было велико участие Духа Божия в книге Священного Писания, эта книга все-таки произведение человеческое, по крайней мере по наружности. Без канона Библия не существует, а вне Церкви нет канона. Почем знать: та или другая книга, слышущая каноническою, не есть ли апокрифическая, или, наоборот, слышущая апокрифическою, не есть ли каноническая? Хорошо ли поступили, приняв такое-то сочинение? Не лучше ли принять другое, одновременное, хотя оно и не принято? Если Церковь не обладает, по существу своему, непогрешительным познанием истины, то каждая часть Библии в той же мере подвержена сомнению, как и послания, заподозренные Лютером, и вся Библия не более как сборник сомнительного состава, не имеющий определенных границ, которому люди приписывают авторитет только потому, что не знают, как без него обойтись.

Итак, все верования протестанта держатся на предмете чисто условном.

Но условное верование есть не более как прикрытое неверие. Оно кладет свой отпечаток на душу человека, прививает к ней особенного рода привычки и отнимает у нее даже способность понимать, что есть вера действительная. Отсюда выходит, что восточные христиане попусту тратят силы, оспаривая западные верования (*croiances*) как безусловную веру (*foi absolue*): все их удары идут мимо, ибо исходят из ошибочного предположения. С другой стороны, Запад не может понять странной для него стро-

гости Церкви, и когда ее представители заявляют, что нельзя удовольствоваться условным верованием, а нужна вера безусловная, та вера, о которой Запад, так сказать, потерял память, он невольно заподозривает искренность их заявлений. Восточные напрасно предполагают в своих западных братьях действительную добросовестность в вере, тогда как те не имеют на нее даже и притязания; западные, наоборот, предполагают в восточных недобросовестность, тогда как такой вины за ними вовсе нет. Иначе и быть не может. В этом состоит второе препятствие, о котором я должен был сказать и вследствие которого уразумение Церкви как для латинян так и для протестантов, становится почти невозможным. Им приходится уразумевать не тот или другой член веры, нет, но прежде всего — допустить самую возможность безусловной веры, а они, в продолжение целых столетий, довольствовались условным верованием, не признавая возможности иного.¹

Борьба истины с заблуждением, каких бы предметов она ни касалась, всегда исполнена трудностей, хотя окончательное торжество истины несомненно. Но во сколько раз труднее борьба, когда против истины не только предубежден рассудок, а еще предрасположены воля и страсти? Таково в особенности бывает положение Церкви, когда приходится ей иметь дело с отлучившимися от нее обществами. Как бы враждебно и недоверчиво ни относились друг к другу западные исповедания, а народы, принадлежащие к ним, все-таки чувствуют себя более или менее равноправными. Они образуют как бы одно семейство. История Европы — их общая жизнь, современная цивилизация — плод их общих усилий. Наконец между этими народами нет ни одного, который бы не находил в числе своих граждан последователей почти всех западных исповеданий (исключение составляют разве только Италия и Испания). Переход от одного верования к другому не представляет ничего необыкновенного, ничего оскорбительного для человеческой гордости, в двух ее едва ли не самых упорных видах — гордости породы и гордости просвещения. Со всем не то в сношениях тех же народов с Церковью. Им приходится принимать истины веры от общества, некогда ими отвергнутого с презрением и с тех пор остававшегося чуждым их внутренней жизни и их развитию. Им приходится ученически выслушивать наставления от такого племени, которое им чуждо по

¹ Так, например, с давних времен Франция восхищается так называемую «верою угольщика» (la foi du charbonnier). Но почему же, спрашивается, именно угольщика, а не ученого, или не мудреца, не апостола? Потому, что, по понятиям латинян, вера полная, несомневающаяся, есть исключительная принадлежность невежды, и такая вера дается ему только потому, что невежда не догадывается, что живет в веровании условном. В этом одном слове «вера угольщика» заключается полная исповедь неверия.

крови и, несомненно, отстало от них на попроще просвещения, вследствие особенных обстоятельств исторической своей судьбы, преисполненной разного рода страданий и неравных битв. Им приходится осудить все то, что считают они славою своего прошедшего, и многое из того, чем гордятся в настоящем. Для целого народа эта жертва тяжелая, для отдельных лиц — это умственное отчуждение от отечества, экспатриация. Чем слышнее будет становиться голос истины, чем повелительнее будет он раздаваться, тем упорнее будет сопротивляться ее силе непокорное сердце, тем избретательнее будет становиться ум, сообщник злых страстей сердца, на всякого рода увертки, софизмы и даже на явную ложь, лишь бы как-нибудь увернуться от неизбежного убеждения. Кто изучал человека и историю человеческого разума, тот должен быть к тому приготовлен, и, действительно, это самое совершается теперь на наших глазах. Не смеют прямо нападать ни на одно из догматических учений Церкви, не смеют открыто опровергать ни одного из положений, высказываемых ее органами, зато выдумывают расколы, о которых он не имеет понятия, чтоб отрицать ее единство, навязывают ей главенство светской власти, о котором она не ведает, чтоб отрицать ее духовную свободу, и все это делается в ту самую минуту, когда могущество ее жизненного общения проявляется во всей ясности, когда она со всею энергиею протестует против всякого подозрения в Эрастианизме.¹

Как бы однако ни были велики препятствия, они не должны останавливать защитников истины. Чем откровеннее высказываются злые страсти, в которых заключается сила заблуждения, тем настоятельнее становится обязанность обнажать их, бороться с ними и призывать людей к единству любви и веры в Иисусе Христе. В сочинении, перед этим изданным, я обнаружил присутствие рационализма и протестантства в самой сущности латинства, я показал также, что протестантство, когда оно придает себе вид положительного вероучения, прибегает, без всякого на то права, к преданию, которого оно не признает, наконец, я пытался объяснить моим западным братьям характер Церкви, показав им, в каком свете представляются нам их учения. Меня еще не опровергли, ныне продолжаю труд, который признаю своим долгом, в надежде, что слово, сказанное искренне и с любовью, не останется совершенно бесполезным.

Я сказал, что непогрешимость в догмате, т. е. познание истины, имеет основанием в Церкви «святость взаимной любви во Христе» и что этим учением устраняется самая возможность рационализма, так как ясность разума поставляется в зави-

¹ От Фомы Эраста, основателя в половине XVII века в Англии особой секты, отрицавшей у Церкви всякую самостоятельность, даже право отлучать кого-либо из своей среды. *Прим. перев.*

симось от закона нравственного. Порвав эту связь, западный раскол воцарил рационализм и протестантское безначалие. Чтобы избежать логических последствий своего заблуждения, Романизм вынужден был впоследствии придумать папскую непогрешимость и прикрыть принцип допущенного безначалия фактом правительственного самовластия. С точки зрения Церкви этот новый фазис заблуждения представляется в следующем виде: познание Божественных истин, приписываемое римскому епископу, не обусловливается его нравственным совершенством (доказательство — Борджиа и многие ему подобные); точно так же не обусловливается оно и нравственным законом, присущим Церкви (ибо непогрешимость, присвоенная папе, ведет свое начало от такого действия, которого иначе назвать нельзя, как «нравственным братоубийством»); наконец, не обусловливается оно и умственным превосходством: такого превосходства папы никогда себе не приписывали. Итак, оно вполне имеет характер волшебного прорицательства. А говорят, что оно ведет свое начало от главы апостолов! Никакое явление в Церкви иначе не может быть постигаемо нами, как по аналогии его с другими подобными ему явлениями, засвидетельствованными в Св. Писании. Что же оказывается? В Новом Завете исповедания веры представляются в двояком виде: есть исповедания вольные и, так сказать, торжественные — это откровения, дарованные святости и любви; таковы исповедания Симеона, Нафанаила, Св. Петра и, наконец, полнейшее из всех — исповедание Св. Фомы. Есть также исповедания невольные, исторгнутые страхом и ненавистью: таковы исповедания бесноватых. Исповедания, которое бы исходило из равнодушия, мы не знаем.¹ Ясно, что преимущество, приписываемое римскому епископу, не возводит его в первую из этих категорий (ибо не предполагает в нем нравственного совершенства), а низводит его во вторую, стало быть, скорее сближает его с бесноватыми, чем с апостолами. Печально было бы такое падение человека, если б оно было действительно! Печально было бы и па-

¹ Частное откровение, которое, по-видимому, высказано было первосвященником (Иоан. гл. XI, 49—52), не представляет ни малейшей аналогии. Он приводит закон чисто политического свойства, которого применение к тогдашним обстоятельствам остается совершенно непонятным как для самого первосвященника, так и для его слушателей. Его слово в том смысле, какой он ему придавал, не только не есть исповедание истины (за какое выдается исповедание римского епископа), а, напротив, заключает в себе ложь с точки зрения закона нравственного: ибо не добро невинному гибнуть жертвою за других, без собственной его на то воли. Однако скажут нам, первосвященник был органом воли Божией. Да, именно был. Но в каком смысле? В том, что определения правителей суть орудия Божии. Но следует ли из этого, что определения эти, сами по себе, содержат внутреннюю истину? Правительства не изъявляют и притязаний на это. Итак, между приведенным исповеданием первосвященника и притязанием пап на внутреннюю истину их определений в деле веры нет ни малейшей аналогии.

дение человеческой мысли, если б могла она, не шутя, этому верить! Я не говорю о суеверном почитании, которого требуют Латиняне, к месту или точнее к имени Рима (ибо, не будь этого суеверия, имеющего характер какого-то кумирслужения перед местностью, нельзя же было бы отрицать, что епископы Антиохийские такие же преемники Св. Петра, как епископы императорского города), но я говорю, что преимущество быть невольным вещателем истины, приписываемое лицу, не наследовавшему в то же время апостольской святости, может быть, по понятиям Церкви, поставлено в соответствие только с беснованием.

Протестантство, при большей его логичности в развитии начала, вызвавшего раскол, приходит к другим последствиям. Разбитое на бесчисленное множество несогласных между собою обществ, которые и сами в себе суть единицы только по имени (ибо каждое отдельное лицо держится часто верования, противоположного верованию всех прочих), оно полагает свое единство только в одном факте признания Библии и в каком-то поклонении этой книге. Но это единство держится не на смысле Св. Писания (ибо толкования его противоречат одно другому), а на единстве *вещи*, то есть писанного слова, как книги независимо от его значения и от мысли, в нем заключенной. Здесь разноречие в существе и внутреннее безначалие очевидны и действительны, а кажущееся единство представляет все черты фетишизма.

Да не оскорбляются наши западные братья жестокостью моих выражений. Я не властен в выборе слов. Отличительно-свойственный Церкви характер духовной, органической жизни не может быть понят, если не будет выказана в самом ярком свете печать смерти, усматриваемая нами на обоих видах западного раскола. Поэтому-то я и должен был показать, как низко упал бы человек, если б он мог быть поставлен в такое положение, которое вынуждало бы его вещать непогрешительные истины веры, помимо собственной его воли; и как, грубо кумирслужение общества, которого вся внутренняя связь состоит в почитании мертвой буквы, прикрывающей доселе для него неразгаданный смысл. Вместо человека-машины, издающего невольные прорицания, поставьте целую Церковь, исповедание Божественной истины признайте плодом одушевляющего Церковь Божественного Духа взаимной любви; вместо книги-кумира поставьте целую Церковь, для которой Библия есть слово начертанное, ее же собственное слово, поэтому самому всегда для нее понятное: тогда вы получите жизнь вместо смерти, высший разум вместо очевиднейшего безумия. Вызовите сперва начало жизни — любовь, и вы опять узрите пред собою живой организм.

«Как, возразят нам, вы хотите нас уверить, что в продолжение стольких веков, в христианском мире, в странах наиболее

просвещенных, основание и существо Христианства — любовь, оставалась в забвении? Как! Столько было славных мужей, проповедавших закон Спасителя, столько было высоких и благородных умов, столько пламенных и нежных душ, возглашавших народам Запада слово веры, и будто бы никем из них не было упомянуто о взаимной любви, которую, умирая, оставлял в завет братьям умиравший за них Христос? Это невероятно, это невозможно!» — Действительно невероятно и невозможно, а все-таки это так. Витии, мудрецы, испытатели закона Господня и проповедники Его учения говорили часто о законе любви, но никто не говорил о силе любви. Народы слышали проповедь о любви, как о долге, но они забыли о любви, как о Божественном *даре, которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины.* Чего не познала мудрость Запада, тому поучает ее юродство Востока.

Когда победитель смерти, Спаситель человекoв удалил от людей Своe видимое присутствие, Он завещал им не скорби и слезы, а оставил утешительное обетование, что пребудет с ними до скончания века. Обещанное исполнилось. На главы учеников, собравшихся в единодушии молитвы, снизошел Дух Божий и возвратил им присутствие Господа, не присутствие, осязаемое чувствами, но присутствие невидимое, не внешнее, но внутреннее. Оттоле радость их была совершенная, несмотря на испытания, им уготованные. И мы так же, мы имеем эту совершенную радость, ибо знаем, что Церковь не ищет Христа, как ищут его протестанты, но обладает Им, и обладает и принимает Его постоянно, внутренним действием любви, не испрашивая себе внешнего призрака Христа, созданного верованием Римлян. Невидимый глава Церкви не нашел нужным оставлять ей Свой образ для изречения прорицаний, но всю ее одушевил Своею любовью, дабы она имела в себе самой непременную истину.

Такова наша вера.

Церковь, даже земная, не от мира сего, но римлянин, равно как и протестант, судит о вещах небесных, как о вещах земных. «Неминуемо произойдет разъединение, если не будет налицо власти для решения догматических вопросов», — говорит римлянин. «Непременно наступит умственное рабство, если каждый будет считать себя обязанным пребывать с другими в согласии», — говорит протестант. Но спрашивается: говорят ли они по стихиям неба или по стихиям земли? Время от времени этот явный отпечаток земного, наложенный на предметы небесные, приводил в смущение души некоторых избранных, и они старались (чего, конечно, нельзя им ставить в вину) скрыть от собственных своих глаз это неизгладимое пятно своих исповеданий. Никто, может быть, не испытывал этого чувства так глубоко, хотя и невольно, как человек, в лице которого нельзя не почтить

одной из самых чистых знаменитостей нашего века, я говорю о красноречивом пасторе Вине (Vinet). Изъясняя в одной из статей своих отличительные свойства Католичества (этим именем он называет Романизм) и Протестантства, он выводит эти два исповедания из двух стремлений человеческого духа. Первое, то есть Католичество, по его словам, берет свое начало в невольном, врожденном человеку желании получить истину совершенно готовую, такую, которую достаточно бы было признать, и в наслаждении, какое доставляет сердцу человека сознание его единения с другими людьми в чувстве и в мысли. Второе, то есть Протестантство, берет свое начало в желании, также прирожденном человеку, добыть истину собственными силами своего ума и в том вполне истинном убеждении, что верование признанное, или допущенное, не есть еще верование приобретенное.¹ Здесь является человек в чисто земном отправлении сил своего разума, и если стать на эту точку зрения, то нельзя не признать справедливости изложенного анализа римских и протестантских стремлений. Однако тут же самому Вине приходит на ум, что истина, по существу своему, непременно едина, и мысли его представляется неизбежный вывод, что Христианство не может не быть всемирным, то есть кафолическим. Он присовокупляет: «Оба указанные стремления одинаково истинны и одинаково неполны. Католик напрасно считает себя католиком: он только предвозвещает в себе Кафоличество, но еще не приобрел на него права. Протестант напрасно полагает, что Протестанству предназначено оставаться Протестантством, тогда как оно есть только путь к будущему Кафоличеству». Очевидно, единство Церкви, свободное и осмысленное, вот к чему Вине устремляет свои желания и чаяния и что представляется ему в отдалении грядущих веков. Бедная душа, введенная в заблуждение ложною системою, в которой она жила! Высокий и чистый ум, преждевременно истощенный противоречием между его чаяниями и его верованиями. Разлад положений, высказанных Вине, обличает его внутреннее страдание. Одно будущее его утешает: прошедшее не дало ничего, настоящее бесплодно. Кафоличество, то есть согласие людей в истине, придет когда-нибудь, но, стало быть, до сих пор его никогда не было? Стало быть, ученики Христовы, просвещенные дарами Духа, не составляли еще Церкви Кафолической? Если они не были Церковью, то откуда же власть их слова и их писаний? А если они были Церковью, Церковью Кафолическою, и если Кафоличество этой Церкви утратилось, то каким образом могло бы человечество обрести вновь тот свет, которого оно не уберегло, получив его из рук самого Бога? Если даже обретет, то каким способом соблюдет его? Наука ли даст гарантии более

¹ Хотя здесь приведены неподлинные выражения Вине, но смысл их таков.

крепкие и надежные, чем гарантии, какие мог найти Дух Божий? Нет! Одно из двух: или Кафоличество невозможно в будущем, или оно не могло погибнуть в прошедшем, но этого-то именно и не могут допустить ни Вине, ни кто-либо другой из протестантов. Все они охотнее поддадутся антилогичнейшему самообольщению, чем согласятся со строго логическим заключением, которое отняло бы у них последнюю надежду когда-либо обрести истину. Все их понятия — понятия земные.

Тот же самый внутренний недуг является и у лучших между латинянами, только в другом виде.

У них он обнаруживается постоянным борением между потребностью анализа и боязнью, как бы эта сила не разбила здания, которое с таким трудом они против нее защищают. Дело в том, что и у них все основано на земном расчете. Нельзя, впрочем, не сказать, что Вине в некоторой степени прав. Возвратите словам, им употребленным, тот смысл, который он желает им придать, и окажется полная истина. Кафоличество, или, яснее, вселенскость познанной истины, и Протестанство, или, точнее, искание истины, — таковы действительно элементы, постоянно сопребывающие в Церкви. Первый из них принадлежит всей Церкви, ее целостности; второй — ее членам. Мы называем Церковь вселенскою, но самих себя не называем Кафоликами: ¹ в этом слове заключается указание на такое совершенство, на которое мы далеко не имеем притязания. Допустив св. апостола Иудеев подвергнуться заслуженному порицанию от апостола языков, Дух Божий дал нам уразуметь ту высокую истину, что ум самый возвышенный, душа самая озаренная небесным светом должны преклоняться перед Кафоличеством Церкви, которая есть глагол Самого Бога. ²

Каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает. Неведущий, он ищет ее выразуметь; грешный, он ищет приобщиться к святости ее внутренней жизни; всегда во всем несовершенный, он стремится к тому совершенству, которое обнаруживается во всех явлениях Церкви: в ее писаниях, которые суть писания священные, в ее догматическом предании, в ее таинствах, в ее молитвах, в тех определениях, которые возглашает она каждый раз, когда нужно в ее среде опровергнуть ложь, разрушить сомнение, провозгласить истину, чтобы поддержать колеблющиеся шаги сынов ее. Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба.

¹ Когда это слово, или слово *православный*, прилагается к отдельному лицу, это не более как эллиптическая форма выражения.

² Вот в чем обнаруживается безумие ирвингистов: они ожидают апостолов, не понимая того, что апостольская Церковь гораздо выше каждого из апостолов. Частные дары суть только отражения дара всеобщего. Впрочем, нельзя не понять, что Ирвингизм есть не что иное, как сомнение, жаждущее чудес.

Впрочем, человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования. Это очищение совершается непобедимою силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий. — «Но каким же образом, скажут нам, могло бы единение христиан дать каждому то, чего не имеет никто в отдельности?» Песчинка, действительно, не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай: таков человек в Протестантстве. Кирпич, уложенный в стене, несколько не изменяется и не улучшается от места, назначенного ему наугольником каменщика: таков человек в Романизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть любовь. Очевидно, люди Запада не могут ни понять ее, ни участвовать в ней, не отрекшись от раскола, который есть ее отрицание; ибо латинянин думает о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина, а протестант держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство Церкви.¹ Мы же исповедуем Церковь единую и свободную. Она пребывает единою, хотя у нее нет официального представителя ее единства, и свободною, хотя свобода не обнаруживается разъединением ее членов. Эта Церковь, позволю себе выразиться словами апостола, есть соблазн для иудействующих латинян и юродство для эллинствующих протестантов, для нас же она есть откровение бесконечной Божьей премудрости и милости на земле.

Итак очевидно, есть существенная разница между идеею Церкви, признающей себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви, и между идеею западных обществ, единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян — только в стройности движений подданных полудуховного государства. Такое различие в идее должно непременно отозваться на характере всех проявлений этих троякого рода единств, столь решительно

¹ Единство, как понимают его латиняне, есть Церковь без христианина, свобода, как понимают ее протестанты, есть христианин без Церкви.

противоположных по своим началам. Живая вера останется (как я уже сказал в первой моей брошюре) отличительной чертой проявлений Церкви, а рационализм, будь он догматический или утилитарный, наложит свое клеймо на все общественные действия двух других противоположных исповеданий.

Изучение фактов подтверждает заключения, выводимые логикой из начал, здесь изложенных.

Пусть всмотрятся в молитву, то есть в самое чистое стремление земли к небу.

Войдите в протестантский храм. Не в совершенном ли одиночестве стоит в нем молящийся? Кроме музыки и условного обряда, чувствует ли себя отдельное лицо связанным чем-нибудь еще с собранием молящихся? Относится ли оно к собранию как к чему-то такому, по отношению к чему его личная жизнь составляла бы только часть? Небольшая община, собравшаяся в храме, чувствует ли за его стенами присутствие чего-либо более широкого, из чего бы она почерпала свою духовную жизнь? Чувствует ли она действительное свое общение с миром духов высших и чистейших? Обращается ли она к этому невидимому миру с просьбами о помощи или, по крайней мере, о единомыслии в его молитве? Нет, протестант и протестантская община тщательно этого избегают. Не достаточно ли для них заступничества Спасителя? И к чему бы стали они, без всякой для себя пользы, расходовать свои молитвы? В смысле утилитарном они очевидно правы. Смерть прекратила дни протестанта, и скорбная община бросает последнюю горсть земли на останки дорогого ей человека, но никакой молитвы не слышно над свежей могилой, никакая молитва не сопровождает прощания живых с похищенным у них братом. Ведь не человеку же изменить определение Божие о вечной судьбе того, чье земное поприще кончено? Ему ли покрыть своими молитвами грехи, которых не покрыла бы кровь Спасителя? И опять, в смысле утилитарном, это справедливо. Однако и протестант испрашивает молитв у своих живых братьев, к чему же могут они служить ему, когда заступник его перед Богом — Христос? Протестант просит Бога о прощении греха своих братьев и о духовном их очищении, но как же может он думать, что молитва, за которую он не признает ни права, ни силы влиять на вечное блаженство человека, совершившего свое земное поприще, может, по праву и по присущей в ней силе, иметь действительное влияние на характер этого поприща, а через это самое и на будущую участь живого человека? Очевидно, то и другое в равной степени несправедливо и невозможно; но Протестантство не посмело открыто порвать все предания Церкви и остановилось на полудороге, на какой-то противной логике сделке, которая, впрочем, никого не обманывает, ибо всякий чувствует, что протестант просит молитвы у своих братьев, не ощущая

в ней искренней нужды, и молится за них без искренней надежды. Он одинок в мире и чувствует себя одиноким.

Войдите в римский храм. Молитва каждого сливается ли в одну общую молитву? Голос хора есть ли выражение мысли всех? Нет, и здесь человек остается одиноким перед молитвою, ибо от него не требуется, чтоб он ее понимал и мысленно на нее отзывался.¹ Все богослужение остается для него чем-то внешним, он в нем не участник. Он только присутствует при нем, но бездейственно. Церковное правительство молится на своем, правительственном языке, ради какой нужды позволять подданным примешивать свои голоса и мысли к разговору правительства с высшей властью? То, что происходит в римских храмах, имело бы вид пародии на молитву, если б не составляло принадлежности целой системы. Когда была порвана связь взаимной любви, когда отринута была вера в ее силу, человек, как я уже сказал прежде, фактически вышел из Церкви, хотя, по законам чисто земной организации, он оставался как бы заключенным в ее ограде. Впрочем, Романизм не мог или не решился, отделясь от Церкви, отринуть исконное ее предание. Факт общения мира видимого с миром невидимым, то есть со святыми, занимал такое видное место в предании, что отрицать его было невозможно. Но он основан был на вере в начало любви, связующей жизнь земную с жизнью небесною, подобно тому как ею же взаимно связуются люди в земной жизни, теперь, когда это начало было отвергнуто, потребовалось новое объяснение для удержанного факта. Молитвенное общение проявлялось в двух видах: молитвы о заступлении, обращенной к миру невидимому, и молитвы за мир невидимый, обращенной к Богу. Романизм принял на себя положение власти посредствующей между раем и чистилищем, так сказать, между двумя обществами, из которых одно стоит выше, а другое ниже его, у одного он испрашивает услуг, а другому сам оказывает услуги. В сущности, это значило: к двум признанным видам Церкви (Церкви воинствующей и Церкви торжествующей) присовокупить еще третий вид — Церковь выжидающую,² но я оставляю в стороне этот факт, по себе ясный и знаменательный, так как важность его еще не так велика и должна уступить высшим соображениям, требующим исследования.— Латинянин, как в тех молитвах, с которыми он обращается к святым, так и в тех, которые

¹ Может быть, нам скажут в виде возражения, что и в русской церкви, при богослужении, употребляется язык устарелый. На это мы ответим, что служба должна совершаться на языке народном: таково несомненно начало, признаваемое Церковью. У нас факт расходится с началом лишь в том, что движение обряда не могло поспевать за движением организовавшегося языка. Тут нет ничего сходного с римским началом.

² В некоторых Римских катехизисах Церковь делится на воинствующую, страдающую и торжествующую (*militante, souffrante, triomphante*). *Catéchisme du diocèse de Paris. 72. Изд.*

приносит за умерших, все-таки остается, в глазах Церкви, одиноким. Простой гражданин, трехърусного общества, он все-таки не член живого организма. Он просит высокой протекции у тех, кто могущественнее его, он оказывает свою маленькую протекцию тем, кто ничтожнее его, но его бедная индивидуальность не расширяется в сфере высшей жизни, к которой бы он относился как живая частица к целому. Таким-то образом место веры в органическое единство Церкви заступила жалкая теория земной дипломатии, распространенная на мир невидимый, эта теория, самовольная выдумка скрывающегося от самого себя рационализма, столько же противна человеческой логике, сколько ненавистна чувству христианина. Какая, в самом деле, надобность в заступничестве святых, когда мы имеем Ходатая, достаточного для спасения всех миров? Ужели у существ низших найдем мы слух более благосклонный и сердце более любящее, чем у нашего Спасителя? Ужели душа помилованная, несмотря на все ее грехи, принесет за нас что-либо собственно ей принадлежащее и вместе угодное Богу? ¹ Этого конечно не решится сказать ни один христианин, ибо святейший из людей не имеет ничего своего, кроме своих грехов и своих мятежей, все же, что мы называем его добродетелями, есть та же благодать Божья, тот же дух Спасителя, к ним и должны мы обращаться непосредственно. В латинской теории молитва, обращаемая к святым, — бессмыслица, а еще очевиднее бессмыслица учения о чистилище. Остаются ли при душе, разлученной с телом, молитва, надежда и любовь? Любит ли она братьев, поклоняется ли своему Богу и Спасителю? Если она всеми этими дарами обладает, то откуда бы взялась у нас смелость почитать ее более заслуживающе сожаления, чем мы сами, когда при ней остается все то, что есть поистине ценного на земле, и когда в то же время она освобождена от всего, что составляет несчастье человека, именно — от деятельности греха? Это был бы самый грубый материализм. Скажем ли, что она казнится чувством своих грехов? Но это было бы невежество, ибо, просвещенные Церковью, мы знаем, что раскаяние называется победою, или радостью покаяния, превосходящего все земные радости. Или, не скажем ли мы, что душа, отрешившаяся от своей оболочки, не имеет уже ни любви (*charité*), ни молитвы, ни любви (*amour*) к братьям и к Богу? Но этим самым мы заявили бы, что душа, сила действия по отношению к ней внешнего, может быть введена в радость небесную именно тогда, когда она оказывается еще менее этого достойною, чем в минуту расставания с жизнью. Уклоняясь от Церкви и ее мудрости, раскол запутался в нелепости, и конечно остается только похвалить протестантский рационализм

¹ В латинской теории призывание святых основано на учении о так называемых сверх требуемых для их собственного оправдания заслугах (*opera supererogationis*). *Прим. перев.*

за то, что он вывел на свежую воду рационализм замаскированный, столь нелогический в своем утилитарном направлении.

Бедный римлянин! Он не посмел бы молиться за своего брата, если б уверился, что тот уже выбрался из чистилища! Видно, первенствующая Церковь не ведала, что творила, когда молилась за мучеников.

Итак, несмотря на придуманную для отдельного лица возможность пользоваться услугами одних и оказывать услуги другим, оно стоит у латинян так же одиноко, как у протестантов. Клиент или патрон, заимодавец или должник, латинянин, в обоих случаях, все-таки не вяжется с невидимую Церковью узами органическими. Усложнение молитвенного заступления духовно-банковою операциею перевода добрых дел или заслуг не только не изменяет ни в чем юридического характера молитвы, а, напротив, выказывает его во всей яркости. Несмотря на предполагаемые внешние сношения с невидимым миром, внутреннее одиночество латинянина, по отношению к этому миру, остается во всей своей очевидности; а одиночество его в отношении к его братьям, в земном мире, выступает даже решительнее, чем у протестантов, ибо употребление чуждого языка (дипломатического языка, требуемого конституциею Церквигосударства) не допускает слияния мысли отдельного лица в единогласии мысли всеобщей.¹ Протестантство заводит человека в пустыню, Романизм обносит его оградю, но здесь и там он остается одиноким. Справедливость требует однако заметить, что в этом случае, равно как и в других, вина падает на римский раскол: вся система порождена его первоначальным рационализмом, плодом преступления, им совершенного против взаимной любви христиан. Протестант мог только отрицать выводы из этой системы, но у него неостало сил отвергнуть ее данные.

Чтобы дать яснее почувствовать скудость молитвы в западных обществах, мы должны здесь изложить понятие о молитве, предлагаемое нам Церковью, а для уразумения его необходимо коснуться высших соображений.

От начала творения Бог открыл Себя созданным существам целым миром проявлений, уразумеваемых или ощущаемых; но это частное и, так сказать, внешнее откровение Его благодати, Его премудрости и Его всемогущества было неполно. Недоступное

¹ В Истор. Записках X-ва говорится: «молитва, совершаемая общенародно на языке непонятном для народа получила значение талисманическое или заклинательное, с силою принудительной для Высшего мира». Это определение может быть подтверждено словами двух известных писателей римского исповедания *La priere... une puissance irrésistible et redoutable au ciel même (omnipotentia supplex)*. *la prière égale et surpasse quelque fois la puissance de Dieu; elle triomphe de sa volonté, de sa colère, de sa justice même.* Dupanloup. цитир. Montalembert: *Moines d' Occid.* I. LII. Сам же он говорит о молитве: «*Le saint et perpetuel combat de la prière avec l'omnipotence Divine*», LIV стр. Изд.

изменению, неприступное злу и искушению, нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах Его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных. Из этих умов, созданных свободными, некоторые, вольным действием своей свободы, возмутились против Божества; другие, поставленные в положение низшее, удалились от своего Творца действием, хотя также свободным, но вызванным искушением отвне. Эти последние, не столько виновные как первые, получили обетование искупления и прощения. С течением веков, в час, назначенный Его премудростью, Бог снова явил Себя твари в Сыне Человеческом, и это явление было полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость творения, что оставалось сокрытым в блистаниях тверди, то было открыто в тесных границах человеческого естества. Божие Слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо. Зло подступало к Сыну Человеческому, и Он остался неприступен злу; был искушен и победил искушения, единый правый и единый чистый, Он принял на Себя из любви к грешнику тяжесть, поношение и кару греха, которого гнушался: испытанный скорбью, унижением и смертью, Он принял скорбь, унижение и смерть за преступников, не признававших Его, за кровожадных людей, умертвивших Его, за малодушных, отрекавшихся от Него; Владыка всего творения и достойный славы Божественной, Он всему покорился, покорился до того, что даже почувствовал Себя оставленным от Самого Бога;¹ но не покинул людей, Своих братьев, на заслуженное ими бедствие. Вечное Божие сострадание к твари, жертва очистительная за грехи мира, закланная единойжды, но постоянно приносимая в вечности, Он погасил Своею кровью пламень Божественной правды (сделав ее как бы неправой), дабы всесильно было милосердие Божественное. Таким образом, в Нем, и в Нем Одном, падшие разумные твари обрели блаженство тех, которые избегли падения потому лишь, что не подвергались искушению. И мы знаем, что в силу Своей неизреченной любви и добровольной жертвы.² Он есть возлюбленный Сын Отчий и что всякая святость, всякое совершенство и всякая слава Ему принадлежат во веки веков.

В Своей правде и в Своей милости Бог изволил, чтобы точно так же, как единственное нравственное существо, Христос, силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь, мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отречься от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный таким образом со Христом,

¹ *Иоанна гл. 19, ст. 28, Боже мой, Боже мой, вскую мя еси оставил, псалом 21. Матф, гл. 27, ст. 46.*

² *Ев. от Иоанна гл. X, ст. 17, 18.*

человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила. Спаситель живет в Своей Церкви, Он живет в нас. Он ходатайствует, а мы молимся; Он поручает нас благодати Божией, а мы взаимно друг друга поручаем своему творцу; Он предлагает Себя в вечную жертву, а мы приносим Отцу эту жертву прославления, благодарения и умилоствления за нас самих и за всех наших братьев, как тех, которые пребывают еще в опасностях земной борьбы, так и тех, которых смерть привела уже в тихое, возносительное движение небесного блаженства,¹ какова бы затем ни была степень дарованной им славы — все равно. В нашей молитве нет места ни для вопросов, ни для сомнений, ибо, как сказано в одном русском катихизисе, «мы молимся не в духе страха, подобно рабам, не в духе корысти, подобно наемникам, но молимся в духе сыновней любви, будучи по благодати усыновлены Богу нашим единением с Сыном человеческим, Иисусом праведным, Сыном и вечным Словом Отца щедрот».² Мы молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая в то же время, всегда во имя Христа, нашего Спасителя, обращаемая к Его Отцу и Богу, есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви: она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия.

Где же теперь сомнения? Где одиночество? Где неверчивая боязливость Протестантства? Где баснословие юридических отношений, придуманных римлянином? Нам ли, с созерцательной высоты, на которую возводит нас Церковь, опускаться в топь рационализма и его утилитарных учений, выработанных расколом? Осмелятся ли даже звать нас туда наши западные братья? — Нет, они этого не сделают. Может быть, они сами остановили бы нас, если бы мы способны были на подобное безумие; они почувствовали бы, что, отложившись от Царя Церкви, мы тем самым лишили бы все человечество наследия в славнейшем из его упований и похитили бы у него навсегда самую возможность веры.

¹ И в жизни небесной есть неведение и откровение и, следовательно, возносительное движение. Это поведено нас самим Спасителем нашим (в беседе о кончине мира, Матф. XXIV, 36; Марк. XIII, 32), поведено Духом истины (в послании Св. Павла к Ефесейам, III, 10) и, по свидетельству Марка Эфесского перед Флорентинским собранием, никогда Церковь в этом не сомневалась.

² Здесь автор, кажется, имел в виду свой «Опыт Катихизического изложения учения о Церкви» (в этом же томе его сочинений напечатанный), в котором эта мысль выражена в следующих словах: «Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического. — Всякий спрашивающий, какая польза в молитве, признает себя рабом. — Молитва истинная есть истинная любовь». *Прим. пера.*

Это святое учение, единое истинное, единое непререкаемое для самой строгой логики, а между тем далеко превосходящее логику человеческую, единое удовлетворяющее вполне самым живым потребностям сердца (ибо оно шире всех его самых сильных желаний), это учение было во все времена учением Церкви. Оно остается ее учением и в наше время, как было ее учением со дней апостольских. Учениками апостольскими оно было заповедано Западу наравне с Востоком, это ясно доказывают древнейшие литургии, в особенности литургия Мозарабская, которая хотя и подвергалась впоследствии изменениям, но, конечно, не в этом смысле. И однако в настоящее время учение это совершенно чуждо всем западным исповеданиям и представляет собою один из отличительных признаков Церкви, что уже было замечено некоторыми протестантскими писателями.¹

Почему Запад потерял это Божественное предание? Причина ясна. Германское Протестанство не могло его воссоздать, потому что ничего и никогда не могло и не может создать, потому что способно только отрицать и разрушать, потому что все-то оно есть не более как критика в мышлении и одиночество в духовной жизни. Протестанство первоначальное (т. е. Романизм) не могло его сохранить, потому что это предание есть полнейшее развитие единства, основанного на взаимной любви, а Романизм сызначала был отрицанием этого принципа, ересью против живого единства Церкви. Поэтому-то Запад и утратил духовное общение молитвы; поэтому и должен он был заменить высокое учение об органическом единстве в Иисусе Христе тощею и нелепою системою патронатства и клиентства: на место любви поставить утилитаризм, а на место братства — ассоциацию. Человек оказался отброшенным в тесные границы своего отдельно-личного существования и отлученным от всех своих братьев.

Скажу более: он оказался отлученным от самого Бога. Вечная тяжба, вечное разбирательство противоположных прав перед духовными юрисконсультами папского Рима, — вот какого рода отношения введены были вместо установленного пришествием Христовым внутреннего единения между Творцом и тварью. Вооружаясь счетною книгою, составленною по правилам двойной бухгалтерии, с дебетом в виде греха и кредитом в виде добрых дел (подкрепленных, правда, жертвою Спасителя), человек вступает в тяжбу с Богом и в римском казуисте находит себе бла-

¹ В том числе Нилем (Neale) в его «Введении в историю Православия». Авт. «Prayers for Saints offered by the Eastern Church at the Altar» 325 стр., ср. также 511 стр. Посредствующее звено между В. и З. в этом отношении составляет, по Нилею, г. н. Сицилийская лит. Св. Иакова. Какое место литургии Мозарабской имел автор в виду, упоминая о ней выше? Фраза, к которой приложена настоящая заметка, позволяет думать, что он руководствовался молитвой, приведенной у Нилея. — Introduction. 537 стр. Изд.

гоприятного судью. Перед ним он не проиграет своей тяжбы. Лишь бы оставался он гражданином церковного государства и послушным слугою своих командиров, он, за довольно умеренный взнос добрых дел и добрых помыслов, попадает в акционеры рая; затем излишек, если таковой у него окажется, он получит возможность обратить для себя в движимый капиталец, который останется в полном его распоряжении; а если окажется недочет, можно будет покрыть его займом у более богатых капиталистов. Был бы только верен баланс — Бог не придерется.

Да простят мне жестокость моей иронии: позволяя ее себе, я не выхожу из пределов самой строгой истины. Притом же, может ли сын Церкви удержаться от негодования, видя апостольское учение столь решительно искаженным и униженным? Во что, в самом деле, обратилось Христианство? Где Бог, всецело дарующий Себя человеку? Где человек, бессильный привнести что-либо от себя, кроме соизволения на Божественное благодеяние? И после этого станут строго судить неверующих!

Протестантство, конечно, не заслуживает упреков столь тяжелых. Однако, приняв поневоле наследство римских учений, оно хотя и отвергло вытекающие из них выводы, но не умело уберечься от юридического отпечатка наложенного ими на религию. По-видимому, Протестантство не допускает никаких заслуг, которые давали бы человеку какие-либо права перед Богом; в сущности же оно только суживает понятие о заслуге, приписывая одной вере все то, что, по учению латинян, приписывается вере и делам. Вера, в глазах протестанта, есть заслуга, правда единственная, но все-таки заслуга. Вопрос о пользе все еще остается присущим его мысли, тяжба между Богом и человеком продолжается, только адвокаты человека расходятся между собою в основаниях к его оправданию. Римляне, опираясь на непонятый ими текст, в котором апост. Иаков говорит о делах веры, требуют дел закона.¹ Протестанты, сильные свидетельством апостола Павла, которого также не понимают, доказывают бесполезность дел веры (хотя апостол очевидно говорит о делах закона); но у тех и у других дело идет все-таки о полезности или бесполезности, то есть о юридическом достоинстве веры и дел, иначе вопрос в том, какие оправдательные документы мог бы предъявить человек в своей тяжбе с Своим Создателем? Из этого видно, что кто отрекается от братства с людьми, тот, по неизбежному законо последствию, и в Боге забывает Отца, и что самые эти слова — братья, отец, заключающие в себе для Церкви неоскудевающий источник радости и торжества, в западных исповеданиях повторяются лишь по преданию как условные термины,

¹ Operibus, cum gratia Dei factis, divinae legi satisfacere possumus. Catech. ex decreto Cons. Tridentini, 273. Изд.

смысл которых потеряны. Когда преступная гордость, разорвавшая единство Церкви, присвоила себе монополию Св. Духа и задумала низвести восточные Церкви в положение илотов, конечно она не предугадывала, к чему придет сама; но таков Божественный закон: испорченность сердца порождает ослепление ума, и нарушение первой из евангельских заповедей не могло пройти безнаказанно.

Итак, молитва — это высокое проявление живого, органического единства между нашим Спасителем и Его избранными — приняла на Западе характер одиночества и юридического рационализма; так обнаружилось различие в основаниях между Церковью и отложившимися от нее исповеданиями. Этого для меня достаточно. Но прежде чем пойду далее, не могу не присовокупить замечания о споре, который долго кипел между латинянами и протестантами и теперь только заглох, но не погас; я разумею спор о том: спасается ли человек одною верою или верою и делами?

Никогда этот спор, бессмысленность которого слишком очевидна пред светом апостольского предания, не волновал Церковь, да и не мог волновать ее.¹ В самом деле, вера не есть действие одного постижения, но действие всего разума, т. е. постижения и изволения в их внутреннем единстве. Вера — жизнь и истина в одно и то же время (как я сказал в первой моей брошюре) — есть такое действие, которым человек, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищет соединиться с существом нравственным по преимуществу, с Иисусом праведным, с Богочеловеком. Вера есть начало, по самому существу своему, *нравственное*; нравственное же начало, которое бы не заключало в себе стремления к обнаружению, обличило бы тем самым свое бессилие, точнее — свое ничтожество, свое небытие. Обнаружение веры и есть дело, ибо и молитвенный вздох, едва зачавшийся во глубине сокрушенного сердца, есть такое же дело, как и мученичество. Различие этих дел только во времени и в обстоятельствах, при которых Бог дозволяет человеку воспользоваться дарами благодати.

Какое дело мог совершить разбойник, прикованный на кресте? Или дело его — раскаяние и исповедание в то же время — было недостаточно? Или Бог милует в виде изъятий? Итак, утверждать, как делают это протестанты, что человек спасается верою независимо от дел, значит высказывать мысль, содержащую в себе противоречие себе самой; ибо это значит утверждать, что человек может быть спасен таким началом, которое явным образом запечатлено ничтожеством и бессилием. Утверждать, как де-

¹ Хотя некоторые православные богословы целиком перенесли его с Запада в нашу школу. *Прим. перев.*

лают это латиняне, что человек спасается верою и делами, значит высказывать положение, лишнее всякого смысла, ибо это значит утверждать, что начало спасения должно быть не только крепко и сильно, но еще, в добавок, иметь и признаки крепости и сил, как будто первое не предполагает второго. Безумие протестанта состоит в том, что он низводит начало (т. е. творческую силу) на степень абстрактного понятия, безумие латинянина — в том, что он приставляет к началу его проявление, в виде наддачи. Уединив человека от его братьев и отлучив его от Бога, оба западные вероисповедания нашли еще средство расцедь самого человека надвое, во всей его жизни, и отделить разум от действия, которое есть выражение разума, иначе — его слово, принимая этот термин в самом широком его значении. В этом случае философское заблуждение происходит от ложного направления (более или менее очевидного) религиозной мысли. Как у протестантов, так и у латинян на дне души всегда шевелится вопрос: чем выслуживает человек свое спасение? Этот тяжёбный вопрос стоит у них на месте христианского вопроса: как Бог совершает спасение человека? Для нас такое заблуждение невозможно, как я уже сказал. Мы знаем, что вера жива, иначе действена, и что если бы она не проявлялась делом (хотя бы и не всегда заметным для людского глаза), то было бы не верою, а простым *верованием*, *сгоуапсе*, логическим познанием, или, как говорит Ап. Иаков, трупом. Ясно, что тот и другой вид западного раскола заблуждается; но справедливость требует заметить, что заблуждение у римлян более закоренело, чем у их противников. Протестант, хотя и увлекается вообще до того, что принимает за веру умственное постижение, часто однако приходит к сознанию ложности этого учения и возвращается к понятию о живой вере. Но римлянин, этот неисправимый законник, крепко на том стоит, что дело, само по себе, имеет силу и власть более или менее независимую от веры; он видит в нем как бы самостоятельную цифру, прикладывает ее к вере: это для него другая цифра — и этим сложением очищает счета между Богом и тварью.

Таким образом, на самом факте обнаруживается, что западный раскол, разрушив органическое единство земной Церкви и единственное его основание (нравственный закон взаимной любви), разрушил тем самым органическое единство и Церкви невидимой, разъединив человека с его братьями, с его Спасителем и Богом, и тем самым упразднил истинное общение совокупной молитвы. Нравственное преступление, отнявшее у Церкви (как доказал я в первой моей брошюре) ее единственное разумное основание, в то же время исказило все духовное существо Христианства. Если мы теперь от рассмотрения молитвы, этого высшего воспарения земли к небу, перейдем к рассмотрению

тайнств, этого осязательнейшего проявления ниспосылаемой с неба на землю Божественной благодати, то мы увидим и здесь то же самое, что там.

Во-первых, нельзя не заметить, что германское Протестантство, хотя и не хочет признавать более двух тайнств, постоянно однако, в различных своих сектах, пытается снова внести отринутые им тайнства, в том или другом переодетом виде. Таким образом, оно то удерживает конфирмацию, то предписывает или советует исповедь, то старается придать характер тайнства своему рукоположению (ординации). Чтоб объяснить себе этот факт, нужно выразуметь смысл церковных тайнств и отношение Протестантства к Христианству. Тайнства, очевидно, делятся на два разряда. Одни имеют прямое и непосредственное отношение ко всей Церкви; другие относятся к домостроительству Церкви в ее земном явлении. Очевидно также, что протестант, отринув Церковь, основанную на предании, или Церковь земную, не мог не отринуть тех тайнств, которые имели к ней непосредственное отношение: ибо законы логики строги, и человек, сам того не желая и не подозревая, повинуетя всем последствиям, к которым ведут раз принятые им данные. С другой стороны, желание придать некоторую состоятельность той новой Церкви, которую он строит, и докучливое воспоминание об апостольских преданиях принуждают протестанта делать бессильные попытки к восстановлению им же самим разрушенного. И то и другое в одинаковой степени невольны и неизбежно.

Человека, соглашающегося спастись добровольною жертвою Спасителя, Церковь приемлет и соединяет со Христом, вот смысл крещения.¹

Это апостольское учение сохранилось в большей или меньшей ясности даже среди заблуждений раскола, который однако не понимает всей его важности. Протестантство, отрицая самую Церковь и не признавая другого единения со Спасителем, как только через посредство писанного слова, естественно приходит в крайнее смущение перед вещественным, осязаемым фактом, заключающим в себе одном все живое предание, и потому поневоле приписывает совершению тайнства какую-то чародейственную силу и не более.² С другой стороны, романизм, взирая на крещение как на действие, которым полудуховное общество

¹ Человек сам над собою не может совершить этого тайнства: необходимо, чтобы другой принял и ввел его в круг избранных, дабы он знал и исповедовал свое собственное бессилие. Гордость квакера осуждается смирением христианина. В крещении — вся Церковь, все предание.

² Всякая религия, доктриною своею расплывающаяся в отвлеченностях, вещественною своею стороною непременно погрязает в фетишизме и чародействе; так вообще всякое заблуждение разрешается самоубийством. Примером может служить буддизм.

приобретает нового подданного, почти ни во что не ставит личную свободу, так что часто даже допускает насилие для понуждения к такому действию, которое само по себе есть полнейшее торжество человеческой свободы. Впрочем, в этом случае противоположность воззрений не настолько очевидна, чтобы стоило на ней останавливаться; а потому я предлагаю эти замечания мимоходом, хотя считаю их неоспоримо верными.

Всех своих членов Церковь приобщает к свосму Спасителю телесным с Ним объединением — вот смысл Евхаристии, и здесь-то характер раскола выкажется во всей наготе своей. Реформа низводит Евхаристию на степень простых поминок, сопровождаемых драматическою обстановкою. Сами по себе эти поминки, очевидно, ничем не отличаются от всякого рода поминок: тем не менее протестанты утверждают, что лица, в них участвующие, будто бы приобретают через это какие-то совершенно неопределенные, благодатные дары. Вся туманность немецкого протестантства ясно выказывается в этом учении, с виду как будто и осмысленном, но в сущности не имеющем никакого смысла.¹ С другой стороны, романизм, настаивая на существовании таинства, т. е. на действительности преложения земных элементов в небесное тело, истолковывает, по своей неизменной привычке, духовное действие как чисто вещественное и унижает таинство до того, что оно превращается в его понятия в какое-то атомистическое чудо.² Нигде слепая самоуверенность схоластического невежества не являлась в такой наготе, как в спорах римлян с протестантами о таинстве Евхаристии, никогда законы мира вещественного, или, говоря точнее, наши жалкие познания об этих законах, или о том, что мы принимаем за законы, не прилагались с таким дерзким кощунством к явлениям другого мира, как мерил могощества Божия.

Один рассуждает о физической субстанции таинства, отличая ее от случайных ее принадлежностей, как будто бы (благодаря объяснениям Петра Ломбардского или Фомы Аквинского) он точно понимал, в чем разница между тем и другим. Другой отрицает возможность присутствия тела Спасителя в таинстве на том основании, что это дело, по свидетельству св. апостолов, пребывает в небесной славе, одесную Отца, как будто бы он понимал, что значит небо и слава и одесную Отца. Ни разу слово веры не раз-

¹ В самом деле, к чему было взамен пасхального агнца устанавливать другой, в сущности однозначный символ? Если и там и здесь не более как символ, то чем же один лучше или хуже другого?

² Это стремление так явно, что раз, когда мне случилось переводить вслух рассуждение некоторых римских богословов в их полемике против протестантов, один благочестивый, хотя и неученый священник, бывший при том, воскликнул в благочестивом ужасе: «Господи, что же это они говорят такое? Они кажется, принимают тело Христово за мясо Христово?»

далось ни на той, ни на другой стороне, ни разу живой свет предания не бросил ни одного луча своего в печальный мрак этих схоластических прений. Что за безумная гордость человеческого невежества и в то же время какая справедливая казнь за оскорбление единства Церкви! Этот спор утих в наш век, как утихли все богословские споры, по причине, мною уже высказанной, но вопрос не решен, и две ветви раскола остаются по-прежнему в колее, в которую их вогнали общие их стремления: одна, так сказать, овеществляет Божественное действие до того, что отнимает у него всякое живое начало, другая одухотворяет или, точнее, выпаривает таинственное действие до того, что отнимает у него всякое реальное содержание: обе только и делают, что либо отрицают, либо утверждают чудесное изменение известных земных элементов, никак не понимая, что существенный элемент каждого таинства есть Церковь и что собственно для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества. Кто презрел долг любви, тот утратил и память о ее силе, утратил вместе и память о том, что есть реальность в мире веры.

Учение Церкви о Евхаристии, хранимое преданием, оставалось всегда неизменным, и оно просто при всей своей удивительной глубине.

Настало время: Сын человеческий возвращается в Иерусалим на крестную смерть. Но прежде смерти пламенно желает Он вкусить в последний раз символическую пасху с своими учениками, ибо любит их бесконечною любовью. Во образ странствующего человека Моисей установил Пасху, которую надлежало вкушать стоя, с страннической обувью на ногах и странническим посохом в руке. Странствование человечества кончено, ученики отлагают свои жезлы, гостеприимный домовладыка, председатель на вечере, умывает им ноги, утомленные и запыленные в пути. Да возлягут они вокруг трапезы и отдохнут. Вечеря началась. Господь говорит им о предстоящей Ему страсти. Не желая верить, но исполняясь неопределенной скорби, они по обыкновению веков живее чем когда-либо чувствуют теперь, сколь дорог им Тот, Кого они скоро должны лишиться. Их человеческая любовь, отзывается в эту минуту на его Божественную любовь, и тогда, окончив вечерю, праведный венчает их любовь и Свою предсмертную вечерю учреждением действительной Пасхи. Разделив последнюю, прощальную чашу, Он преломляет хлеб и предлагает им вино, говоря, что это Его тело и Его кровь. И Церковь, в смиренной радости, принимая новую пасху, завет своего Спасителя, не сомневалась никогда в действительности этого, Им установленно-го, телесного общения.

Но Церковь и не ставила никогда вопроса о том, какое отношение в Евхаристии между телом Господним и земными сти-

хиями, ибо знает, что действие Божие в таинствах не останавливается на стихиях, а употребляет их на посредство между Христом и Церковью, верую, которой осуществляет таинство (говорю о всей Церкви, а не об отдельных лицах). Ни римляне, ни протестанты, очевидно, теперь уже не могут этого понять, ибо они потеряли идею о целостности Церкви и видят только отдельные лица, рассеянные или скученные, но одинаково изолированные в обоих случаях. Отсюда истекают все их заблуждения, сомнения и схоластические требования их катихизисов. Тем же самым объясняется, откуда взялась у них¹ решимость откинуть молитву, которою Церковь от первых веков освящала земные стихии, дабы они соделывались телом и кровью Спасителя.²

Но знают ли люди, что такое тело по отношению к разуму? Невежды и слепцы, и однако гордые в своем невежестве и ослеплении, как будто бы они действительно обладали ведением и прозорливостью, — ужели думают они, что так как они сами рабствуют своей плоти, то и Христу нельзя не быть рабом вещественных стихий? Тот, Кому вся предана суть Отцом Его, Тот, Кто есть Господь всяческих, не есть ли Господь и своего тела? И не силен ли Он сотворить, что всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции, станет этим телом, тем самым, которое за нас страдало и пролило кровь свою на кресте (хотя Он и мог освободить Себя от законов вещества, как показал это на Фаворе)? И, наконец, что такое тело Христа прославленного, как не Его проявление. Таким образом, Церковь, радостная и признательная, знает, что Спаситель ее даровал ей не только общение Духа, но и *общение проявления*, и человек, раб плоти, вещественным действием повторяет себе вещество, которым облекается Христос силою действия духовного.³ О глубина Божественной любви и бесконечного милосердия! О слава небесная, нам дарованная в самом рабстве земном! Таково от начала учение Церкви, а тот, кто видит в Евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове *пресуществление*⁴ или заменяет его словом *сосуществление* (consubstantiation); другими

¹ Т. е. римлян. *Изд.*

² От этого Бунзену и всей школе, к которой он принадлежит, при всей их учености, не дается уразумение древних литургий. Англиканцы ходят около истины, но не могут уловить ее, потому что вообще не могут самих себя определить в смысле церковном. *Прим. авт.* См. в конце книги примечание. *Изд.*

³ См. в православной службе тропарь IX пасхального канона, произносимый иереем после причащения: «О, пасха велия и священнойшая Христе; о мудросте и Слове Божие и сило! Подавай нам истее Тебе причащатися в не вечернем дни царствия Твоего».

⁴ Правда, и Церковь не отвергает слова пресуществление, но она оставляет его в числе многих других неопределенных выражений, указывающих на изменение вообще, без всякого следа схоластических определений. В литургии нет этого слова.

словами — и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чисто вещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии, бесчестят и самого Христа невысказанным, но допускаемым предположением какой-то независимости вещества от воли Спасителя. Ни те, ни другие не понимают истинных отношений Христа к Церкви.

Хотя в другом виде, но тоже в сущности заблуждение, те же стремления к овеществлению или к отвлечению, то же отсутствие действительной жизни встречаются в учении западных исповеданий и о тех таинствах, которые имеют прямое отношение к домостроительству видимой Церкви. Это мы видим как в учениях, допускающих в таинствах таинственный характер, так и в тех, которыми он отвергается. Протестантство, как я уже сказал, более откровенное и более последовательное, должно было отказать им в этом характере, Романизм (протестантство замаскированное и заклеенное печатью утилитарного рационализма) исказил эти таинства в уверенности, что сохраняет их.

Со времен апостольских мы видим, что за крещением следовало возложение рук, Церковь соблюла верно этот апостольский обычай в виде миропомазания. Романизм дал ему название конфирмации. Некоторые из протестантских сект также сохранили его как обычай, впрочем не называя его таинством. Они низвели его на степень простого испытания, обратили в школьную церемонию, обставленную белыми платьями, цветами и музыкою. Такова конфирмация у протестантов. Никакого действительного смысла в ней нет, ибо нельзя же признать в ней такое действие, которым бы окрепший рассудок отрока сознательно воспринимал крещение, совершенное над ним в младенчестве, всякое другое религиозное действие, предшествующее конфирмации, могло бы иметь такое же значение. Итак, по здравому смыслу ничего здесь более видеть нельзя, как нечто вроде экзамена, выдерживаемого юношеством перед протестантскою общиною, и, следовательно, нельзя придавать этому обряду никакого религиозного значения. Но заблуждение протестантов было невольное: это было логическое заключение, извлеченное из римских посылок. В самом деле, что значит слово *конфирмация* (утверждение)? Есть ли это утверждение в крещении? Но разве крещение по себе недостаточно сильно? Или оно не полно? Допустить такое богохульное предположение значило бы тем самым выкинуть крещение из числа таинств, а это однако было бы самым естественным выводом из римской практики и из римской доктрины. Апостольская история показывает нам, что возложение рук следовало за крещением и обыкновенно сопровождалось видимыми дарами Духа Святого. Но всегда ли это было? Нет (я

говору о дарах видимых): свидетель тому великий апостол языков, который, очевидно, не считает видимых даров благодати за необходимую принадлежность всех христиан. Или, наоборот, разве не бывало примеров сообщения видимых даров до возложения рук? Бывали: достаточно указать на евнуха, крещенного Филиппом. Итак, не освящение верного видимыми или невидимыми дарами Духа Святого было целью возложения рук: значение этого действия было иное. Сопоставление случаев, при которых в св. писании упоминается о возложении рук, показывает нам, что им сопровождалась всегда передача известных полномочий или поручения, возлагаемого на члена Церкви, или возведение его на высшую степень в церковном чине. В смысле таинства право возлагать руки принадлежало не всем верным, оно не принадлежало даже проповедникам веры, какова бы ни была личная их святость.¹ Право это принадлежало только апостолам, а впоследствии — только епископам. Итак, значение его очевидно. Человек, крещением принятый в Церковь, но еще одинокий на земле, через возложение рук принимался в сообщество *земной Церкви* и получал свою первую церковную степень. Поняв, таким образом, значение возложения рук, легко понять, что власть совершать это таинство должна была принадлежать исключительно главам земной общины, апостолам и епископам и что видимые дары Духа Святого являлись вслед за возложением рук в прославление не лица, на которое возлагались руки, а той святой общины, в которую это лицо принималось. Это таинство, вводя нас в недра общины, то есть земной Церкви, делает нас причастниками благословения Пятидесятницы, ибо и это благословение даровано было не лицам, присутствовавшим при чуде, а всему их собору.² Итак, апостольское возложение рук (св. миропомазание Церкви) включает в себе очевидное свидетельство против протестантов, ибо доказывает нам, что земная Церковь, в советах Божиих, имеет высокое значение и что церковная община сосредоточивается в лицах епископского чина.³ Оно включает в себе свидетельство и против Римлян, уничтожая стену разделения, которую Рим воздвиг между церковником и мирянином, ибо мы все священники Вышнего, хотя и в различных степенях.⁴ Очевидно теперь, почему ни римлянин, раздирающий Церковь,

¹ Смотри Деяния Апостольские.

² В самом деле, ученики не получили ни дара чудотворения (они имели его и прежде), ни дара пророческого предвидения, ни другого какого-либо личного дара, а получили дар языков, дар по преимуществу общественный и особенно знаменательный для такой общины, которая должна была обнять собою вселенную. Я не думаю нисколько утверждать, что прочие дары были исключены; но говорю, что проявлен был именно этот дар.

³ Св. мир освящается всегда епископами.

⁴ Священники, говорю я, но не пастыри.

ни протестант, ее отрицающий, не могли понять этого таинства и оставили на его месте пустой обряд или бессмыслицу.

«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал», — сказал Спаситель своим ученикам, а Дух Божий, устами апостола, говорит: «благословляемый от большего благословляется». Так всегда учила Церковь о своем устройстве. Не от несовершенства она исходит, чтобы взойти к совершенству, нет, ее исход — совершенство и могущество, возводящие к себе несовершенство и немощь. Противоположный ход никогда не мог быть допущен: он нашел бы себе осуждение в слове Божиим. Поэтому-то полнота церковных прав, которую вручил Христос своим апостолам, и пребывает всегда на вершине иерархии, ею благословляются низшие степени и ею верно блюдет закон, проявленный с первого установления Церкви. В этом состоит значение епископского чина, в этом его неизмеримая важность. Немецкое протестантство необходимо должно было потерять о ней понятие, как скоро оно восстало против предания, и в наш век мы еще видим, как ученые немцы истощаются в бесплодных усилиях, стараясь в устройстве первобытной Церкви отыскать хоть что-нибудь, чем бы можно было оправдать расстройство их общин.

По временам, отыскав свидетельства о некоторых частных Церквях без епископов в эпоху, следовавшую за веком апостолов, они трубят о своем открытии, как об одержанной ими победе, но какая для них от этого польза? Положим, они узнали, что слово «епископ», может быть, не было еще во всеобщем употреблении, и только. Для филологии такое открытие слишком ничтожно, для истории церковной оно не значит ровно ничего. Пусть слово *епископ* в иных общинах было неизвестно, но подрывается ли этим хоть сколько-нибудь та истина, что во главе этих общин стояли мужи (пускай старцы или пресвитеры), облеченные такою полнотою церковных прав, которая дана была не всем верующим, что эти мужи поставлялись в должности другими, равно получившими такие же полномочия, а не общиною (бесспорно имевшею голос в избрании, но не в утверждении), и, наконец, что ни поставление, ни утверждение в высшие должности никогда не принадлежало исключительно лицам, облеченным в низшие должности, хотя, при самом поставлении, испрашивалось от всех братское, молитвенное содействие? Могло временно случаться, что в иных общинах среднего чина (чина пресвитеров) пожалуй и не было, но не могло быть общины, в которой не было бы высшего чина (чина епископского), хотя бы и под другим названием. Упразднить епископство — дело невозможное, ибо оно есть полнота церковных прав, соединенных в одном лице. Пытаясь это сделать, можно только перестановить его, то есть возвести в епископство всех пресвитеров, или, что было бы логичнее каж-

дого из верных, мужчин и женщин, без исключения. Но восстановление упраздненного епископства посредством посвящения идущего снизу, от лиц, не имеющих полноты церковных прав, было бы прямым нарушением самых ясных новозаветных заповедей и совершенным извращением порядка, учрежденного Христом и его апостолами: ибо епископ и священник — не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общине, через них примыкает Церковь земная, в нисхождении веков, к своему Божественному Основателю и через них чувствует она себя постоянно восходящею к Тому, чья рука поставила апостолов. Вспомним при этом, что на языке христианском восходить значит *быть возводимым* кверху. Избрание, т. е. представление, может принадлежать общине, а утверждение и благословение (таков смысл постановления) должны принадлежать только тем, кто сам получил это благословение, венец всех других благословений. Таков завет апостолов, которому Церковь изменить не может, низшие должности исходят и получают освящение от высшей. Таково учение Церкви о епископском чине, по отношению к которому все прочие чины клира суть только последствия. Таково основание, почему Церковь признает решение епископов в делах благочиния, почему дает им право и честь объявлять ее догматические решения, впрочем оставляя за собою право судить о том, верно ли засвидетельствованы ее вера и ее предание,¹ почему, наконец, на епископов по преимуществу налагает она служение слова Божия и обязанность поучать слову,² хотя Церковь никого из своих членов не лишает этого высокого права, дарованного Духом Божиим всем христианам. Все эти права, очевидно, вяжутся с иерархическими должностями и не находятся ни в какой зависимости от внутренней жизни лиц, в эти должности облеченных. Что же касается совершенства веры, то, признавая его обязательным для каждого христианина (ибо христианин лишается чистоты веры не иначе как действием греха), Церковь не может допустить притязания какого-либо епископа на такое совершенство, иначе на непогрешимость в вере, по ее понятиям, такое притязание есть верх нелепости. Что бы подумали, если бы епископ заявил притязание на совершенство христианской любви, как на принадлежность своего сана? А притязание на непогрешимость в вере не то же ли самое? Что для всех есть нравственный долг, то не может быть ничьею привилегиею в особенности.³

¹ Таков смысл всей истории вселенских соборов и таково учение, ясно выраженное в последнее время восточными патриархами.

² См. об учительстве в первой статье.

³ Предположить, что мнимо-непогрешительный епископ обладает совершенством не веры в точном смысле слова, а только логического познания мира не-

Протестантство изменило благочинию, установленному Духом Божиим. Оно дало низшему право благословлять высшего, но в этом случае, как и во всех других, почин был сделан, пример был подан романизмом. Все епископы равны между собою, каково бы ни было различие их епархий по пространству и значению. Их юрисдикция и их почетные отличия разнообразны (как показывают титулы митрополита и патриарха), но их церковные права одинаковы. Не то в отношениях епископов к папе. Предполагаемое преимущество непогрешимости не есть ни почетное отличие, ни расширение юрисдикции; вообще оно выходит из области условных отношений. Это есть отличие существенное и таинственное, то есть имеющее свойство таинства. Название епископа столь же мало приличествует папе, как название священника епископу, и когда епископы посвящают папу, они действуют столь же незаконно, как незаконно поступили бы священники, когда бы стали посвящать епископа, или миряне, когда бы вздумали посвящать священника. Низшие благословляют высшего — порядок церковный извращен, и протестанты вполне оправданы. Таково свойство всякого заблуждения: оно само в себе носит зародыш самоубийства. Жизненность и логическая последовательность принадлежат только истине.

«Не так было вначале», сказал Спаситель; «мужа и жену сотворил Бог». Эти слова Божии открывают нам всю святость брака, таинственный смысл которого указан был потом Духом Божиим в писаниях апостола языков. В лице первой человеческой четы, «мужа и жены», земному житию человечества даны были святые и совершенные законы. Образ этой-то земной жизни всего человечества, этого святого и совершенного закона, и возобновляется каждою христианскою четою в таинстве брака. Для мужа его подруга не просто одна из женщин, но жена, ее сожитель не просто один из мужчин, но муж, для них обоих остальной род человеческий не имеет пола. Связанные благородными узами духовного братства со всеми подобными себе существами, муж и жена — христиане, Адам и Ева всех веков, одни получают благословение на вкушение радостей теснейшего сожительства, во имя физического и нравственного закона, положенного в основании земной жизни человеческого рода. Поэтому первым обнаружением божественности Христа было благословение супружеского соединения в Кане, подобно тому как первым действием Божиим по отношению к роду человеческому

видимого — значило бы допустить небывалое таинство рационализма, иначе сказать: допустить нелепое предположение, что существует таинство, сообщающее человеку силу, не чуждую даже бесам. (см. Посл. Иакова, гл. II, ст. 19).

было сотворение первой четы. ¹ Итак, брак — не договор, не обязательство и не законное рабство, он есть воспроизведение образа, установленного Божественным законом, он есть органическое и, следовательно, взаимное соединение двух чад Божиих. Повторяю: органическое и, следовательно, взаимное. Такое значение он имел всегда в глазах Церкви, признающей его за таинство и за тайну; в этом удостоверяют правила апостольские и правила всех веков, запрещающие новообращенным расторгать союз, заключенный до крещения. А во что обратили брак протестанты, дозволив свободу развода? — В законное прелюбодеяние. Во что обратили его римляне, провозгласивши нерасторгаемость брака, даже в случае прелюбодеяния? — В гражданское рабство. Идея органического и взаимного единения, т. е. внутренняя святость супружеского состояния, пропала для тех и для других, ибо в смысле христианском прелюбодеяние есть смерть брака, точно так же как развод есть узаконенное прелюбодеяние. Святой союз, установленный Создателем, не может быть расторгнут без греха человеческою волею, но грех прелюбодеяния расторгает этот союз, потому что есть прямое его отрицание. Муж, который стал для своей жены *одним из мужчин*, жена, которая стала для своего мужа *одной из женщин*, не суть уже и не могут быть в глазах Церкви *мужем и женою*. Очевидно, Церковь, в этом случае, как и во всех других, — единственная хранительница истины. Очевидно также, что раскол, утратив истинное понятие о вещах духовных, лишился в то же время и разумения земных форм человеческого бытия. В законе Божиим все держится одно другим и взаимно одно с другим вяжется, величаявая святость добровольного девства, исполненная радостей святость супружества, строгая святость вдовства, — все это заблуждение раскола побито разом. Жизнь человека утратила украшавший ее венец.

Нужно ли еще указывать в подробности на заблуждения и непоследовательности раскола, то есть западного протестантства в двух его видах, германском и римском? Это значило бы возлагать на себя обязанность столько же безотрадную, сколько и скучную, мне необходимо было только подкрепить разбором фактов выводы из начал, мною поставленных, и можно видеть, что этот разбор действительно подтверждает их самым разительным свидетельством. Для римлянина, как и для протестанта, потеряла свое высокое значение молитва: утилитарный рационализм разъединил человека с его братьями и с его Создателем. ² Для римлянина, как и для протестанта, утратили свой глубокий

¹ Смотри в конце этого тома: Отрывок 1-й, программа построения жизни Спасителя. *Прим. перев.*

² Кальвин искал выхода отсюда и полагал, что нашел его в фатализме гораздо худшем, чем фатализм Магометан.

смысл таинства. Евхаристия, эта Божественная радость Церкви, это телесное общение христианина с его Спасителем, одними как бы выпаренная, другими как бы иссушенная и овеществленная, обратилась в тему для схоластических прений о физических атомах. Возложение рук, это освящение земной Церкви, это приобщение верующего к Пятидесятнице учеников Христовых, это вступление в первый церковный чин, отброшенное реформатором и не понятое римлянином, обратилось в ненужное прибавление к крещению. Иерархическое рукоположение, основанное на самых ясных повелениях апостольских, на самых несомненных обычаях первых веков Церкви, исчезло у реформаторов и сделалось бессмыслицею у римлян, хотя последние и воображают, что окончательно утвердили это таинство постановлением папы.¹ Наконец брак, обращенный реформатами в временное сожителство, а римлянами в обязательство совершенно внешнее, теми и другими в равной степени опозоренный, не имеет уже в себе и следов своей первоначальной святости.

Таков краткий очерк фактов. Пускай рассмотрят их беспристрастно наши западные братья, пускай выразумят они Церковь, хотя бы сопоставлением отличающей ее жизненности с печатью смерти, оттиснутою на их исповеданиях, и пускай наконец серьезно спросят себя: не оправдывается ли неверие и не имеет ли оно за собою полной вероятности успеха, в виду верований столь противных логике и столь далеких от христианской истины? Человеческая душа одарена способностью отличать бессознательным чутьем все прекрасное, истинное и святое, а на притязания учения, в которых нет ни глубины, ни действительной веры, ни органического начала, народы отвечают безотчетным скептицизмом. Нельзя их в этом винить, ибо перед лицом религиозного заблуждения горестное неверие становится доблестью.

Окончательное торжество религиозного скептицизма еще не наступило, но и в настоящее время можно утвердительно сказать обо всей западной Европе, что у нее нет никакой религии, хотя она и не смеет еще признаться в этом себе самой. Отдельные лица томятся потребностью религии, но, не находя ее удовлетворяются вообще тем, что немцы так верно называли *религиозностью*. Какая удивительная ирония в одном этом слове, впрочем, во всей точности соответствующем субъективной религии Неандера и представляющем как бы изнанку *веры угольщика!* Правительства хорошо понимают практическую выгоду религии, какой бы то ни было, в особенности по отношению к низшим слоям народа, и потому, опасаясь встретиться лицом к лицу с откры-

¹ Если допустить предположение, что поставление папы есть не более как акт избрания низшими, сопровождаемый невидимым посвящением, то почему не применить того же объяснения ко всякому вообще избранию высшего, совершаемому низшими? Такое объяснение оправдало бы вполне протестантов.

тым неверием, показывают вид, будто сами во что-то верят.¹ Все, и правители и управляемые, руководствуются макиавеллиевскою заповедью: «если бы не было Бога, следовало бы его выдумать»,² но все, и правители и управляемые, довольствуются либо признаком, либо каким-нибудь подобием религии. Кажется, мы дали бы самое точное определение настоящего состояния, сказав, что латинская идея *религии* превозмогла над христианскою идеею *веры*, чего доселе не замечают. Мир утратил веру и хочет иметь религию какую-нибудь, он требует религии вообще. Поэтому только в безверии и можно теперь встретить неподдельную искренность, и замечательно, что обыкновенно нападают на безверие не за то, что оно отвергает веру, в чем однако заключается его вина, а за то, что оно делает это откровенно, то есть за его честность и благородство. Общественное негодование преследует пэра Франции, с трибуны провозглашающего свое собственное безверие и безверие своих слушателей, общественное негодование преследует поэта, слагающего гимны безбожью,³ оно преследует ученого, трудолюбивыми изысканиями подкапывающего основания религии, в которую он не верит, но общественное негодование безмолвствует перед религиозным лицемерием, составляющим как бы единственную религию Запада. Не должно этому удивляться. В изданной мною перед этим брошюре я уже показал, что борьба романизма и реформы, — борьба, слагающаяся для обеих сторон из ряда поражений без перемежки побед, обращается для скептицизма в постоянное торжество. Сделки с общественными интересами, сделки с правительствами, сделки с народами, сделки с искусствами, перемирия (следствия усталости), вызовы на соглашение и совокупную деятельность (признания безнадежности): все ускоряет окончательное крушение западных вероисповеданий. И религиозный макиавеллизм правительств и шаткая религиозность отдельных лиц видят перед собою, в близком будущем, угрожающее лицо торжествующего безверия. Вот отчего трепещущее общество так сильно раздражается откровенностью совершенного безбожия. Глядя на него, оно как будто говорит про себя: «Будущее принадлежит тебе, но, по крайней мере, не отнимай у меня спокойствия настоящей минуты. Прикрой свою мысль, накинь на свое учение хоть лоскуток лицемерия! Больше-

¹ Понятно, что здесь дело идет о правительствах, а не о правителях, которые, как частные лица, конечно, могут быть более или менее религиозно настроены.

² См. в моей первой брошюре ответ трактирного слуги о необходимости веры для женщин.

³ Бедный, достойный удивления Шеллей (Shelley)! Самые выражения его неверия бывают часто проникнуты духом Христианства, которого он никогда постигнуть не мог, и, прислушиваясь к ним, нельзя не почувствовать глубокого сострадания к этому честному уму, впавшему в столь роковое заблуждение. Другого чувства они бы не должны были внушать.

го от тебя и не требуют, но дай нам хоть то небольшое, чего мы просим, не оскорбляй нашей немощи высказыванием своей силы». Говоря вообще, неверие настолько еще снисходительно, что склоняется к такого рода сделкам, в сущности, впрочем, для него не стеснительным, но должно признаться, что с каждым днем его приемы становятся более и более беззастенчивы, а слово более и более ясно. Оно сознает в себе столько силы и так твердо уверено в своей победе, что обращается с Христианством снисходительно, оказывает ему учтивости, даже подает ему милостыню, и в этих случаях каждое слово в похвалу Христианству, брошенное свысока надменным неверием, непременно подхватывается и принимается всегда с радостною признательностью. Самый гнев, возбуждаемый неверием, постепенно утихает, по мере того как становится более очевидною слабость средств сопротивления, и в предчувствии скорой смерти от изнеможения западное Христианство перестает уже бояться смерти насильственной.

А это все оттого, что оно совершило самоубийство, оттого, что перестало быть Христианством, вместе с тем как перестало быть Церковью, оттого, что приняло самую смерть в свои недра вместе с тем как решилось заключиться в мертвой букве, оттого что присудило себя к смерти, вместе с тем как задумало быть религиозною монархией, а не живым организмом, оттого, наконец, что жить и противостоять действию веков и человеческих мыслей может только истинно живое, то есть только то, что в себе имеет начало неразрушимой жизни. Этим же объясняется (как я сказал в первой моей брошюре) совершенное отсутствие в религиозной полемике Запада искренности убеждения, добросовестности и достоинства.¹ Расплывающееся верование протестанта и заказное верование римлянина, в сущности одинаково рационалистические, оказываются в равной степени бессильными бороться с каким-нибудь успехом против смелого и откровенного рационализма безверия. Ничего живого, ничего органического не чувствуется ни на той, ни на другой стороне. Слово христианского апологета столь же бедно, столь же сухо, столь же малопоучительно, как и слово его противника, и по очень простой причине: сам апологет не понимает духовной жизни Христианства, а следовательно, не может понять и исторической жизни Христианства на земле, ему положительно нечему учить тех, против кого он защищает остаток своего верования.

¹ К примерам, уже приведенным, я мог бы присовокупить пример одного, пользующегося почетом, парижского проповедника, который в основание необходимости верить полагал невозможность знать что-либо с достоверностью. Подобная защита, нелепая в глазах всякого серьезного человека, почти богохульная в глазах истинного христианина, хуже всякого нападения и делает его ненужным.

Бог дал первым векам мира предание единобожия и полную свободу разума и богопочитания, но свобода оказалась бессильною соблюсти это неполное откровение. Предание исчезло или потускло во всех человеческих племенах, у всех народов. Призван был один муж. Он и его род, одни во всем роде человеческом, познали Бога, и познали Его не как идею, не как философскую тему, но как факт живой, несомненный, преданный. Единство Божие, падение человека, будущее пришествие Мессии — таковы были три верования, вверенные Израилю на хранение для остального мира. Все три некогда принадлежали и другим народам, как видно из их мифов,¹ но исчезли почти бесследно в разливе идолослужений разного рода. Израиль их сохранит, но сохранит не в величии свободы (к ней человек неспособен без Христа), а в рабстве закона. Личная свобода Мельхиседека благословляет славное порабощение племени авраамова. Это племя будет повержено в оковы, в бедствия пустыни, в опасности войны, на конечное истребление, во все обольщения идолопоклонства самого фанатического, самого сладострастного, самого соблазнительного во вселенной, в разврат власти и богатства, в искушения собственных страстей, пылких и разнузданных, постоянно увлекавших его и прежде на тот путь, которым пошли другие народы, у него не останется сил сохранить залог, ему вверенный, и однако оно сохранит его, благодаря закону, строгому пестуну и оберегателю. До времени, назначенного Божественною мудростью, оно уберет для нас этот залог неприкосновенным, дабы мы, наследовав Израилю, могли сказать с апостолом: «отцы наши были в облаке, прошли море, все они крещены Моисеем в облаке и в море»: ибо для того Израиль, в продолжение веков пребывал в рабстве закона, чтоб мы могли пребыть навсегда в свободе и благодати. Затем, пусть тот или другой стих оказывается вставкою, пусть в Пятикнижии обнаруживаются халдеизмы, по-видимому указывающие на переделку или на редакцию времен позднейших, немойсеевых,² пусть открывается, что тот или другой факт искажен преданием, что иной облекся в форму мифа, пусть семитический характер набрасывает по временам таинственный свет на вещи обыкновенные, — все этого рода критики, эти разбо-

¹ Золотой век, первая чета у Персов, первый век у Индусов, Сесиош, будущий Аватар Вишны, Геркулес-освободитель, Мете и многие другие. Если бы Писание не содержало в себе учения о Мессии, то здравая критика должна бы была предположить в Писании пропуск.

² Не невозможно, может быть, было бы показать, что некоторые места в книге Бытия содержат в себе предания, записанные, вероятно, еще до времен Моисея. Таково между прочим первое сказание о творении человека. Древнее предание Евреев знало в племени израильском мудрецов, предшествовавших Моисею. Есть также предания подразумеваемые; таково, например, совпадение столпотворения вавилонского с рождением Пелега, но все это не представляет особенной важности.

ры, весь этот перебор слов (впрочем, по моему убеждению, полезный и поучительный), в силах ли они упразднить факт живой и органический? Упразднят ли они тот факт, что народ Иудейский, один во вселенной, сохранил учение о единстве Божиим и о судьбах мира? Упразднят ли они тот факт, что это учение, в каждой черте своей, носит характер предания? Упразднят ли они тот факт, что воители, мудрецы и прозорливцы Израиля, силою действия и слова, сохранили это учение в самом средоточии идолопоклонства самого необузданного, среди бедствий самых страшных, среди всяческих искушений, наконец среди таких обстоятельств, при которых сохранение священного залога становилось невозможным? Упразднят ли они тот факт, что все эти мудрецы и прозорливцы носят на себе характер простых орудий предания и что нет ни малейшего основания приписать которому-либо из них характер нововводителя и философа-идеолога? Упразднят ли они, наконец, тот до глубины сердца и до мозга костей ощущаемый нами факт, что, только благодаря хранительной силе закона, мы, ветвь дикой маслины, могли быть привиты к доброй маслине Божией и приобщены к ее корню и к ее питательному соку, т. е. к познанию Иеговы, нашего Создателя? Но нужно быть живым, чтоб уразумевать жизнь.

В час, назначенный Его премудростью, Бог открыл Себя в возлюбленном Сыне Своем, в вочеловечившемся Слове Божием, Он открыл Себя во всем бесконечии Своей любви, и человеку возвращена была его свобода, дабы он достойным образом мог принять это откровение полное.¹

Подзаконное рабство было упразднено, народ, отданный некогда под охрану закона, потерял свое исключительное значение в человечестве, самый язык, служивший органом закону работы, был как бы откинут в низший разряд. Но ему предназначен был славный жребий передать будущим векам слова закона свободы: благодать, нисшедшая с неба, чтоб освятить всякий язык человеческий, избрала первым своим истолкователем древнее наречие Эллинов, язык свободной мысли по преимуществу. Господь, удаляя от вселенной Свое видимое присутствие, поручил хранение веры и предания Своего учения не отдельным лицам, Своим ученикам, но Церкви учеников, свободно объединенной святою силою взаимной любви, и эта земная Церковь в своей совокупности, а не лица, временно ее составлявшие, была в день Пятиде-

¹ Кстати, может быть, привести здесь замечание красноречивого митрополита московского Филарета, в слове на день Благовещения (1822 года): «Что опять дивно и непостижимо — самое Слово Божие (зачнеши во чреве и родиши Сына) медлит действовать, удерживаясь словом Марии: како будет сие? Потребно было ее смиренное «буди», чтоб воздействовало Божие величайшее «да будет». — Итак, Господь не иначе приводит в исполнение величайшее из своих намерений в отношении к человеку, как получив согласие человеческой свободы».

сятницы прославлена видимыми дарами Духа Божия. От этой Церкви, от нее единственно, и получает всякое исповедание веры, всякое преданное учение, свою обязательность или, точнее, свидетельство своей истины.

Если бы постигнут был характер этого живого факта, то и неверие, перебирающее слово Божие с таким откровенным озлоблением или нескрываемым сомнением, и апологеты, защищающие его с таким явным бессилием в себе самой неуверенной веры, избавились бы от многих бесполезных трудов. Хотя бы память иной раз изменила, хотя бы предание о том или другом факте и представляло иной раз противоречия в формах, что из этого? Господь не оставил нам ни фотографии Своей, ни стенографированных речей Своих. Стало быть, Он того не хотел.

Какого роста Он был, какие имел черты, какой вид, какой взгляд, какую осанку, какого цвета Его лицо, глаза или волосы? Какое у Него было произношение или какой голос? Сказали ли нам об этом апостолы? Они, всегда узнававшие Христа прославленного по Его делам и по смыслу Его речей, но никогда не узнававшие Его ни по внешнему виду, ни по голосу, они-то конечно ведали, что образ Христа, даже вещественный, не иначе мог быть постигнут, как только разумно-нравственным действием человеческой души. Они молчали. Пусть кто-нибудь повторит, по крайней мере, те самые слова, которые были произнесены Христом на земле! Апостолы не сочли нужным для нас сохранять их в первоначальной их форме, за исключением двух или трех слов, сопровождавших то или другое чудо, и четырех слов, в которых наш Спаситель выразил самую горькую, самую невыразимую из Своих скорбей. Все прочее есть перевод и, следовательно, есть изменение. А неужели факт, по отношению к его вещественной форме, для нас важнее вещественной стороны слова? И в факте (я не говорю о факте единственном, то есть о воплощении, жертве и победе), как и в слове, нет ничего пребывающего, кроме смысла. Повторяю: Господь наш не восхотел быть ни дагерротипированным, ни стенографированным. Его черты останутся для нас неизвестными, Его слово не дойдет до нашего слуха в тех звуках, в каких оно было изречено, подробности Его деяний будут сухи, сбивчивы, иногда неопределительны.¹ Благословим за все это Господа и мудрость, которою Он вдохновил свою Церковь, ибо буква мертвит и только дух животворит.

Неверие в наши дни напало не только на точность евангельских повествований, но и на отношение евангелий и посланий к тем лицам, которым приписывается их изложение. Оно утверждает, что евангелия, приписываемые Св. Марку, Луке и Иоанну, будто бы не от них, что равномерно послания, приписы-

¹ Pascal. Pensées. XXI, см. в прилож. Изд.

ваемые Св. Иакову, Иуде или Павлу, будто бы также не от них. Пусть! Но они от Церкви, и вот все, что нужно для Церкви.

Имя ли Марка сообщает авторитет евангелию, которое ему приписывается, или имя ли Павла дает авторитет посланиям? Нисколько. Но Св. Марк и Св. Павел прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к писаниям, которые Дух Божий, выразившийся единоклассным голосом Церкви, признал за свои. Итак, пусть один из слагателей, по-видимому, приписывает Эноху книгу, несомненно принадлежащую к позднейшей эпохе, пусть другой, по-видимому, допускает относительно камня, которого Моисей коснулся своим жезлом, предание, недопускаемое Церковью, — что из этого? Если б это было и так, из этого следовало бы только то, что излагатель, который был от земли (как всякий человек), наложил печать своей земной природы на вещественную форму писания, а что Церковь, которая от неба (как священная взаимною любовью), признала своим смысл того же писания. Что же касается до имени слагателя, то оно представляет еще менее важности, чем форма изложения.¹

¹ Пусть скажут мне, кем писаны книга Иова, многие из псалмов и проч. Однако эти писания были признаны подзаконною Церковью, и этого довольно; а Церковь подблагодатная менее ли заслуживает веры, чем Церковь подзаконная? В таком виде представляется вопрос с точки зрения Церкви; но я должен прибавить, что и с точки зрения науки мнение, относящее Евангелия не ко временам апостольским, а к позднейшей эпохе, есть натяжка, беспримечная по своей нелепости и противная самым простым правилам здравого смысла.

Рассмотрим все четыре евангелия в их совокупности. Порядок, в котором они поставлены преданием, соответствует ли историческому порядку их составления? В этом не может быть разумного сомнения. Иоанн, самый таинственный из всех евангелистов, не говорит ни слова об установлении христианской Пасхи, т. е. о величайшем и глубочайшем из таинств. Ясно, что его труд имел целью восполнить другой или несколько других трудов подобного же содержания, явившихся ранее. Св. Иоанн двукратно повторяет, что дела Спасителя могли бы наполнять бесчисленное множество книг. Ясно, что эта формула служит как бы ответом очевидца на расспросы многих желавших узнать от него о земной жизни Спасителя такие подробности, которых они не находили в прежних писаниях. * Итак, Св. Иоанн явился после других евангелистов. Прибавим к этому, что при той высоте, на какую он возносит религиозное созерцание, ни одно из евангелий, до нас дошедших, не могло бы получить хода, если б не предшествовало Иоаннову. Предположить, что могло быть иначе, значило бы предположить, что человеческая природа в 18 веков совершенно изменилась. Пойдем далее. Св. Матфей и Св. Марк — Св. Лука — Св. Иоанн, то есть: полемическая проповедь — история — философия. Не естественно ли было новой религии явиться именно в таком порядке? И в этом, для ума серьезного и добросовестного, едва ли найдется повод к сомнению. Можно ли читать Св. Матфея (говоря здесь о проповедях Спасителя, а не о повествовании, которое могло быть позднейшею вставкою) и не чувствовать всего пыла, смею даже сказать, всей едкости борьбы, поднятой против старого учения, которое было притом не просто учением, но и властью? Можно ли не чувствовать преобладания местных интересов Иудеи, тех интересов, которые, с успехом проповеди ап. Павла, должны были естественно отойти на задний план,

* Сравни с предисловием Луки.

Вот чему предстоит научиться неверию, но этому-то никогда и не научит его протестантство, ибо нужно понять всю внутреннюю жизнь Церкви, чтоб уразуметь ее отношение к Св. Писанию. Заключите человека в его личной отдельности, разорвите связь,

а еще позднее, с падением Иерусалима, прийти в совершенное забвение? * Итак, место Св. Матфея, в хронологическом порядке писаний, не подлежит ни малейшему сомнению. Одинаково несомненны для всякой дельной критики и места, занимаемые в ряду евангелий Св. Марком и Св. Лукою; но самые ясные доказательства за себя представляет именно Иоанн, в порядке времени несомненно последний из евангелистов. На нем-то я остановлюсь теперь и постараюсь показать, что труд, подписанный его именем, принадлежит действительно ему, что это есть произведение одного лица, замкнутое и полное, составляющее венец писания, в смысле более разительном, чем казалось до сих пор.

Всякий из читателей мог легко заметить, что евангелие от Иоанна имеет два заключения, почти тождественные. Оно, по-видимому, заканчивается в 20-й главе особою формулою, которая не имела бы смысла, если б эта глава не была последнею. Каким же образом могла быть прибавлена глава 21-я? Что бы могло побудить, кого бы то ни было, прицепить к полному произведению новое заключение, притом даже не давая себе труда замаскировать подлог? — Евангелие было написано, оно ходило между верными. Приближаясь к концу долгого своего поприща, возлюбленный ученик, единственный в живых и благоговейно чтимый апостол, усматривал, что около него, в христианских общинах, возникло ложное верование, будто бы ему предназначено бессмертие на земле. Он захотел исправить беспокоившее его заблуждение и в первой рукописи, какая попалась ему в руки, прибавил к первоначальной редакции последнюю главу. ** По естественному чувству уважения верные вписали эту новую главу во все существовавшие рукописи. Таков очевидно факт, это более чем гипотеза. Скептицизм мог бы еще предположить, что 21-ю главу прибавили ученики апостола для объяснения его неожиданной смерти; но это значило бы приписать подлог таким людям, как Игнатий или Поликарп; к тому же даже этим предположением подтвердилась бы подлинность всех предыдущих глав. Всякое другое объяснение вышло бы еще нелепее, хотя довольно нелепо и это. Итак, можно сказать с уверенностью, что каждый экземпляр евангелия Св. Иоанна им как бы подписан. ***

Таково внешнее доказательство подлинности этого писания, но как оно ни убедительно, а все же оно не может идти в сравнение с доказательством внутренним. Слепое невежество приняло Св. Фому за тип простодушного неверия, но не таков Св. Фома в глазах евангелиста: он первый из Христиан. Все предшествовавшие исповедания, не исключая и самого исповедания Петрова (хотя оно решительнее других), все еще смутны и неопределенны. Выражение «Сын Божий» не представляло для Евреев того точного смысла, какой соединяют с ним Христиане. Св. Фома первый на земле (да будет память его благословенна за это!) назвал Христа Его вечным именем: «Господь мой и Бог мой». Любовь, долгое время как бы боявшаяся верить, убедившись внезапно, одним победным восклицанием поднимает Св. Фому высоко над его соучениками.

* Смотри в этом томе второй отрывок о подлинности Евангелия от Матфея. *Прим. перев.*

Впрочем, указывая на причины, побудившие Св. Иоанна поступить таким образом, я несколько не думаю отрицать, что в этом случае он был орудием воли Божией, для цели таинственной, может быть неизвестной самому Иоанну. Слово, сказанное о нем Господом Св. Петру, имело, конечно, высокий смысл, который откроется в будущем.

Критике беспристрастной и просвещенной одинаково нетрудно было бы высмотреть и в заключении Евангелия от Марка подпись человека, не выдавшего Господа.

соединяющую всех Христиан в одну живую индивидуальность (как сделали немецкие протестанты — и вы заодно порвете связь, соединяющую Христиан с Св. Писанием, вы превратите книгу в мертвую букву, в предмет совершенно внешний для людей, в рассказ, в доктрину, в слово, не подкрепленное никаким свидетельством, в простое начертание или в простой звук, в нечто, не находящее уверительной силы ни в себе, ни вне себя, в нечто такое наконец, что непременно должно быть убито сомнением и поглощено забвением. Кто отрицает Церковь, тот изрекает смертный приговор над Библиею.

Для римлянина¹ Св. Писание сделалось официальным, государственным документом, и потому оно у него крепче прижнуто к церковному организму. Разумеется, связь между ними, как и все в романизме, имеет характер более внешний, чем внутренний, но, с другой стороны, римлянин не понимает высокого значения Церкви в ее историческом развитии, а потому не может и другим разъяснить этого значения. Раб нового закона, смастеренного юридическим рационализмом римского мира, он не в состоянии сказать и показать неверию, что Спаситель освободил нас от уз законного рабства, дабы полнота Божественного откровения достойно сохраняема была полнотою человеческой свободы. Св. Пятидесятница не имеет смысла для римлянина.

Иное дело — мы, нам дано видеть в Писании не мертвую букву, не внешний для нас предмет и не церковно-государственный документ, а свидетельство и слово всей Церкви, иначе наше соб-

Евангелие начинается такими словами: «в начале Слово было Богом», и вот уста человеческие провозгласили Богом Христа, воплощенное Слово — Евангелие закончено, круг замкнут. Вникнем глубже, и новая тайна откроется перед нами. Земная жизнь Господа делится на две части: одна из них заключает в себе Его частную или созерцательную жизнь и дни Его страдания, другую образует Его деятельная жизнь или, точнее, годы Его прямого действия на человек. Действие Бога в отношении к человеку начинается сотворением первой четы: Бог—Христос открывает Себя (на это указывает Иоанн) чудом в Канне, которое есть не что иное, как благословение человеческой четы. Действие Бога в отношении к человечеству, в его преходящих формах, оканчивается, как мы знаем, воскрешением мертвых. Христос-Бог оканчивает свою деятельную жизнь воскрешением Лазаря, после чего (по Св. Иоанну) следует Его собственное помазание на смерть и «Осанна» как бы прозревших ненадолго Евреев. Итак, Христос, в своей земной жизни, представляет действие Божие на род человеческий. Таков внутренний план евангелия. И этого-то писания, столь высокого по его значению, столь величавого и в то же время столь строго определенного по его конструкции, не признавать за книгу, которую венчается писание! И оно-то будто бы не представляет характера творения личного по преимуществу! И составителем его могло бы быть другое лицо, не то, которое преданием названо! Предположить подобное едва ли осмелится самое слепое невежество.

При доказательствах столь убедительных почти не стоит и упоминать о том, что уже в первой половине второго века еретики комментировали евангелие Иоанна.

¹ Я говорю об истовом, последовательном римлянине: ибо галликанство есть такая же ничто не значащая непоследовательность в романизме, какою является в протестантстве англиканство.

ственное слово на столько, на сколько мы от Церкви. Писание от нас, и потому не может быть у нас отнято. История Нового Завета есть история наша, нас струи Иордана сделали в крещении причастниками смерти Господней, нас, телесным приобщением, соединила с Христом в Евхаристии тайная вечеря, нам на ноги, избитые вековым странствованием, излил воду Христос-Бог, гостеприимный домовладыка, на наши главы, в день Пятидесятницы, нисходил, в таинстве Св. Миропомазания, Дух Божий, дабы величие нашей, любовью освященной, свободы послужило Богу полнее, чем могло это сделать рабство древнего Израиля.

Протекли три века. В продолжение этого времени на Церковь поочередно ополчались озлобленная гордость вооруженной софизмами лжефилософии, восторженный фанатизм лжедохновенный, кровожадная ненависть народов, трепетавших мщения своих богов, которых отвергало Христианство, наконец непримиримая ненависть Кесарей, видевших в отрицании государственной религии самое опасное из возмущений...¹ И что же? К исходу этих трех веков силою неотразимого слова и победоносного мученичества Христианство успело завоевать Империю.

Наступило другого рода испытание: разум человеческий, Христианством очищенный, потребовал от веры точности логического выражения, а невежество, гордость и страсти людские породили ереси. Арий и Диоскор² отрунули Троицу, т. е. внутреннее определение Божества, тем самым они отрицали предание, хотя и уверяли, что остаются ему верными. Для произнесения приговора об этом лжеучении Христиане обратились не к чьему-либо саморешающему голосу, не к какой-либо власти религиозной или политической, они обратились к целостности Церкви, объединенной согласием и взаимною любовью (ибо любовь не предвосхищает себе, не монополизирует благодати и не низводит своих братьев в духовное илотство), и Церковь отозвалась на призыв своих членов: она вручила (как и следовало) право формулировать свою веру своим старейшинам епископского чина, сохранив однако за собою право проверить формулу, которую они усвоят. Никейский собор положил основание Христианскому исповеданию веры. Он определил самое Божество и этим определением подразумеваемо объявил, что нравственное совершен-

¹ В этом именно, а не в чем-либо другом, заключалось преступление Христианства; не в том, что оно отрицало божество Юпитера, или Минервы, или Нерона, или других богов, а в том, что отрицало верховную божественность государства, поставившего богов.

² Это сопоставление Ария с Диоскором следовало бы, может быть, почтить опиской (вместо Македония) или ошибкой (ср. В. С. Соловьева: введ. к Ист. Теокр.). Оно находится и в Записках о В. Ист. (т. VII. Соборы), но в такой редакции, которая дает основание думать, что там Арий и Диоскор сопоставлены, как начинатель и завершитель цикла Теологических ересей, т. к. монофелитство является уже только отзвуком монофизитства Евтихия—Диоскора. Изд.

ство, как и всякое совершенство, может принадлежать только Иегове.¹ Впоследствии императоры, патриархи, не исключая римского, и большинство епископов, соединенных на соборе, изменили истине и подписали еретическое исповедание. Церковь, просвещенная своим Божественным Спасителем, осталась верною и осудила невежество, испорченность или немощь своих уполномоченных и свидетельством своим утвердила навсегда христианское учение о Божестве.

Отношение Бога к Его разумной твари послужило темою для новых заблуждений. Школы Нестория и Евтихия пытались извратить апостольское предание. Одна отказывала Христу-Богу в истинном Божестве, другая — в истинном человечестве. Обе (ибо, в основании, обе ереси составляют одно) полагали между Богом и человеком непроходимую пропасть, обе отказывали Богу в возможности явиться существом нравственным, обладающим свободою выбора, тем самым они отнимали у человека высокое счастье проникать своею любовью в неисследимые глубины любви Божией. Церковь собрала своих старейшин и дала свидетельство: разумная тварь есть настолько *образ* своего Творца, что Бог мог быть и действительно был человеком. Пропасть закрыта. Человек прославляется дарованным ему правом исследовать совершенство существа вечного, в то же время человеку даруется блаженная обязанность и собственным своим существом стремиться к нравственному совершенству, ибо он подобен Богу. Таков смысл соборных определений.

Позднее заблуждением монофелитов вызвано было новое свидетельство Церкви о тождестве *умного*² естества и воли и о нравственном совершенстве, явленном в границах человеческого естества воплощенным Словом. Так было открыто христианское учение на все грядущие века, во всем величии его, во всей Божественной его красоте.

Представился новый вопрос. Благоговейное употребление икон допускалось Церковью, но народное суеверие часто обращало почитание в поклонение. Неразумная и страстная ревность захотела, чтобы Церковь, не довольствуясь осуждением злоупотребления, осудила самый обычай. Таков смысл ереси иконоборцев. Они не понимали сами, как далеко шло их требование, не понимали, что вопрос об иконах заключал в себе вопрос о всем обряде. Но поняла это Церковь: осуждением иконоборцев она дала свидетельство полноте своей свободы. Второй Никейский собор

¹ Арианство, в силу неизбежного логического вывода, приписывало Слову—Спасителю (Логосу) нравственное совершенство, в то же время не признавая его Божества, следовательно, разъединяло нравственное совершенство с божественностью.

² Мы здесь употребляем это слово в том смысле, какое оно имеет у Отцов церкви. *Прим. перев.*

объявил, что Церковь, как личность живая, одушевленная Духом Божиим, имеет право прославлять Божественное величие словом, звуком и образом, она объявила свободу богопоклонения под всеми символами, какие любовь может внушить единодушию христиан. Таков не всегда верно понимаемый смысл этого собора. *Предшествующие ему соборы спасли христианское учение, этот собор спас свободу христианского чувства.*

Такова Церковь в ее истории.¹ Это история живого и неразрушимого организма, выдерживающего вековые борьбы против гонения и заблуждения, это разумная, взаимною любовью освещенная, свобода, приносящая полноте Божественного откровения высокое свидетельство, в наследие грядущим векам.

Протестант ли расскажет эту историю? Но для него она — не более как хаос происшествий, без особенного значения, праздных словопрений, личных или народных страстей, притеснений от большинства, крамол от меньшинства, личных мнений, не имеющих важности, определений, не имеющих силы, может быть, это клад для книгохранилищ, но для человечества это ничто.

Римлянин ли скажет эту историю? Но он сам не высматривает в ней ничего более, как только театральное представление, конечно не лишенное некоторой торжественности, но чуждое серьезного значения; ничего более, как только многовековое пустословие, признак долгого невежества и как бы недогадки целого общества, которое в продолжение пятисот лет присваивало себе право обсуждать догматические вопросы, как видно, не подозревая, что в его же среде находилась законная власть, которой одной это право было дано Самим Богом.

Нет, история Церкви, та умственная и нравственная записка, которой Запад одолжен всем, что есть у него великого и славного, перестала быть понятною для раскола, с той поры как он отрубил ее основание. Она при нас и при нас одних — эта история, строгая, как наука в логическом своем развитии, исполненная поэзии, как гимны первых веков,² существенно отличная

¹ В этом очерке истории первых веков Церкви автор представил сжатый вывод из довольно обширного исследования о том же предмете, находящегося в его Записках о всемирной истории. Там читатели найдут подробное развитие той оригинальной, едва ли не в первый раз высказанной и в высшей степени важной мысли, что все значительные ереси, которыми возмущалось единомыслие в Церкви, при всей отвлеченности и кажущейся непрактичности их лжеучений, были, так сказать, подбиты извращением нравственных начал, так что ереси, может быть и бессознательно, проводили, а Церковь на соборах отвергала и осуждала не только заблуждения, но вместе с ними и соответственную каждому заблуждению порчу. *Прим. перев.*

² Не могу не заметить, что последовательный порядок соборов действительно совпадает с порядком древнейших церковных песнопений (напр. «Слава», «Свете тихий» и др.). Троица — это первая эпоха; воплощение — вторая эпоха; прославление и молитва — второй Никейский собор. Не поняв этого построения христи-

от всех других бытописаний человеческих и бесконечно возвышающаяся над всеми их материальными и политическими треволениями. Но «Восток умер», говорят люди Запада, «а мы, мы живем». О жизни общественной, материальной и политической я говорить не стану, но говорю о жизни умственной, поскольку она носит характер религиозной жизни, т. е. поскольку она — проявление Церкви.

Запад издавна свободен, богат, могуществен, просвещен. Восток беден, темен, большею частью поработен, весь погружен в невежество. Пусть так, но сравните в этих двух областях, которых политические судьбы и теперь так различны, сравните в них обнаружения Христианства.

Поищем какого-нибудь проявления Церкви в Протестантстве, какого-нибудь жизненного движения в его учении. Размножение новых сект, разложение древних исповеданий, отсутствие всякого установившегося верования, постоянные усилия создать то свод учений, то общину с непререкаемым символом; усилия, постоянно сопровождаемые неудачами, труды отдельных лиц, бесплодно теряющиеся во всеобщем хаосе, годы, текущие один за другим не получая ничего в наследие от годов минувших и не оставляя ничего в наследие грядущим годам, во всем колебание и сомнение, таков в религиозном отношении протестантский мир. Вместо жизни мы находим ничтожество или смерть.

Поищем проявления Церкви в романизме. Обилие политических агитаций, народных движений, распрей или союзов с кабинетами, несколько административных распоряжений, много шума и блеска, и ни одного слова, ни одного действия, на котором бы лежала печать жизни духовной, жизни церковной. И здесь ничтожество! В последнее время однако появился обязательный декрет по догматическому вопросу, исшедший от первосвященнического престола. Значит, это акт вполне церковный, в самом высоком значении слова, он заслуживает особенного внимания, как акт в своем роде единственный за много веков. Этим декретом возвещается всему Христианству и будущим векам, что присноблаженная Матерь Спасителя была, от самого зачатия,

анских гимнов, ученый Бунзен (которого труды заслуживают полного уважения) впал в странную ошибку: он принял искаженный экземпляр «Славы» за экземпляр подлинный и вообразил, что имя Св. Духа, помещенное между Словом в Его Божестве и Словом в Его воплощении, есть вставка (Hypol. III, 65—66). Сочинение, в котором встречается эта погрешность против здоровой критики, содержит в себе, рядом с другими философскими заблуждениями, и ту мысль, что Церковь есть будто бы воплощение Святого Духа, подобно тому как Христос есть воплощение Слова. (Там же, II, 52). Стало быть, знаменитый ученый не понимает, что по его же собственному определению, воплощение, как всякая объективность, входит в область Слова, которое он признает Богом-объектом. Философ вообразил себе, что знает больше, чем Церковь; но Церковь имеет то удивительное свойство, что она всегда рациональнее человеческого рационализма.

изъята от всякого греха, даже первородного. Но Св. Дева не испытала ли общей участи человеческого рода, то есть смерти? — Испытала. — А смерть не есть ли наказание за грех (как поведал Дух Божий устами апостола?)¹ — Видно, что нет! В силу папского декрета смерть стала независимой от греха; она стала простою случайностью в природе, и затем — все Христианство уличено во лжи. Или Св. Дева подверглась смерти подобно Христу, принявши на себя грех за других? Но если так, то у нас два Спасителя, и Христианство опять уличилось бы во лжи. Вот как истолковываются Божии тайны в исповедании римском; вот какое наследство передает оно будущему! Итак, что находим мы в романизме? Молчание или ложь, ничтожество или признаки духовной смерти, выступающие при первом покушении придать себе вид церковной жизненности.

Церковь не говорит без важной надобности. Но в наше время Рим, с своим первосвященником во главе, учинил на нее нападение словом, и она отвечала. Из недр невежества и уничтожения, из глубины темницы, в которой ислаимизм держит христиан Востока, раздался голос и поведал миру, *что познание Божественных истин дано взаимной любви христиан и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви.*² Это слово было признано за слово Церкви. Оно заключает в себе общую формулу ее истории и стало величавым наследием для будущих веков. Для нас, сынов Церкви, это победная песнь среди страданий и голос того, Кто за Свою любовь и Свою вольную жертву есть возлюбленный Отчий, но не побоюсь сказать, что ни одна честная и серьезная душа, верующая во что бы то ни было, или неверующая, не откажется признать это слово за одно из прекраснейших, когда-либо исходивших из человеческого уст. У кого же наследие прошедших веков? Где продолжается история Церкви? Где жизнь действительная при кажущемся омертвлении, где смерть действительная при кажущейся жизненности?

В моем первом ответе на несправедливое нападение, направленное против Церкви, я показал, что две части западного раскола суть только две формы протестантизма; что обе не что иное, как несомненный рационализм, так как обе отрицают нравственное основание религиозного познания, а потому и не имеют никакого права сетовать на рационализм, на них нападающий; что обе, будучи погружены в логическую антиномию, высмат-

¹ Буквально «оброцы греха».

² В печатном окружном послании 1848 года, по изданию (на русском языке) 1850 года, место, на которое здесь указывается, выражено так: «У нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменно», и проч. (§ 17). Из употребленного во второй половине фразы слова «веру» очевидно, что и под словом «благочестия», употребленном выше, подразумевается то же понятие. *Прим. перев.*

ривали в Христианстве только стороны его, в их отдельности, то есть единство без свободы или свободу без единства; что обе, будучи одинаково неспособны серьезно защищаться, ни одна против другой, ни сообща против неверия, находятся теперь в эпохе истощения и упадка, и что самые усилия их, которыми они стараются остановить свое падение, как например, их неизбежные столкновения и их условные союзы, могут только ускорить падение.¹

Теперь я показал действительное, внутреннее состояние обеих ветвей раскола. Их общее основание есть рационализм. Вся надстройка условна и в равной степени страдает отсутствием величия, гармонии и внутренней связи. Молитва, оскудевшая и лишившаяся всего своего значения, таинства непонятые и искаженные, история, сведенная в ничтожество или превращенная в продолжительную бессмыслицу, — вот все, что могут оба протестантства (римское и германское) противопоставить аналитической работе человеческой мысли. Напрасно они опасаются, как бы их не убило неверие. Чтобы быть убитым, нужно быть существом живым: они же, несмотря на свои волнения и призрачные борьбы, носят уже смерть в себе самих, всеверию остается только убрать трупы и подмести арену.

И все это — праведная казнь за преступление, содеянное Западом против святого закона христианского братства.

Религиозная мысль всего мира теперь при нас. Кто бы ни были наши враги и каково бы ни было их озлобление, ни неопределенные мечтания индивидуальной религиозности, ни макиавеллиевская изворотливость государственных религий, ни утонченность софизмов, ни страстные усилия проповеди благодушно-невежественной, ни непримиримая ненависть, переходящая от прежних попыток *нравственного братоубийства* к желанию *братоубийства вещественного*, — словом, ничто, ни слово с его обольщениями, ни оружие с его могуществом, ничто не исхитит человечества из рук Того, Кто за него принял смерть и завещал ему единую веру — веру *любви*. Конечно, во все века будут встречаться люди испорченные, которые *не захотят* уверовать;

¹ Я говорил о предложениях союза. Теперь, кажется, союз до некоторой степени осуществился, по крайней мере в общественном мнении. Один достойный уважения журнал (*Revue des deux Mondes*) говорил несколько времени тому назад, что западные державы обязаны поддержать законное преобладание «западного Христианства на Востоке». Итак, дело идет не о Риме и не о Женеве, дело идет о западном Христианстве вообще. Союз, предполагавшийся против неверия, осуществляется против Церкви: оно и лучше. Тот же журнал в последнее время доказывал также, что непоследовательность составляет достоинство в галликанстве и, если не ошибаюсь, в англиканстве. И все это выдает себя за Христианство!

но не будет того, чтобы честные и чистые души *не могли уверовать*. Вся будущность в Церкви.

Может быть, меня упрекнут за жестокость моего слова, но пусть в него вдумаются. Если я не вышел из пределов истины, если не сказал ничего такого, чего бы в то же время не доказал, жестоким окажется *самое дело*, а не мое слово.

Уже много крови пролито на Востоке,¹ а кровь распалает ненависть. Я, однако, имею о нравственном достоинстве души человеческой понятие настолько высокое, что, надеюсь, и в настоящую минуту найдутся между вами, читатели и братья, люди способные выслушать меня беспристрастно.

Несмотря на громадность политических агитаций, на социальное брожение, далеко еще не достигшее своего конца, на кровопролитные войны и на кажущееся преобладание материальных интересов, наш век есть время мысли, и по этой самой причине ему суждено иметь на будущность человечества влияние сильное. Конечно, общественные страсти могут возмущать ясность мысли; грубая сила может на время подавлять ее, но страсти притупляются и затихают, грубая сила надламывается или утомляется, а мысль переживает их и продолжает свое нескончаемое дело, ибо она от Бога.

В продолжение многих веков умственного развития Запад совершил великие и славные дела; но нравственною закваскою всех действительно великих его подвигов было Христианство, и сила этой благотворной закваски обнаруживала одинаково могущественное действие как на людей, не веривших в нее и отвергавших ее, так и на людей, веровавших и хвалившихся своею верою. Ибо тот уже христианин (по крайней мере до известной степени), кто любил правду и ограждал слабого от притеснений сильного, кто выводил лихоимство, пытки и рабство; тот уже христианин (по крайней мере отчасти), кто заботился о том, чтобы, насколько возможно, усладить трудовую жизнь и облегчить жалкую судьбу удрученных нищетою сословий, которых мы не умеем еще вполне осчастливить. Оттого, несмотря на все ее общественные язвы и несмотря на шаткость ее верований, Англия, равно как и другие страны современной Европы, более заслуживает названия государства христианского, чем средневековые королевства с их лживою и слепою, хотя нередко так громко прославляемою, набожною. Но не должно себя обманывать: христианская нравственность не может пережить учения, служащего ей источником. Лишенная своего родника, она, естественно, иссякает. Нравст-

¹ Это писано во время Крымской войны. *Прим. перев.*

венные требования, не оправданные доктриною, скоро теряют свою обязательную силу и превращаются в глазах людей в выражения непоследовательного произвола, правда, привычка некоторое время еще с ними уживается, но затем корысть и страсть отбрасывает их окончательно.

А в том-то именно заключается существенная опасность, грозящая настоящей эпохе, что мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная есть религия приговоренная.

Итак, дело идет о спасении всего, что есть у вас прекрасного и доброго, великого и славного, о спасении вашей будущности умственной и нравственной, ибо в эту минуту вы принадлежите Христианству более сердцем, чем верою, а это не может долго длиться.

Не новому догмату учим мы вас, нет, это — догмат первоначального Христианства. Не новое предание налагаем на вас: это то самое предание, которое соблюдали и ваши отцы до той поры, когда задумали низвергнуть наших отцов в духовный илотизм. Здание вашей веры разрушается и проваливается, мы вам приносим не новые материалы для его утверждения: нет, мы возвращаем вам только замок, отброшенный вашими предками, которым прежде держался весь свод, — взаимную любовь христиан и присвоенные ей Божественные щедроты. Поставьте его снова на вершину здания, и впредь неразрушимое, оно уже не будет иметь причин бояться критической работы разума, напротив, оно в состоянии будет вызвать его пытливість, оно предстанет опять во всем величии своих неземных размеров, на спасение, счастье и славу будущим родам.

Знаю, что наши слова встречены будут сильными предубеждениями, не смею даже назвать их несправедливыми, знаю, что каковы бы ни были ваши заблуждения, вы все-таки были бы вправе закидать нас упреками. Знаю, что вы могли бы спросить: где у нас те плоды, которыми должно знаменоваться присутствие истины в народах, ее хранящих, знаю, что этих плодов требует от нас признательность и что неблагодарность наша их не дает. Не станем оправдываться, не будем говорить ни о пережитых нами исторических борьбах и страданиях, ни о примесях лжи в том просвещении нашем, которое более ста лет мы почерпаем из поврежденных источников. Все это нас не оправдывает. Каковы бы ни были ваши обвинения, мы признаем их справедливыми; в каких бы пороках вы нас ни упрекали, мы сознаемся в них, сознаемся смиренно, с сокрушением, с горестью. Но чтобы самим вам быть правыми перед собою и перед Христианством, будьте же и к нам снисходительны! Не спрашивайте: правдоподобно ли, чтобы Господь для призвания вас воспользовался орудиями столь непокорными Его закону; но скажите лучше, что пути Божии для

человеческого разума неисповедимы. Не спрашивайте: достойны ли мы нести вам слова истины, но вспомните лучше, что истина сама по себе прекрасна и стоит того, чтобы вы ее приняли, как бы ни были недостойны ее провозвестители. Дай Бог, чтобы наши грехи и наше жестокосердие не обратились в пагубу и вам и чтобы не пало на нас двойное осуждение, за собственную нашу неправду и за внушенное вам предубеждение против самого закона Божия.

«Как прекрасно и сладко согласие между братьями! Это елей благовонный, стекающий на браду Аарона и на края его одежды, это роса благодетельная, которую ночь распространяет на вершинах Ермона и на благословенных холмах Сиона». Если сердце ваше когда-нибудь отзывалось на этот гимн ветхого Израиля, вам не покажется тягостным то нравственное усилие, которое вам предстоит над собою сделать. Осудить преступление, содеянное заблуждением ваших отцов против невинных братьев,— вот единственное условие, могущее возратить вам Божественную истину и спасти от неизбежного разложения всю вашу духовную жизнь. Подчинитесь ему, и вы получите право, которое дает Церковь своим чадам сказать: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа».

Обращаясь к вам с такими словами, мы, конечно, имеем в виду и собственную выгоду, ибо приобрести братьев есть величайшее благополучие из всех доступных человеку на земле; но не совпадает ли наша выгода с вашею пользою? Ужели так трудно совершить акт простой справедливости? Признать, что, по долгу совести, вы должны повиниться перед оскорбленными вами братьями и сказать им: «братья, мы согрешили против вас, но примите нас снова, как братьев возлюбленных», признать этот долг и выполнить его, ужели это так трудно, так невозможно? Читатели и братья, испытайте, прошу вас, ваши сердца и ваши помыслы!

НЕСКОЛЬКО СЛОВ
ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА
О
ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ

По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских
о предметах веры

1858

Перевод с французского *

* Подлинник издан в Лейпциге Брокгаузом.

ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ ¹

М. г.

Вы позволили мне воспользоваться вашим типографским станком для напечатания брошюры, написанной мною в 1854 году, о некоторых религиозных вопросах; смею надеяться, что вы не откажете в подобной благосклонности новой брошюре о тех же предметах.

Я желал, чтобы сочинение мое было доступно возможно широкому кругу читателей, и с этой целью выбрал язык в наше время наиболее употребительный, язык французский, который в истории европейской литературы мог бы быть назван ходячею латынью. Несмотря, однако, на этот выбор и несмотря на то, что, вследствие особенных обстоятельств, первая моя брошюра напечатана была в Париже, надежды мои, признаюсь, были обращены к странам германского происхождения, к Англии и Германии. Эти надежды меня не обманули: здесь и там я удостоился благосклонного внимания от многих читателей и от нескольких писателей. Большого я и ожидать не смел.

Да будет мне, однако, позволено сделать несколько замечаний относительно приема, мною встреченного.

Я высказал, что принцип Протестантства впервые введен был римским расколом. Об этом мнении отозвались, даже в Германии, не без иронии. Но я все-таки остаюсь при своем мнении и повторяю: раскол не был изобретением папизма, он был свободным выражением западного воззрения вообще; вначале папы встретили его порицанием, а затем подтвердили его почти нехотя.

Присвоение одной местности или епархии права решать догматические вопросы независимо от вселенской Церкви заключало в себе зародыш всего протестантства, как начала. Сперва оно прикрывалось новым условным началом — римским верхона-

¹ Это письмо, адресованное на имя г. Брокгауза, содержателя типографии в Лейпциге, напечатано в виде предисловия к подлиннику.

чалием; но логически неизбежным развитием его была Реформа в том виде, в каком она впоследствии введена была Германиею. Дело в этом случае принадлежало Риму, а Германия, сама того не ведая, только извлекла выводы из факта. Я строго держался в границах религиозного вопроса, избегая рассуждений о предметах исторических; но думаю, что читатель, несколько опытный в изучении исторических законов, поймет, почему этот раскол, или это присвоение местной независимости, должно было совпасть с эпохою Карла Великого и с основанием Западной Империи. Во всяком случае представленные мною доказательства тождества романизма и протестантства в их зародыше, при всей их новости и неожиданности заслуживали бы, мне кажется, скорее серьезно-опровержения, чем иронического отзыва.

Обвиняли меня также в сравнительно большей неприязненности к Романизму, чем к Реформе, и одна немецкая газета объяснила это различие той едкою ненавистью, которую всегда отличаются распри между родными братьями. Но, во-первых, я доказал, кажется, что мы одинаково относимся к западным исповеданиям, не деляя никакого различия между римским и протестантским; во-вторых, мне кажется, что серьезные и добросовестные писатели должны бы вообще воздерживаться от такого рода заподозривания чужих побуждений. Не довольно ли, для объяснения некоторой разницы в тоне, которой я и не думаю отрицать, допустить объяснение, мною самим данное? Заблуждение, по моему убеждению, идет от римлян, а протестанты только приняли его по наследству; к тому же добровольная ложь, мне кажется, заслуживает более строго осуждения и возбуждает более сильное негодование, чем заблуждение невольное. Станут ли протестанты отрицать это и захотят ли они, чтобы их сравнивали в этом отношении с римлянами? Не думаю.

Во всех обвинениях, мною высказанных против различных ветвей раскола, я строго придерживался правила ограничиться выводами из начал, ими самими признаваемых. Все мои приговоры основаны единственно на внутренних противоречиях, которые они в себе содержат. Так, я показал, что поставление папы, в котором латиняне хотят видеть как бы завершение рукоположения, на самом деле упраздняет это таинство; далее я показал, что протестантство, опираясь на Библию и в то же время отвергая Церковь, тем самым уничтожает Библию. Думаю, что это — самый логичный и самый доказательный способ опровержений всякой системы, как философской, так и религиозной. Я воздерживался от бесполезных отступлений, от обвинений, основанных только на фактах, а не на общих законах, от бездоказательных уверений, а тем паче от ссылок на факты сомнительные. Надеюсь, что в этом отношении мне отдадут справедливость и не откажутся признать мое сочинение за труд серьезный и честный.

Наконец, мне остается повиниться в одной ошибке. Я говорил об одобрительном молчании, которым встречены были не совсем сообразные с духом Христианства речи покойного парижского архиепископа. Впоследствии этот прелат, проповедовавший меч под предлогом религии, сам погиб от ножа, который тоже выдавал себя за орудие своего рода веры. Эта смерть дала печальный и назидательный урок человечеству; но я должен признаться, что я ошибался, указывая на всеобщее молчание Европы. Действительно, были исключения, и мне остается лишь благодарить одну немецкую газету, исправившую мою ошибку и познаномившую меня с возражениями, появившимися в некоторых немецких изданиях. Я сам видел такого же рода протест, заявленный около того же времени в одной испанской газете. Эти факты утешительны и делают честь человечеству; но после принесенного мною сознания в собственной ошибке мне, может быть, еще позволительно думать, что эти редкие факты не подрывают заключений, мною выведенных из достойного укоризны молчания.

Остается добавить одно слово. Каков бы ни был успех, намерение мое было высказать истину, и кто ее любит, тот отдаст мне справедливость.

Вместе с благодарностью за сделанное мне одолжение примите, м. г., уверение в глубоком почтении, с коим имею честь назвать себя Вашим покорнейшим слугою.

Неизвестный.

Ноябрь 1857 г.

В 1856 году явилась в Брюсселе брошюра, изданная протестантом и озаглавленная так: «Несколько малоизвестных фактов, относящихся к русской церковной истории». Об этом сочинении не стоило бы даже и говорить; но так как оно имеет целью доказать лживость факта, указанного мною в первой моей брошюре (изданной в Париже в 1853 г.), то считаю обязанностью обратить на него некоторое внимание.

Сочинение это состоит из четырех страниц введения и приложения, а *малоизвестные факты* ограничиваются одним указом Петра I, перепечатанным из Леклерка. Видимая цель издания — доказать, что протестантство имело на Церковь гораздо сильнее действие, чем какое я признаю.

Да будет мне позволено посвятить несколько строк замечаниям, лично до меня касающимся. Вот слова моего критика:

«Безыменный автор зараз нападает на протестантство и на католичество, пользуясь поочередно и не без ловкости оружием, взятым им напрокат у полемики, столько лет продолжающейся между двумя Церквами».

Я не только не заимствовал никакого оружия у западной полемики, но напротив, все доводы мои совершенно противоположны доводам, которыми она донныне пользовалась. Протестанты обвиняли ли когда римлян в рационализме? Старались ли они когда-нибудь доказать, что романизм есть только древнейшая форма протестантства? Римляне обвиняли ли когда-нибудь протестантство в псевдотрадиционализме и в слепом поклонении букве? Те или другие настаивали ли когда-нибудь на том, что противникам их недостает *закона нравственного*, который один дает единство Церкви? Те или другие говорили ли когда-нибудь, что единству романизма не достает содержания живого, а свободе протестантства недостает содержания реального? Никто этого не говорил и никто не мог сказать по той весьма простой причине, что характер религиозного заблуждения действительно понятен

только тому, кто находится в истине Церкви. Продолжаю выписки.

«Разбираемое сочинение, очевидно, от начала до конца, лишено искренности и добросовестности и пр.».

Обвинение тяжкое, но оно не подкреплено ни одним доказательством, и тому, кто решился предъявить его, не следовало бы забывать, что, взводя бездоказательно такое обвинение, можно подвергнуться опасности прослыть клеветником. Далее:

«Автор старается между прочим посредством тонких различий доказать, что в его стране Царь не есть глава Церкви, тогда как *всякий знает*, что Петр I присвоил себе всю полноту церковной власти и пр.».

Это «*всякий знает*» удивительно хорошо придумано в ответ на целый ряд доказательств противного. Правда, что заверение моего возражателя подкреплено указанием на слова, употребленные в императорском указе об *участии Государя* в назначении епископов. Нечего сказать — убедительно!

Затем, в конце вступления, отличающегося такою силою выводов, следует перепечатка указа Петра I о преобразовании монастырей. Цель перепечатки: «доказать мне, свидетельством истории, что я ошибаюсь в своих положениях, что отголосок протестантства в моей родине сильнее, чем, по-видимому, я воображаю; и что кроме изолированных личностей, теряющихся в толпе, которые, в большей или меньшей степени могли быть задеты протестантскими началами, влиянию их подверглись многие лица высокопоставленные». Этим автор думает окончательно подорвать мое заявление, что «*поток протестантства замер у пределов православного мира*».

Факт, мною указанный, есть факт исторический, столь явный, что, казалось бы, нельзя и отрицать его; но видно, ему не устоять перед документом, заимствованным из Леклерка моим брюссельским противником. Посмотрим, что в нем такое.

Прежде всего я далек от того, чтобы оспаривать его подлинность. Если бы я даже не знал доказательств, свидетельствующих в ее пользу, достаточно было бы мне прочесть самый указ, чтоб узнать пошиб двух составителей его — Петра Велико-го и ученого епископа Феофана Прокоповича. За отсутствием доказательств вещественных я бы, в этом случае, удовольствовался одним этим нравственным доказательством. Итак, это указ Российского Самодержца? Нисколько, ибо ничем не доказано, чтобы он когда-нибудь был обнародован. Этот документ не более как проект закона, — проект, который, по законодательству тогдашнего времени, мог быть изменен, переиначен или даже отвергнут Синодом и который, следовательно, не имеет никакого

значения в истории, хотя, конечно, не лишен важности для биографии.¹

Но я пойду дальше. Допустим, что указ был обнародован (и впоследствии отменен). Какие же в нем доказательства протестантства? Язвительная критика на монастыри? Но разве это явление небывалое в Церкви? Такая же критика, в формах более или менее жестких, встречается в некоторых старинных законах нашей страны и во множестве литературных памятников, между прочим в письмах Св. Кирилла Белозерского (который сам был основателем монастыря), и в удивительных письмах Иоанна IV, государя одинаково суеверного и свирепого. Уж не предположить ли, что и они оба исповедывали втайне Протестантство? Или же доказательством Протестантства служит учение, что Церковь *может* обойтись без монастырей? Но ни один православный христианин в этом не сомневается, хотя каждый из них одобряет существование монастырей. Или не захотят ли видеть протестантство в учении, что епископ может и не быть монахом, хотя установившийся обычай, по-видимому, заставляет иногда предполагать это? Это также всем известно, до того известно, что даже в последнее время один из славнейших преемников апостольских долго отказывался от монашеского пострижения и уступил только убеждениям весьма, впрочем, уважительных, своих собратьев по епископству.² Словом, документ, о котором идет речь, содержит в себе, может быть, некоторые преувеличения, некоторые воззрения, без сомнения, ложные, и вообще характеризуется совершенным недостатком глубины; но основания его таковы, что ни один православный не только не стал бы порицать их, но даже не отказал бы им в своем согласии. Наоборот, в нем ничего нет такого, чем составители его могли быть уличены в протестантстве.

Но пойдем еще дальше. Религиозные мнения Петра I (как кажется, весьма нетвердые) очевидно имели некоторую склонность к протестантству; протестантская окраска выказывается и в писаниях Феофана Прокоповича (точно так же как римскую окраску отличаются произведения его современника Стефана Яворского); но из этого нельзя еще выводить ничего существенно важного. Такого же рода оттенки обнаруживаются у церковных писателей с самых отдаленных времен, задолго до Реформы, и кто прочел мою вторую брошюру, нашел объяснение этого факта

¹ Нисколько не отвергаю, что власть иногда обнародовала законы без предварительного обсуждения их в Сенате или в Синоде; но эти случаи представляют собою исключения из Правила. Напротив, многие проекты законов, по обсуждению, бывали изменяемы и даже отвергаемы; предполагать же исключение в настоящем случае нет основания.

² Здесь указывается, кажется, на Иннокентия Камчатского, впоследствии Московского митрополита. *Изд.*

в замечаниях, сделанных мною по поводу нескольких слов г. Вине. Несмотря на личные их наклонности, Феофан Прокопович много раз восставал против протестантов, а Стефан Яворский — против римлян; но я готов сделать уступку. Допустим (хотя это совершенно ложно), что Петр и Феофан исповедовали втайне протестантство. Что ж бы отсюда следовало? Неужели то, что поток протестантства не замер у пределов православного мира? Патриарх Кирилл Лукарь за протестантские мнения был соборно осужден и низложен епископами. Этот факт поважнее подозрения, более или менее заслуженного творцами разбираемого указа; но приходило ли кому бы то ни было на мысль выдавать этот факт (вероятно, неизвестный моему критику) за победу протестантства в смысле историческом? Конечно, встречались, да и в настоящую минуту встречаются между моими соотечественниками и такие, которые, в глубине сердца, суть или протестанты, или римляне. Наоборот, Церковь среди своих чад и в числе самых замечательных своих апологетов насчитывает людей, рожденных в западных исповеданиях; но с точки зрения исторической эти исключения не заслуживают даже упоминания. Или, может быть, император Петр, благодаря своему положению, стоит один целых миллионов в глазах моего критика?

Очевидно, этот опыт опровержения жалок, и исторический факт, мною указанный, остается в своей неприкосновенности.¹

Таков единственный прямой ответ, полученный мною из протестантского лагеря. Но действительно ли он писан протестантским пером? Сомневаюсь в этом по следующим причинам.

Весь ответ явно грешит отсутствием всякой логики и отличается таким легкомысленным невежеством, какого не находишь, разве уже слишком редко, в сочинениях протестантов о предметах веры.

Озлобление против Церкви или, лучше сказать, выражения, в которые облакаются эти чувства, представляются также довольно чуждыми протестантскому миру, расположение которого, в сущности также не совсем дружелюбное, выражается иначе. Мой критик говорит: «К сожалению, первые вводители Христианства в языческой России, последовав в выборе своем несчастному вле-

¹ Если бы мой возражатель имел немного более знания, он мог бы упомянуть о несомненном влиянии протестантов на некоторые секты в России. Предлагаю ему этот аргумент. По крайней мере, в нем была бы правда и он имел бы вид основательности в глазах поверхностных читателей. При всем том отвечать на него было бы вовсе не трудно. Протестантство оказывает свое действие на массы только в том случае, когда они сами предварительно уже отлучили себя от Церкви другими заблуждениями всерования: таковы именно раскольники, сделавшиеся более или менее протестантами, но не сразу. В первой моей брошюре я уже указал на это, как общее правило.

чению, заимствовали у сумасбродной Греции веру уже извращенную» и пр. Эта сумасбродная Греция, отвергающая папское предвосхищение, дарующая всем новообращаемым народам сокровище Св. Писания на их собственном языке (за семь веков до Лютера), желающая, чтоб молитва в храмах понятна была всем верным, — эта Греция, думаю, могла бы до некоторой степени рассчитывать на благосклонность протестанта. В примечании мой критик хотя и сознается, что *Римский первосвященник* погрешил, поставив себя государем, но полагает, что эта погрешность гораздо менее важна погрешности Русского государя, поставившего себя *наследственным первосвященником*. Это почти буквальное повторение слов г. Лоранси, бессмысленность которых мною уже была обнаружена. Кстати, и выражение *римский первосвященник* нашло здесь место.

Какая-то нежность к Романизму проглядывает везде, несмотря на то, что, для поддержания принятой автором на себя роли, он должен полицать его.

Наконец мой критик уклоняется от защиты Реформы по следующим соображениям: «или де нужно было бы, подобно автору, утверждать свое преимущество и свое превосходство, что Ап. Павел считает дерзостью в отношении к Тому, от Кого мы заимствуем свою правду, или же... доказывать недостойность чужой Церкви, что противоречило бы другой, не менее существенной обязанности». Как? Ап. Павел признает худым делом хвалить свою веру? И протестант вычитал это у апостола? Как? Протестант нашел в Свящ. Писании нравственный закон, запрещающий обличать заблуждения веры, признаваемой ложною? Эта нелепость до такой степени лишена всякого подобия правды, до того выходит из всяких границ, что ее ничем себе объяснить нельзя, как только разве замешательством латинянина, который, надев на себя личину и поставив себя в необходимость восхвалять Протестантство, радуется случаю уклониться от нее, хотя бы посредством самого жалкого изворота.

Итак, по моему мнению, разбираемое сочинение — произведение римское. Впрочем, римлянин или протестант, автор, если вздумает снова выступить на арену, может знать наперед, что дальнейшие с его стороны нападения останутся без ответа. Я сказал в своей первой статье (и, кажется, доказал), что «Церковь совершенно недоступна рационализму и ограждена от него нравственным законом, неизвестным западным исповеданиям»; а вот каким образом мой возражатель передает мою мысль: «пусть восхваляет он вволю свое, *дорогое ему, православие*» (этот иронический оборот не дурен, когда речь идет об отношениях человека к исповедуемой им вере), «это православие, которому он сам отказывает безусловно во всякой *рациональности*». Одно из двух: или критик принимает *рационализм и всякую рациональ-*

ность за синонимы и тем самым обнаруживает такое невежество, при котором он не был бы способен понять ответы, которые я мог бы ему представить, или же он понимает различие между этими двумя понятиями и, в таком случае, обнаруживает недобросовестность, после которой он не стоит никакого ответа.¹

Впрочем, повторяю: по всему мне кажется, что брюссельская брошюра есть изделие римское. Политике римской партии свойственно нападать на православие окольными путями. Ей хотелось бы, в глазах православного общества, заподозрить правительство в покушениях на свободу или на самые начала веры, исповедуемой обществом, и в то же время в глазах правительства заподозрить верных в стремлении посягнуть на его права. Эта последняя часть маневра на сей раз была прибережена для одного из моих соотечественников.

Но нужен был случай или предлог к обвинению. Отец (бывший князь) Гагарин выпустил брошюру под заглавием, довольно хорошо придуманным: «Россия будет ли католическою?» т. е. папскою.² Брошюра составлена из предисловия, четырех глав: 1) о восточном обряде; 2) о Церкви и государстве, 3) о Русском духовенстве, 4) о католицизме и революции и из подтверждающих документов — папских булл, относящихся до греко-унитов в Царстве Польском. Немного нужно было ловкости, чтобы уместить в этой рамке всякого рода политические соображения.

Само предисловие, слегка окрашенное патриотизмом и убранным похвалами государю, правящему России, и *первосвященнику*, занимающему кафедру Св. Петра, имеет уже особенный характер. Дело идет не о расколе или ереси, не о предании или вере, все это старые термины, неприятно звучащие в ушах современной цивилизации: дело идет о вековой войне Русской Церкви с святым престолом и о подписании мирного договора, почетного и выгодного для всех. Дело идет не об обращении, не о проповедниках, не об апостолах, но о переговорах и уполномоченных. Романизм, во всей наготе, выказывает здесь свой земной характер. «Мир должен быть подписан, потому что война не может вечно длиться, потому что мир *выгоден для всех*. Для достижения этого нужно лишь согласие трех волей. Когда створятся папа, император и Русская Церковь, представляемая ее епископами

¹ Такая же недобросовестность обнаруживается и в одном из примечаний: семинаристов, которых заставляют «читать Св. Отцев и произносить проповеди», автор заведомо смешивает с пьяными монахами, о которых говорится в предшествовавшей статье вышеупомянутого указа. Правда, что статья о семинариях предполагает также возможность пороков и, между прочим, пьянства в семинарских воспитанниках. Слово вне России семинарии недоступны никаким порокам.

² La Russie sera-t-elle catholique?

или ее Синодом, кто сможет тогда помешать примирению?» — спрашивает автор. Кто, в самом деле? Провинциальная ли церковь Востока, угнетенная исламом и обстреливаемая Западом? Провинциальная ли церковь маленького королевства греческого, которая считается за ничто в мире? Народ ли русский, голос которого не слышен в правительственных вопросах? Кто же? — Если нужно, я скажу иезуиту кто. Пусть русский государь подпадет обольщению (хотя это вне всякого правдоподобия); пусть духовенство изменит (хотя такое предположение выходит из пределов возможного): и тогда миллионы душ останутся непоколебимыми в истину, миллионы рук поднимут непобедимую хоругвь Церкви и образуют чин мирян. Найдутся же в неизмеримом восточном мире по крайней мере два или три епископа, которые не изменят Богу; они благословят низшие чины, составят из себя все епископство, и Церковь ничего не потеряет ни в силе, ни в единстве; она останется католическою Церковью, какою была и во времена апостолов. Отец Гагарин, покинувший веру своих отцов (вероятно, по неведению, ибо он, кажется, даже не понимает ее), думает разве, что отступничество само по себе до такой степени легко, что может совершиться даже без содействия убеждения, хотя бы и ложного?

Первая глава его сочинения касается обряда. Особой главы, посвященной догмату, не будет: это вещь слишком маловажная; она может быть, в крайнем случае, включена в обряд или даже, при некоторой ловкости, вовсе отложена в сторону. Христианин конечно затруднился бы это сделать, но иезуит!

Что такое обряд? Обряд это свободная поэзия символов или слов, которыми Церковь, единица органическая и живая, пользуется для выражения своего познания о Божественных истинах, своей безграничной любви к своему Создателю и Спасителю, наконец любви, взаимно соединяющей христиан между собою на земле и на небе. Обряд, по существу изменчивый, есть не более как прозрачное покрывало, которым облекается догмат, по существу неизменный. Нет, может быть, во всей Церкви ни одного обряда, которого современная форма шла бы от времен апостольских, и нет ни одного догмата, который бы не происходил от тех времен. Но как бы то ни было, отец Гагарин посвящает свою первую главу обряду на том основании, что «вопрос о восточном обряде более всего озабочивает многих Русских». Автор, как кажется, имеет не слишком высокое понятие о степени умственного развития своих соотечественников; пускай — может быть, он имеет на это свои права, которых мы оспаривать не намерены. Прежде всего он заявляет, что восточный обряд очень хорош и охотно называет его, по выражению папской буллы, *достопочтенным* греческим обрядом. Он уверяет нас, что римский престол не имеет ни малейшего желания изменить этот обряд; но

еще мало того! Оказывается, что папы всегда заботились о его сохранении и невредимости: только после долгих настояний со стороны польских епископов согласились они наконец дозволить в нем некоторые, и то легкие, изменения. Если миссионеры или латинский клир действовали в ином духе, то это происходило от невежества, или от упорства, или от обстоятельств, совершенно независимых от видов и желаний св. престола, и т. д. Грек Пиципиос в сочинении, которое идет под стать сочинению отца Гагарина, заходит еще дальше. Этот выдает пап за страстных почитателей греческого обряда¹, так что если его послушать, то окончательно поверишь, что врагами-то греческого обряда были искони сами греки, и что он уцелел только благодаря заботливому к нему сочувствию римских епископов. Впрочем, так как мы за обряд не стоим, то для нас все это не имеет большой важности. «А! — понимаем: вы дорожите догматом? Ну, что ж, и в этом не представится неодолимой трудности. Кто дорожит обрядом, пусть при нем и остается, а кто дорожит догматом, пусть сохраняет свой догмат. Признайте только римское главенство, большего мы от вас не требуем». Понятно! До богослужения и догмата очередь дойдет впоследствии; а теперь нам оказывают снисхождение. Повторяю: мы не стоим за обряд со стороны внешнего его устройства, и снисхождение папы нас несколько не трогает; но утверждаю вновь: нужно иметь глубокое бесстыдство, чтобы приписывать себе такую же терпимость в минувших веках. Пусть судит об истине иезуитских намерений тот, кому хоть сколько-нибудь знакома история Церкви в южных славянских странах! — Пойдем далее. Кажется, во-первых, что отец Гагарин никогда не понимал характера своих соотечественников или совсем позабыл об нем. Он уверяет, будто Русским противно латинство потому, что они считают его за одно с полонизмом, а полонизм считают за синоним революционной идеи. Но ведь уверять, что мы (т. е. народ) к религиозным соображениям примешиваем какое-либо национальное соперничество, это более чем невежество: это безумие! Кажется также, что, говоря об обряде, о. Гагарин не отдает себе даже отчета в предмете, о котором он рассуждает, ибо вот его слова: «В тот день, когда Русские убедятся, что их не заставят отказаться от их *приобщения под двумя видами*, от обычая *квасного хлеба* в таинстве Евхаристии, *от их славянской литургии*, и *от их женатого духовенства*, исчезнет одно из главных препятствий к примирению русской церкви со св. престолом». Так, неужели, по мнению автора, мы, Русские, все это ставим на одну доску? Предполагать это значит низводить нас на степень самой крайней бессмысленности. «Женатое духовенство! Да это даже не принадлежность обряда. Уж не думает ли отец иезуит, что для

¹ L'église Orientale. I, 130 и сл.

получения духовного сана в России необходимо быть женатым? ведь это требуется только от приходского духовенства: это дело не обряда, а приличия.¹ Потом рядом с женатым духовенством идет приобщение под двумя видами, то есть: приобщение в том виде, в каком оно установлено самим Христом. Но дело не в том, сохраним ли мы его (ведь это все равно, что спросить нас: сохраним ли мы Христианство), а в том, почему Рим так крепко держится за свое схизматическое нововведение и почему затопил в дорогой крови несчастную Богемию, натравив на нее во времена гуситов всю Германию и весь латинский мир (в доказательство, должно быть, своей любви к древнему обряду). Простая случайность послужила поводом к изменению, введенному в Евхаристию, чего же ради эта настойчивость, эта гигантская борьба, слава Богемии, и эти потоки крови? Я скажу отцу иезуиту, ради чего (не знаю, сказал ли это кто-нибудь до меня). Изменение родилось случайно, но в нем оказывался символический смысл. По мнению древних, записанному в ветхом завете, тело есть косное вещество, а кровь есть жизнь. Итак: «вам, миряне, тело, вещество, ибо вы не более как вещественное тело Церкви. А нам, церковникам, кровь, ибо мы жизнь Церкви». ² Здесь обряд, очевидно, перестает уже быть церемониею, он становится символом. Когда латиняне отдадут чашу всем верным, они, бесспорно, сделают огромный шаг вперед на пути к истине. Наряду с женатым духовенством говорится еще о славянской литургии и, следовательно, о Св. Писании на славянском языке. Эта уступка, конечно, очень важна; но прежде всего нужно объяснить: изъясняется ли этим только терпимость к факту, вследствие сознаваемой невозможности упразднить его (и тогда это не значило бы ровно ничего), или признается самый

¹ Если бы автор был немного посерьезнее, он сказал бы о совместимости двух таинств: брака и священства (как было в первые века Церкви).

² Это выражение совпадает почти буквально с текстом речи, произнесенной перед Констанцким собором генералом доминиканского ордена Иоанном Рагузским (Iohannes de Ragusio); и служащей как бы официальной мотивировкой соборного постановления о причащении под одним видом.

In veteri enim lege de libaminibus, per quae sanguis Christi praefigurabatur, nihil sumebant laici, sed soli sacerdotes, ut praedictum est... propter honorem et dignitatem sacerdotialis officii dignum et iustum est ut characterem et dignitatem sacerdotalem et officium, quibus a communi populo distinguuntur, etsi non quantum ad rem et effectum ceteris paribus, in signis tamen dum ministrant et celebrant hoc sacramentum a ceteris distinguantur, et quadam extrinseca in mysterii huius oblationis dignitate refulgeant.

Unde doctor dictus Albertus de Padua, in quadam sua quadragesimali homilia in Coena Domini, ait: Congruit etiam inter ministros ecclesiae et populum esse differentiam, et ideo populo sufficit esse de corpore Christi; sed ministros oportet esse quasi animam corporis, dirigendo populum subditum: Ideo illi corpus tantum, isti etiam „sanguinem in quo est anima“ sumunt. Harduin Acta Conc. VIII, 1698. Любопытна формула, в которую облек Базельский собор свое постановление „super modo communionis (Sessio XXV) Declarat eadem sancta synodus quod fidelis laici sive clerici communicantes et con-ficientes non „adstringuntur“ ex praecepto Domini ad suscipiendum sub utraque specie. Изд.

принцип церковного обряда? Удалось ли наконец латинянам понять, как понимает это Церковь, что чуждый язык не должен разлучать верных с молитвою Церкви, человека со словом Божиим? Если это действительно допущено как принцип, имеющий быть примененным ко всем народам, о! тогда мы можем сказать: да будет благословен Господь, ниспославший луч света своего во мрак векового заблуждения.

Вторая глава толкует о Церкви и государстве. «Церкви нужна независимость, а независимость для нее возможна только в соединении с св. престолом». Такова тема. Следить за ее развитием мы не станем, тем более, что оно не представляет ничего нового. Во-первых, ничем нельзя доказать, чтобы союзом областных Церквей не могла быть обеспечена независимость каждой из них (мы, с своей стороны, считаем это несомненным); во-вторых, опровержение мнений отца Гагарина для нас невозможно по той весьма простой причине, что в его глазах Церковь есть духовенство, а в наших глазах Церковь есть Церковь. Будем верны, и мы будем независимы в делах Церкви, что бы ни случилось. Как христиане, мы живем в государстве, но мы не от государства. Нравственное рабство может быть только последствием порока, а против порока не обеспечит ни Рим, ни Византия: единственное против него обеспечение в благодати Божией, дарующей христианам взаимную любовь. Клир, в действительности (не по названию только) *христианский*, есть непременно клир свободный; клир порочный сам себя отлучает от Церкви и производит раскол; он отнимает у верных кровь и слово Христовы, он выдумывает новые догматы, он попирает ногами совесть. Он не может быть свободен; он может только самовластвовать, то есть быть рабом в душе, ибо таково свойство всякой тирании.

Третья глава толкует о русском клире. Автор возвращается здесь к союзному трактату, который должен быть заключен между папою, русским императором и русскою Церковью (духовенством), то есть между властями, которые одни *«заинтересованы»* в вопросе. Потом он спрашивает: какое положение примет русское духовенство в виду предложенного союза? Ответ был бы очень прост: положение точно такое же, как если бы духовенству предложили союзный трактат с арианами или несторианами, или иною ересью (я не вдаюсь в сравнение их относительной важности); но эта мысль не приходит автору в голову. Он, с своей стороны, рассуждает совсем иначе. Вопрос не о вере и истине, вопрос тут о *выгодах*. «Три заинтересованные власти»; *«выгоды»*, которые найдет в этом духовенство. «Духовенство ничего тут не потеряет, оно сохранит все и в то же время приобретет безмерно много». Трудно закрыть глаза в виду такого бесстыдства; но пойдем далее. Не будем больше останавливаться на

постоянном смешении понятий при употреблении слов «Церковь и духовенство»; автор, по-видимому, разделяет их, признавая, как кажется, Синод за единственного представителя Церкви (о мирянах он даже и не думает). Предположим лучше недостаток ясности, чем отсутствие здравого смысла, и перейдем к предмету более важному. Автор кончает признанием, что «как бы велики ни были для клира выгоды от соединения, он не может купить их ценою сделки в догмате». Как же разрешает автор это затруднение?

«В числе предметов, в которых расходится русская церковь с римскою, два, *на первый взгляд*, входят, по-видимому, в категорию начал догматических. Это исхождение Св. Духа и власть папы над вселенскою Церковью. Прочие догматические разномыслия не имеют такой важности». Это слова отца Гагарина. Впрочем, по его мнению, указанное им препятствие к соединению, во-первых, не так велико, как кажется. «Восточный катихизис не содержит в себе никакого заблуждения (что было бы ересью); он представляет только *пробелы* (а это доказывало бы только невежество, некоторое духовное несовершенство и некоторое отсутствие благодати, которая одна открывает Божественные тайны). Итак, латинская церковь может принять восточных в свое общение.¹ Спрашивается: на каком основании? В равенстве христианского братства? — «Пожалуй», — ответит латинянин, несколько помявшись. Значит: и в равенстве прав на епископство, на кардинальство и на папство, на которое все сыны Церкви, очевидно, имеют равное право? «Что вы!» — восклицает уstraшенный латинянин, «куда забрели вы! Мы принимаем вас, но как детей, не более, с даруемою вам привилегию на невежество и, говоря откровенно, на бессмыслие» (как я уже сказал в моей первой брошюре). И такой-то союз христиан осмеливается предлагать своим братьям! Но пойдем дальше.

Если римская церковь с такою легкостью шагает через это затруднение, то для церкви восточной, по мнению автора, это должно быть еще легче; ибо прибавка к членам веры, сделанная в латинском катихизисе, должна представляться на Востоке делом *мнения*, не более того, так как прибавка эта никаким вселенским собором осуждена не была. Поэтому примирение очень возможно; затем созывается вселенский собор. Конечно на этом соборе латинянам ничего нельзя будет уступить из их учения; но зато восточным можно будет дать от себя окончательную санкцию на спорные пункты. Итак, восточная церковь будет по-прежнему верить в то, во что всегда веровала; сверх того, она должна будет уверовать в участие Сына в исхождении Св. Духа, в

¹ Разумеется, с подразумеваемым условием, что будет признана правительственная власть папы.

папскую непогрешимость, в непорочное зачатие — и во что бы еще? — ибо я не вижу основания этим ограничиться. Такое соединение невежества в мысли и легкости в тоне поистине возмутительно. Ужели этот человек, бывший сын Церкви не знает, что Церковь ничего не может прилагать к своим догматам; что никогда она не исповедовала ничего такого, что бы не было начала ей открыто Духом Святым, и никогда ничего сверх того, что ей открыто, исповедовать не будет? Ужели он не знает, что это догмат и догмат основной? Но идем дальше.

«Положение дел таково», говорит автор, «что всякий член восточной церкви может, *по праву*, принять все мнения церкви латинской, не подвергаясь со стороны своего клира осуждению: ибо, кроме определений вселенских соборов, для православного христианства нет ничего непогрешительного, а так как ни один вселенский собор не рассматривал вопросов, о которых теперь идет спор, то мнения остаются совершенно свободными». О папской непогрешимости в первые века никто ничего не знал, по признанию самих римлян: Св. Ипполит мог обвинять папу Каликста в ереси, а один из вселенских соборов мог осудить память папы Гонория за погрешение в догмате. С другой стороны, первый вселенский собор созван не раньше начала IV века. Стало быть, до этого времени ни в чем не могло быть ереси, и мнения были совершенно свободны обо всех предметах; ибо не было для их осуждения непогрешительной власти. Можно было быть евионитом, маркионитом, савеллианитом безнаказанно и не отлучаясь от Церкви!! Да и теперь, кто мог бы отказать мне в праве утверждать, что, принимая во внимание единство существа, Дух Св. участвует, хотя может быть и не прямо, в вечном отечестве? Ведь ни один вселенский собор не обсуживал этого вопроса. Какова логика у отца Гагарина? Что за удивительная откровенность! Какое понимание основных начал Церкви, в которой он родился! Не знать самых первых начатков ее учения! Надеемся, что это его невежество когда-нибудь зачтется ему в извинение его отступничества; да и в настоящую минуту мы не смеем слишком строго судить о его сочинении, припоминая, что человек гораздо более его сильный во всех отношениях, Ньютон (теперь епископ), по-видимому, также низводит догмат о Св. Троице на степень простых мнений в первые века Церкви.¹

Заблуждение в вере получает свою казнь в самоубийстве учения, на этом заблуждении воздвигаемом. Верно однако то, что римское заблуждение не было осуждено на вселенском соборе. Очень простое объяснение этому факту я уже дал в первой моей

¹ См. его „Опыт о развитии“. Авт. On Develop. Intr. 15. Ошибочно сказано, что Ньютон был епископом: он, гораздо позже, был пожалован кардинальством. Изд.

брошюре. «Древние ереси заключали в себе заблуждения в откровенном догмате о внутреннем естестве Божиим или об отношении Его к естеству человеческому; но, искажая преданное учение, эти ереси предполагали однако, что остаются ему верными. Это были заблуждения более или менее преступные, но заблуждения личные, не восстававшие против догмата церковной соборности, а, напротив, охотно ссылавшиеся, в доказательство своей мнимой истинности, на согласие всех христиан. Романизм, поставив на место единства соборной веры независимость личного или областного мнения (ибо папская непогрешимость придумана была позднее), явил себя первою ересью против догмата *о естестве Церкви или о вере Церкви в себя*: Римляне решили догматический вопрос без согласия своих братьев, они присвоили себе монополию *благодати*. Римский мир, подразумеваемо объявил (и упорствует в своем объявлении), что мир восточный есть не более, как мир илотов в вере и учении. Он совершил *нравственное братоубийство*. Для его осуждения не было надобности в соборе, то есть в *свидетельстве*.¹ Он сам себя отлучил и тем самым себя осудил, сам подал против себя свидетельство: *abiit, evasit, egupit*.

Взглянем теперь на неизбежные последствия умозаключений отца Иезуита по отношению к его проспекту единения. Предположим, что эта чудовищная уния осуществилась.² Итак, Церковь сложилась из двух провинциальных церквей, состоящих во внутреннем общении, — церкви римской и церкви восточной. Одна смотрит на спорные пункты как на сомнительные мнения, другая — как на члены веры. Отлично! Христианин Востока принимает римскую веру; он остается в общении со всею Церковью; но половина ее принимает его с радостью, а другая не смеет судить его, потому что об этом предмете у нее нет определенной веры. Возьмем теперь обратный случай. Кто-нибудь из области римской принимает восточное мнение: он необходимо исключается из общения с своею провинциальною Церковью, ибо он отверг член ее символа, то есть догмат веры, а через это самое исключается из общения и с восточными (так как они находятся в полном общении с западными). Западные исключают человека из общения за то, что они веруют тому, чему веруют их братья, с которыми они состоят в общении, а восточные исключают этого несчастного за то, что он исповедует их собственную веру. Трудно вообразить себе что-либо более нелепое. Из этого смешного положения только один выход, а именно: допустить, что латинянин не лишится общения за принятие восточного веро-

¹ Свидетельство, говорю я, а не авторитет в догмате; этой разницы, кажется, и не подозревает отец Иезуит.

² См. мою первую брошюру о невозможности собора, на котором бы римляне заседали вместе с представителями Церкви. Впрочем, в недрах самой Церкви вселенский собор всегда возможен.

вания, то есть за оставление догмата. Тем самым латинский догмат низводится на степень простого мнения, и раскол осуждается согласно предложению великого Марка Эфесского. Вот, в числе других, поразительный пример самоубийства ложных учений! Вот к каким выводам приводит разбираемая глава, с ее бесстыдными софизмами, с этими *выгодами*, без зазрения совести предлагаемыми клиру в награду за отступничество, с этими предполагаемыми сделками, основанными на лжи!

Рассудите сами: такое легкомыслие и легкотязичие, такая постоянная лживость или, лучше сказать, такая фельетонная серьезность и иезуитская искренность, — все это не есть ли своего рода проповедь неверия, притом убедительнейшая из всех?

Невольно однако задаешь себе вопрос: к чему автор брал на себя столько труда? Ибо я сомневаюсь, чтобы он мог обольщаться надеждою на какой-нибудь успех. К чему ринулся он (конечно, не без дозволения своего начальства) в полемику, столь непосильную ему и приводящую его в столь неловкое положение? Ответ налицо. Три первые главы, каковы бы они ни были сами по себе, нужны были только для того, чтобы добраться через них до четвертой: «О католицизме и революции». Разбирать ее я не стану: я не считаю себя к этому призванным. Православный мирянин, я предоставляю римским клирикам, право бесчестить религиозные вопросы внесением в них политических соображений (о чем мною уже было сказано в первой моей брошюре). Должен я только заметить, что собственно здесь-то и разыгрывается вторая часть римского маневра, о которой говорено было выше. Вот доказательства: привожу подлинные слова.

«Сказанного нами достаточно, чтобы дать возможность опознать, что такое скрывается под пышными словами: *Православие*, самодержавие и народность. Это не что иное, как восточная формула революционной идеи XIX века и пр. и пр.». «Какая идея лежит в глубине их забот» (т. е. у защитников православия), угадать нетрудно; это — революция. Сомневаюсь только в том, удавалось ли когда-нибудь западным революционерам, даже итальянским, придумать что-либо вернее приспособленное к возбуждению масс и пр.». «Когда наступит время, очень нетрудно будет *отделиться от самодержавия*, отыскать в народности политические доктрины свойства самого радикального, самого республиканского, самого коммунистического, — доктрины, которые теперь, может быть, стоят на втором плане, но в глазах посвященных, имеют особенную важность. *То же и с православием*» и проч. «Чтобы убедиться в этом, нужно только посмотреть, с какою легкостью эти *столь ретивые защитники православия* сходятся с последователями гегелевой философии в учении об отношениях Церкви к государству» и пр.

Так и есть. Православные! Правительство ваше покушается на

свободу вашей Церкви.— Цари! Ваши православные — переодетые революционеры!

Не стану отвечать на это обвинение: не назову его ни ложью, ни клеветой. Думаю, что оно не будет иметь большого успеха; но, не имея однако никакого основания быть в том уверенным, скажу только, что и в противном случае, как ни тяжело находиться в положении заподозренного, я не позволю себе пришеивать самозащиты к защите нашей веры и не внесу оправдательного за себя слова в страницы, предназначенные к тому, чтобы посильно выяснить моим западным братьям характер Церкви, то есть Божьей истины на земле,

Пусть же Иезуит безнаказанно радуется своему доносу.¹

Под статью брошюре Гагарина приходится вышедшее ранее ее, в 1855 году, сочинение Грека Пиципиоса «О Восточной Церкви». Более объемистое, чем сочинение русского иезуита, более богословское в своих приемах, оно столько же ничтожно в отношении научном, а в отношении нравственном должно быть поставлено еще ниже его. Я мог бы воспользоваться вырвавшимся у него признанием, что один вселенский собор *строго запретил всякое провинциальное изменение символа*; следовательно, так как западное изменение было делом не вселенским, а провинциальным (чего, надеюсь, отрицать не станут), то оказывается, что оно было осуждено заранее. Но какое значение могут иметь признания, попадающиеся в сочинении, не заслуживающем ни анализа, ни критики? Обращаясь к читателям, менее просвещенным, чем те, которых имел в виду отец Гагарин, автор не почел за нужное стесняться. Перепечатки текстов, подложность которых доказана была много раз (Зерникавом, Феофаном, и в наше время ученым Нилем в Англии), бесстыдные ссылки на тексты, опровергающие то самое учение, в защиту которого они приводятся, умолчание о фактах самых общеизвестных, указания на исторические факты явно ложные — вот и все сочинение. Оно образует собою как бы дополнение к сочинению русского иезуита в следующем отно-

¹ Я не мог не сказать правды о книге отца Гагарина. Что же касается до него лично, то, может быть, он более достоин сожаления, чем строгого осуждения. Говорят (хотя я не смею этого утверждать), что, выехав из России в глубоком неведении о своей вере и скоро обольщенный искусными миссионерами, но еще не совершенно ими увлеченный, он вернулся на время в свое отечество. Здесь, говорят, он имел несчастье встретить между защитниками Церкви одну из тех жестких и суровых натур, которые способны более внушить отвращение, чем любовь к истине. Эта встреча порешила его участь. Как бы то ни было, его поприще еще не кончено: возраст его обещает ему долгие дни. Надеюсь, что, вразумившись и покаявшись, он окончит в спокойных недрах своего отечества, может быть даже в обители, посвященной службе Господней, жизнь преисполненную умственных заблуждений, которые завели его в иезуитский монастырь, где и научился он принимать религиозный макиавеллизм за ревность по вере, а неразборчивость в выборе средств — за признак веры.

шении: одно писано с целью поселить взаимные подозрения между правительством и подданными, другое — посеять раздор между чином мирян и клиром.

Заявляя гласно о глубоком уважении нашем к поистине образцовому клиру свободной Греции, мы нисколько не думаем умалять или прикрывать пороки патриаршего двора; но ведь патриарх — не более как местный епископ, а потому мы не можем понять, ради чего толки о его добродетелях или недостатках примешиваются к обсуждению вопросов веры. Во всяком случае не Греку бы накидываться с таким остервенением на своих соотечественников. Ему, конечно, не безызвестно, что они доведены до настоящего их огрубения не верою их (доказательство тому свободная Греция), а жесточайшим рабством и кознями многих и многих неприязненных сил. Тем паче не следовало бы Греку олатинившемуся обращать в укор Церкви не слишком важные по своему значению пороки нескольких епископов или патриархов; не ему бы, кажется, забывать про несказанные мерзости, царившие в продолжение целых веков на том самом престоле, у подножия которого он теперь простирается, почитая в нем средоточие истины на земле. Словом, это нападение, несмотря на кажущуюся свою справедливость, до подлости жестоко в том, что оно высказывает, и до низости лживо в том, о чем умалчивает. Вот все, что можно сказать о Пиципиосе и его сочинении.¹

То, что я высказывал в двух первых моих брошюрах, теперь подтверждается. Романизм не смеет нападать на Церковь прямыми доводами. Он употребляет против нее маневры глухой, подземной борьбы, и при этом отступникам, как бы в заслуженную им кару, поручается всегда самая грязная работа.

Я сказал о нескольких трудах, принадлежащих отдельным лицам; мог бы сказать еще о последнем римском соборе, об изложении соображений, послуживших основанием к его решению, о папской булле, увенчавшей его труды, и о посланиях, которыми сопровождалось обнародование этой буллы в некоторых областях латинского исповедания; но все это известно всем. Все знают, что этот собор (как доказал аббат де-Лаборд)² отличился самым дерзким нарушением церковных преданий; равным образом знают, что булла и послания содержат в себе полнейший набор

¹ Чтобы составить себе понятие о степени невежества этого человека относительно богословских определений, достаточно сказать, что он воображает, будто св. Отцы, говоря о вечном исхождении Духа, давали имя Христа и даже Иисуса Христа второй Ипостаси (стр. 58, 59 и 60). Этим все сказано. Еще он говорит, что Савеллиане возвращались к ереси Ария (стр. 56). Распространяется теперь слух, что это сочинение принадлежит не Пиципиосу. Если так, то его дело — отречься от него.

² Relation et mémoire des opposants au nouveau dogme etc. par l'abbé Labordé, 1855. Изд.

исторических небылиц, урезанных цитат и беззастенчивых подлогов в учении Отцев и в учении самих латинян (почти вся эта ложь выставлена была на вид английскими богословами). Что до меня, то во второй моей брошюре я уже показал, что новый догмат¹ подрывает самое Христианство, ибо отрицает соотношение в человеческом роде между смертью и грехом. Поэтому не стану больше говорить об этом. Не могу однако не повторить сказанного мною прежде, а именно: что столь постоянная лживость внушает честным душам невольное чувство негодования и отвращения, от которого нельзя иначе защититься, как отдав себе ясный отчет в той зависимости, в которой находятся современные нам латиняне, от первоначальной лжи, послужившей исходною точкою их истории.

Мне кажется, им следовало бы переменить свою тактику: пусть бы они довольствовались интригами и потаенными маневрами, которые им так часто удаются. Пусть бы старались настигать и обольщать поодиночке людей слабых, таких, например, каково это множество моих соотечественников, титулованных и нетитулованных, развозящих на показ всей Европе свою бесполезную праздность и полное невежество о своем отечестве и своей вере! С ними совладать легко. Но пусть, насколько могут, избегают они опасного для них света и гласности. Это такая арена, на которой они могут послужить только безверию и ничему более.

Перехожу к некоторым изданиям протестантским.

Здесь нравственная атмосфера чище. Правда, мы еще встречаем заблуждения, но лжи преднамеренной уже не находим. Искренность в искании истины (хотя поиски направляются по таким путям, которые не могут к ней привести) внушает нам сочувствие, от которого мы не имеем причины отбиваться; уважение и соболезнование заступают место тех более тяжелых ощущений, которые испытывались нами на почве римской.

Я должен начать с брошюры доктора Капфа из Штутгардта: «О религиозном состоянии евангелической Германии, с светлой и темной его стороны». ² Как легко угадать, религиозное состояние края рассматривается автором не поколику оно есть последствие протестантства, а поколику оно находится в согласии с протестантством или в противоречии с ним. Автор, человек, пользующийся всеобщим и вполне заслуженным уважением, не обольщает себя настоящим положением дела, но он надеется на лучшую будущность, хотя эта надежда его основывается не на выводах логики или религиозной философии, а на симптоматических указаниях, которые, по существу своему, могут быть обманчивы. Католическое единство — вот о чем вздыхает протестантский

¹ О непорочном зачатии Божией Матери. *Прим. перев.*

² Der religiöse Zustand des evangelischen Deutschlands nach Licht und Schatten.

мир, и автор всем сердцем разделяет эти желания. Доказательство — самый случай, вызвавший эту брошюру: именно съезд *Евангелического союза* в Париже.

В конце сочинения доктора Капфа помещено приложение, последние страницы которого должны, по-видимому, служить опровержением мнению, высказанному мною о протестантстве в двух моих брошюрах. Возражая, автор все-таки говорит обо мне с истинною благосклонностью. Человек искренно верующий, каков автор, серьезная и ученая Германия, его родина, не могли не признать, что суровая откровенность моей речи — выражение глубокой неприязни к тому, в чем я вижу заблуждение — обуславливалась величию предмета и жизненным его значением для счастья человечества. В этом случае снисходительность была бы одинаково недостойна Божественной истины, о которой я говорил, и людей, моих братьев, к которым я обращался. Поэтому я не позволю себе даже благодарить почтенного главу религиозных виртембергских обществ за его благосклонность ко мне; такого рода изъявление могло бы показаться оскорбительным, ибо дало бы повод думать, что я ожидал от него иного.

Однако я позволю себе заметить, что в одном месте он был несправедлив ко мне или, лучше сказать, к Церкви, начала которой я защищаю. «Вынужденное единство в ущерб истине, вынужденное повиновение авторитету без свободы веры и совести, вот чего вы всегда требуете, вы латиняне, вы православные», говорит автор. Может быть, эта погрешность происходит от моей вины, от недостатка ясности в моем изложении; но несомненно, что Церковь не заслуживает этой укоризны. Мне кажется, я даже предупредил ее следующими словами: «единство Церкви свободно. Оно есть сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия». — «Нет! Церковь не *авторитет*, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо всякий авторитет *нечто для нас внешнее*; не авторитет, говорю я, а *истина* и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его и т. д.». Наконец, большая часть моей второй брошюры посвящена раскрытию той мысли, что само Христианство есть не иное что, как свобода во Христе, и что, между прочим, история соборов была не чем иным, «как величавым засвидетельствованием, данным Божественной истине от человеческой, благодатью просвещенной, свободы». Думаю даже, что, сделав из моего воззрения очень нетрудный вывод, можно было понять, что я признаю Церковь более свободною, чем протестанты; ибо протестантство признает в Св. Писании авторитет непогрешимый и в то же время *внешний* человеку, тогда как Церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что Церковь требует

принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого: ибо *в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть.*

«Однако ведь вы же требуете согласия?» Конечно требуем, ибо согласие есть условие жизни, и без него органическая жизнь невозможна.— «Стало быть, вы навязываете согласие?» Миллионы людей смотрят на солнце и соглашаются в том, что оно блестит. Слепой может в этом сомневаться; но следует ли из этого, что согласие зрячих им *навязано?* Взаимная любовь, дар благодати, есть то око, которым каждый христианин зрит Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось с самого того дня, когда огненные языки низошли на главы апостолов; оно и не сомкнется никогда дотоле, пока Верховный Судия сойдет и потребует отчета у человечества в истине, которую Он дал ему, запечатлев ее Своею кровью. Доля духовного ясноведения, даруемая в меру каждому христианину, находит свою полноту в органическом единении всех и ни в чем ином, как я сказал в моей второй брошюре.

Следующее место в книжке докт. Капфа, кажется мне, также произошло от недоразумения. Он обвиняет меня за мои слова, что «протестантство, разбитое на бесчисленное множество разбегающихся в разные стороны верований, есть не более как нестройный субъективизм». От этого, конечно, я не отрекаюсь, и авторитет знаменитого Неандера, на которого я сослался, достаточно оправдывает мое уверение. «Субъективизм стремится по крутому скату, на котором нельзя удержаться, в полное неверие». И этот вывод считаю я также неотразимым. «Протестантское поклонение Библии в сущности есть не что иное, как идолослужение (фетишизм), ибо оно обращено к мертвой букве, смысл которой совершенно безразличен для протестантов». В этом, кажется, я был понят превратно и потому объясняюсь. Я не думаю ни утверждать, что протестанты относятся равнодушно к истолкованию Св. Писания (это была бы клевета, недостойная честного человека), не думаю также отрицать достоинства их трудов по этой отрасли человеческого знания (это доказало бы с моей стороны или глубокое невежество или непростительную неблагодарность); но я говорю, что Библия *представляет характер фетиша, поелику она служит связью для протестантского мира: ибо в истолковании ее, по самым важным предметам, он далеко не согласен сам с собою.* Мир видимый, как и мир умопостигаемый, есть откровение Бога, его Творца; но это откровение понималось различно различными народами. Они находили в нем все возможные формы религий, начиная с истины Израиля и кончая безумием самого грубого многобожия. Предположите, что все эти народы соединились бы в одном учении, именно: что

мир есть откровение верховной силы, внутреннее свойство которой остается для них неопределенным, и предположите также, что эти народы вообразили бы себе, что вера у них единая: вы сказали бы, конечно, что весь смысл Откровения ушел в его форму; что для каждого лица или народа, порознь взятого, мир может быть предметом изучения, но для всех народов и лиц, взятых вместе, сделался общим кумиром (фетишем). Это представляется мне истиною очевидною и неопровержимою. Точно так же относится к Библии весь протестантский мир, поколику он заявляет притязание на единство в вере. Итак, я имел полное право сказать, что *римский мир есть не что иное, как единица без живого содержания, с терафимом в виде папы; а мир протестантский — не что иное, как единица без содержания реально-го с фетишем в виде мертвой буквы. Таково неизбежное последствие системы, отрицавшей живое начало неизменной веры, открытой взаимной любви.* Романизмом совершенно это преступление, протестантством оно унаследовано. Что до меня, то, предприняв изъяснить моим западным братьям, в каком свете представляются нам их учения, я обязан был выставить во всей его яркости факт, служащий к уразумению внутренней жизни Церкви; в этом случае моему почтенному противнику потому уже не приходится отвергать моего заключения, что самое сильное, задушевное его желание и главная цель всей его деятельности состоит, как кажется, именно в том, чтобы воображаемое единство протестантства обратить в единство реальное и заменить связь мертвой буквы связью живого духа. Современная мудрость надеется привести к благополучному концу дело, которое, по его мнению, не умели совершить апостолы: желание благое, но нет ли в нем доли кощунства, хотя и бессознательного?

Скажу вкратце: протестантский мир, в своей совокупности обнимающий бесчисленное множество сект (начиная от англиканца и лютеранина и доходя до квакера и унитария), не имеет в настоящую минуту другой связи, кроме известного рода почитания, воздаваемого мертвой букве Писания (как я сказал в моей второй брошюре). И этот мир давно бы разбился на осколки, чуждые даже собирательного названия, если бы общий протест против римского мира не заставлял его до некоторой степени держаться за призрак единства (как я сказал в первой брошюре).

Кстати заметить, что протестанты никак не хотят отдать себе совершенно ясного отчета в том, что именно они принимают, принимая Библию (я говорю теперь даже не о смысле Писания, а о Библии в ее вещественной форме). Они называют ее Священным Писанием, священным по преимуществу; но с какого права они так ее называют? Почему оказывают они такую безусловную уверенность книге, которая есть не более как сборник отдельных писаний, приписываемых различным авторам, имена которых не

представляют часто никакого за себя ручательства? Происходит ли эта доверенность от исторической достоверности написанного? Но такого рода достоверность, если бы она и была вполне доказана критикою (чего далеко нет, могла бы иметь важность только для исторической части), т. е. для весьма малой части Писания, и не представляла бы никакого ручательства в пользу части догматической, т. е. части наиболее важной. Или, может быть, имена авторов внушают протестантам полную доверенность? Но эти имена весьма часто неизвестны или сомнительны, и нет возможности представить хотя бы тень основания, почему бы св. Марк или св. Лука, или Аполлос (по мнению некоторых, автор послания к Евреям) должны были внушать более доверия, чем Папий¹ или св. Климент, или св. Поликарп; а между тем, сказания и послания последних не признаются за авторитет? Не происходит ли доверенность от чистоты учения, выраженного в книге? Но в таком случае есть нормальное учение, предшествующее Библии и служащее мерилом ее святости. А если так, то протестантство само себя осуждает.² Канон, один канон, устанавливает Библию как Св. Писание, и пусть самая утонченная логика попытается отделить канон от Церкви. А канон идет не от времен апостольских, которым в крайности еще могло бы быть придано особенное преимущество; он идет даже не от времен ближайших к этому времени; он опирается единственно на доверие к Церкви, уже значительно удаленной по времени от своего начала,— к Церкви, уже обуреваемой внешними невзгодами, раздираемой отпадениями и внутренними смутами, возмущенной и, по-видимому, запятнанной слабостями, страстями и пороками христиан. Эту, однако, Церковь и ее неопровержимый авторитет протестанты допускают, допуская Св. Писание.

Если так трудно уразуметь истинный смысл Св. Писания, если так трудно понять истину данную (протестанты по опыту это знают), то во сколько раз труднее было, во множестве человеческих произведений, никаким вещественным признаком не отличающихся одно от другого, узнать и, так сказать, указать пальцем те из них, которые суть истина, те, которые не от человека, а от Бога? И однако это самое, этот дар внутреннего ощущения истины, протестанты соглашаются признать за первыми веками Церкви; эту безошибочность вдохновения они допускают и не могут не допустить. И вслед затем они же храбро отрицают

¹ Еп. Гиерапольский (2-го века). Он упомянут здесь как параллель к Евангелистам, ибо собирал устные предания о Спасителе и Апостолах в книге «*Λόγισι κυριακῶν ἐξηγήσεως*», отрывки которой сохранились. *Изд.*

² Это очень хорошо понято и выражено в брошюре, заглавия которой не припомню, одним ученым, если не ошибаюсь, женеvским профессором. Честная совестливость, которую я осмелюсь назвать христианскою, несмотря на его антихристианство, воспрепятствовала ему принять кафедру богословия.

Церковь и уверяют как себя, так и других, что они веруют только в Библию!.. «О, первые века, это дело другое; но позднее...» — Позднее? С какого однако времени считать это *позднее*? — «С четвертого века», ответит один. — «С пятого», скажет другой; а англиканцы не прочь бы были протянуть первобытную эпоху даже до седьмого века. Но как же могло случиться, что в таком-то именно веке Церковь утратила вдохновение, сохранившееся в ней дотоле? В ответ на это говорят: слабости, пороки епископов, клира, народа. Но ведь такие же слабости, такие же пороки можно ясно указать и во втором и в третьем веках (доказательство тому история папы Калликста и многих других). Допустим, что, по особенным обстоятельствам, нравственная порча в те времена сравнительно с позднейшими эпохами только что зарождалась, но и в таком виде она могла бы служить более чем достаточным основанием к отвержению авторитета Церкви, если только мы не захотим понять, что пороки отдельных лиц не отнимают у католической общины ее святости, а если мы допустим эту разницу для одного века, то как же не допустить ее для всех последующих? — «Поневоле, однако, приходится признать, что Церковь испытала повреждение, ибо иначе мы не сделались бы протестантами»: более разумной причины последователи Реформы привести не могут. Жалкое ослепление! Они не подозревают, что они не более как исчадие романизма и несут, сами того не зная и не желая, наказание за грех своего отца.

Учение, порожденное рационализмом, впадает в иррациональность: и здесь, как в папизме, заблуждение само на себя налагает руку. Мир протестантский не имеет на Библию никакого права.

По этому-то самому нет у протестантов того спокойствия, той несомненной уверенности в обладании словом Божиим, которая дается только верою. Когда современная критика, сделавшаяся враждебной религии (может быть, вследствие общего религиозного заблуждения), более или менее добросовестно нападает на Св. Писание, мы следим за ее изысканиями, иногда не без пользы, обыкновенно не без негодования; но, как я уже сказал, никакого страха не ощущаем. Пусть бы сегодня удалось доказать, что Послание к римлянам принадлежит не Ап. Павлу; Церковь сказала бы: «оно от меня», и на другой же день это послание читалось бы по-прежнему громогласно во всех Церквях, и христиане по-прежнему внимали бы ему в радостном молчании веры; ибо мы знаем, чье свидетельство одно для нас неотвержимо. Пускай бы отыскалось (если это возможно) какое-нибудь для нас новое, неподлиннейшее и несомненнейшее писание величайшего из апостолов: оно не получило бы силы неотвержимого свидетельства дотоле, покуда не сказала бы Церковь: «это писание не только от Петра, или от Павла, или от Иоанна, оно от меня».

Тот, кто погрешил в Антиохии, мог погрешить и в другом месте. Не то мы видим у протестантов. Критика скептицизма тревожит их глубоко: они встречают и оспаривают ее с каким-то трусливым гневом, обнаруживающим сомнение, в котором им не хотелось бы сознаться. И в самом деле, что делать с Посланием к Римлянам, если бы оказалось, что оно не Павлом писано? Удар был бы неотразим; ибо протестанты от начала Реформы воображают, что они верят св. Павлу, не подозревая, что в сущности они верят Церкви третьего века.

Итак, нельзя не повторить, что они точно не владеют Библиею, а между тем Библия — единственная вещь в области религии, которою, по их убеждению, они владеют.¹

В заключение я представлю более общее соображение, которое, надеюсь, заслужит внимание протестантов, людей серьезных и способных понять серьезный аргумент. Св. Писание относится к человеку, как всякий другой предмет к субъективному разумению. Для Церкви, единицы органической и разумной, это отношение есть отношение внутреннее, иными словами: отношение объекта к субъекту, которому объект служит выражением, отношение человеческого слова к человеку, его произнесшему. Такое отношение ставит объект вне и выше всякого сомнения. Иное видим мы у протестанта: Библия относится к нему как внешний объект, как *объект вообще* (как все объекты в мире) к субъекту-лицу; такое отношение всегда имеет характер случайности и необходимо подвергается всем сомнениям рационализма. Писание и протестантский мир *внешни* друг другу, и никогда это фальшивое отношение не изменится, никогда внутренняя язва протестантства не закроется.

Доктор Капф говорит еще: «великий союз всех живых членов евангелических церквей послужил бы фактической и самую убедительную уликою против тех, которые в Реформе хотят видеть торжество безграничного субъективизма». Нет, это не было бы убедительною уликою, даже вовсе не было бы уликою. Союз вовсе не то, что *единство*, и, стало быть, дух Церкви, тот дух, который дал протестантам то, что еще уцелело в них от веры (Священное Писание); стало быть, говорю я, этот дух решительно покинул протестантский мир, когда человек, столь высокочтимый и столь достойный почтения, как глава виртембергских общин, дошел до смешения двух столь различных одно от другого понятий *союза* (alliance) и *единства* (unite). Союз! Да это то, с чем носится мир политический; это раздор, замазанный снаружи,

¹ Анализом внутреннего характера Евангелия от Иоанна, во второй моей брошюре, я, кажется, доказал, что подлинность Писания не представляет нам ничего сомнительного. Здесь же я желаю только выяснять окончательно, как относятся Христиане к Библии.

это ложь договаривающихся между собою интересов, это обоюдное равнодушие в жизни и безверие в мнении; это, наконец, то, что Церкви неведомо, а царствию Божию чуждо. Союз между областными Церквями! Союз между христианами первых времен! Союз между апостолами! Сомневаюсь, чтобы кто-нибудь мог произнести эти слова не содрогнувшись. Но, может быть, таково чувство у православного, а моим западным братьям оно будет чуждо. Как бы то ни было, мысль почтенного прелата заслуживает внимательного рассмотрения.

Скажу прежде всего, не боясь встретить противоречия со стороны читателя беспристрастного, что в деле верования всякий союз между различными исповеданиями, какими бы то ни было, есть не что иное, как определение или, по крайней мере, изыскание *той наименьшей доли (minimum) веры, к которой они относительно способны*. Таково первое условие, условие основное. Может ли быть названа христианскою эта исходная точка? — «Но Ап. Павел осуждает споры о предметах не великой важности». Да, о предметах простого любопытства, о предметах обряда или устава. Но можно ли не шутя предположить, что Ап. Павел допустил бы, например, раздачу Евхаристии двум лицам, из которых одно принимало бы ее как кусок белого хлеба и глоток вина, а другое — как самое тело и самую кровь Господа нашего Иисуса Христа, Того, перед Кем все колена преклоняются с любовью и страхом? Или можно ли предположить, что Ап. Павел допустил бы единство общения для таких двух людей, из которых один верил бы, что Бог открывает Себя взаимной любви служителей Христовых, т. е. закону нравственному, а другой уверял бы, что познание Божественных предметов приурочено к клочку земли, называемому, может быть, Римом или как-нибудь иначе, все равно? Эти примеры, взятые наудачу, конечно достаточно показывают, что союз различных исповеданий может основаться только на *наименьшем количестве веры*; а если так, то мы знаем наперед, за кем останется последнее слово. Оно останется за тем, на кого, в полном своей силы, работал Рим, когда разрывал единство исповедания; за тем, на кого Рим одряхлевший и реформаты, логически порожденные Римом, работают заодно и в настоящую минуту.

Пожелания и мольбы, выражаемые доктором Капфом, заявляются не им одним, а многими протестантами нашего времени; мы встречаем их и у знаменитого Вине. Их порывания, их надежды устремляются в будущность: они мечтают об установлении (или, говоря языком англиканцев, о восстановлении) католичества,¹ т. е. Церкви. Они чувствуют свою болезнь и надеются на исцеление. Во второй моей брошюре, говоря о Вине, я, кажется, доказал, что будущее, о котором он мечтал, невозможно, если

¹ Des ächten und wahren Catholicismus (подлинного, истинного католичества).

оно не существует в настоящем и не существовало искони в прошедшем; но я хочу попытаться, при настоящем удобном случае, дать моему доказательству еще большую очевидность.

Предположим, что надежда протестантских учителей исполнилась; предположим, что их ученые и богословы различных обществ, соединившись между собою, успели, не говорю — образовать союз (это было бы недостойно истинных христиан), но найти в себе самих начало единства, общее исповедание веры, суженной до наименьшего размера (*minimum*). Спрашиваю: для кого, по совести, могло бы быть обязательно верование, установленное таким собранием? Несколько сотен съехавшихся ученых между собой согласны; но ведь тысячи отсутствующих ученых не разделяют их мнения. Где же Церковь? Образовалась новая секта — вот и все. А миллионы неученых, что с ними делать, что они такое? Презренная чернь? Стадо бессмысленное и безгласное? Раб в деле веры, бывший раб клира, а теперь раб ученого, навеки осужденный сгибать голову, то перед тиарою и митрою, то теперь перед докторскою шапкою. Замешательство увеличивается с каждым шагом, и бессмыслица доктрины усложняется бессмыслицею нравственною. О, книжники! последуйте моему совету: будьте откровенны и скажите невежественной черни, чтобы она погодила во что бы то ни было веровать, пока вы не согласитесь между собою в том, чему ей следует верить.

Но и самое собрание ученых и те лица, из которых оно составится, будут ли обязаны (я разумею: обязаны по *совести*) держаться завтра сегодняшнего своего исповедания? Жажда сочувствия, нервическое возбуждение, которым сопровождаются этого рода торжественные собрания, умственное опьянение, в которое так часто погружают один другого люди, собранные вместе, — все это вместе может склонить к минутному соглашению; но по какому праву сегодняшний день будет обязателен для завтрашнего? Провозгласите ли вы его днем вдохновения, чтобы иметь основание заранее приковать всю вашу жизнь к решениям этого дня? Сделаете ли вы из него новую Пятидесятницу? Попробуйте сделать, и вы все-таки ничего не выиграете; ибо вы сами себе не поверите, если даже решитесь это сказать.

Но идем дальше. Вера в человеке, взятом порознь (как индивидууме) и подверженном греху, всегда и непременно субъективна, а потому самому всегда доступна сомнению; она сознает в самой себе возможность заблуждения. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью, и частью живою, неотъемлемою; ибо несомненно веришь только тому миру или, точнее сказать, знаешь только тот мир, к которому принад-

лежишь сам. Этот мир не может заключаться ни в деятельности разобщенных между собою личностей, ни в их случайном согласии (мечта реформатов), ни в рабском отношении к чему-либо внешнему (безумие римлян): он заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальною объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — Сам Бог в откровении взаимной любви: это — Церковь. Грубый и ограниченный разум, ослепленный порочностью развращенной воли, не видит и не может видеть Бога. Он Богу внешен как зло, которому он рабствует. Его *веренье* (сгоуансе) есть не более как логическое мнение и никогда не может стать верою, хотя нередко и присваивает себе ее название. Веренье превращается в веру и становится внутренним к Самому Богу только через святость, по благодати животворящего Духа, источника святости. Итак, вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на веренье. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской Церкви, *собранной в святом единении любви и молитвы*, в великий день Пятидесятницы, и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит как ее неразрывная часть.¹

Теперь спрашиваю: какую же печатью запечатлел себя, в чаемый день новой Пятидесятницы, союз протестантских общин, эта единица, досель только воображаемая, имеющая создаться людским, условным соглашением, а не творческою силою Божиею? Печатью ли индивидуальной святости, как у дарбистов, или печатью чудотворения, как у ирвингитов? Считаю протестантов настолько христиански-смирненными, что не могу заподозрить их в фарисействе первых и настолько христиански-разумными, что не обвиню их в безумии других.² Нет! Новой Пятидесятницы не будет, как не будет нового воплощения Сына Божия. Она не может повториться ни как союз, заключенный в один известный день и час (о чем теперь мечтают), ни как добыча долгого и терпеливого труда

¹ См. вторую брошюру. Всякий Христианин — протестант в смысле искания истины; Церковь же кафолична, ибо обладает истиною.

² Впрочем, и дарбисты, и ирвингиты провозглашают в мире реформатов необходимость печати объективной, т. е. необходимость Бога для человеческого верования. Я сказал в моей второй брошюре, что ирвингизм есть сомнение, жаждущее чуда. Ирвингит хочет относиться к самому себе, как апостол к Иудеям и язычникам, т. е. быть в одно и то же время и апостолом, и новообращаемым. И Тирш, этот муж столь ученый, этот ум столь высокий, мог впасть в подобное заблуждение: Бедный человеческий разум!

целого ряда поколений. Невозможность, в обоих случаях, одного свойства — строго логическая. Протестанты осуждены остаться протестантами.

Не это ли внутреннее убеждение в невозможности осуществления их заветной мечты, не это ли чувство неутолимой жажды, придает произведениям протестантов нашего времени совершенно особый характер глубокого страдания и неподдельного отчаяния, прикрытого словами надежды? Словно как будто слышишь величавый и скорбно-вдохновенный гимн, который воспевался в римском мире, спустя почти столетие по отделении его церкви:

*Hora novissima, tempora pessima sunt; vigilemus!
Ecce minaciter imminet Arbiter ille supremus,
Imminet, imminet, ut mala terminet, pia coronet, etc.*

.....
«Auferat aspera duraque pondera mentis onustae etc.»

Бедные протестанты!

Сказав о сочинении доктора Капфа, я должен посвятить несколько замечаний еще двум изданиям, вышедшим из того же лагеря и произведшим некоторое впечатление в Германии. Выражая собою два направления, совершенно несходные с направлением виртембергского учителя и в то же время прямо противоположные одно другому, издания эти представляют две крайности протестантской мысли: лжекатолицизм, опирающийся на произвольное предание, и начало свободы, доведенное до отрицания всякой доктрины. Это — речь г. Сталя о веротерпимости и разбор этой речи г. Бунзенем в его «Знамениях Времени» (*Zeichen der Zeit*). По предмету своему они, очевидно, не относятся к области религии, ибо веротерпимость есть вопрос чисто гражданский, как правосудие, как свобода, как общественная благотворительность, как правда в международных отношениях и т. п. Поэтому я ограничусь исследованием религиозных соображений, приводимых авторами, людьми высоких достоинств и заслуженного авторитета.

«Наше учение», говорит г. Сталь, «таково: Божественные дары благодати, обетованные душе человеческой, даются ей только в Церкви; но Церковь, по отношению к человеку не есть учреждение для него внешнее; она, так сказать, слагается из единовременного взаимодействия благодати, вложенной Богом в Его заповеди, и благодати, сообщаемой Богом индивидуальной душе. Она есть сокровищница всех благословений Божиих и всех человеческих щедрот: она хранительница всех святынь, преемственно передаваемых поколениями, от одного к другому, через все века. Поэтому-то она в самой себе содержит и познание слова Божия... и величественное богослужение, от времен апостольских и до нашего века, созидаемое благочестивыми душами, и единство долж-

ностей и полномочий духовных ...и, в особенности, таинства, в их законном употреблении и в их истинном смысле. Таковы учреждения и скрепы, которыми Бог, так сказать, обнес христианский мир... Общение христиан в ограде этих учреждений, а не вне ее, есть Церковь, таинственное тело Христово... Церковь, которая одна ведет к истине. Плод царства Божия есть спасение душ, а почва, на которой этот плод произрастает и зреет, есть Церковь».

Хорошо, но где же этот христианский мир (ибо г. Сталь не все секты допускает в него)? Где эта Церковь? Ответ автора не представляет ничего определенного. Боязливо поблуждав в лабиринте соображений полусоциальных, полурелигиозных, он в заключении речи излагает, по-видимому, свое исповедание веры, и вот исповедание во всей скудости его логики.

«Романизм имеет свое специальное предназначение в царстве Божиим! Несмотря на мрак, в котором он пребывает по отношению к главному вопросу об оправдании... несмотря на прочие заблуждения, в которых мы виним его, он представляет возвышенную сторону исторического преемства и непрерывного прогресса от времен апостольских, Реформа Кальвина имеет также свое призвание в царстве Божиим, наряду с признанием Лютера, к учению которого она служит как бы дополнением с нравственной стороны Церкви; ибо не кто другой, а Кальвин, освятил общину и соорудил целый мир христианских заповедей и христианской жизни, истекающей из деятельной веры общины... Наконец, можем ли мы не признать особенного призвания Лютера?» и проч.

За этим следует восхваление, которого мы не станем выписывать. Легко угадать, что в нем заключается, так как автор сам лютеранин; скажем только, что г. Сталь прибавляет следующее: «все эти исповедания получили свое призвание от Самого Бога». Но где же после этого Церковь, необходимость которой автор так решительно признал?

Искать ли ее в абстрактном понятии, обнимающем все три исповедания? Церковь, нечто живое и органическое, состоит ли в абстракте? Церковь, бюстительница истины, состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых по крайней мере два суть заблуждения? Церковь, сокровищница всех человеческих щедрот, состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых одно в продолжение веков предавало и предаёт донныне два другие анафеме, а те оплачивают ему в продолжение веков ругательным прозвищем вавилонской блудницы? Церковь, содержащая единство должностей и полномочий духовных, состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых каждое отрицает духовные власти, правящие двумя другими? Церковь, содержащая таинства в их законном употреблении и истинном смысле, состоит

ли в сочетании трех исповеданий, из которых одно смотрит на таинства двух других как на нелепость и идолослужение, а те в свою очередь не признают в нем ни одного таинства, кроме крещения? Церковь, заключающая в своих недрах разумение слова Божия, состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых каждое думает о других, что они ничего в слове Божиим не понимают? Очевидно, тема, поставленная в таких выражениях (а между тем это подлинные выражения автора), не имеет смысла и представляет только кучу явных, самообличающихся противоречий.

Разве предположить, что вся Церковь заключается в одном лютеранском обществе (к которому принадлежит г. Сталь), а что другие Церкви суть только более или менее еретические заблуждения, заслуживающие внимания только по своему историческому значению?

Но из логических начал, поставляемых автором, само собою вытекает, что, по его мнению, во времена Лютера Церковь заключалась в исповедании римском. Следовательно, Лютер есть олицетворение индивидуального мнения, осуждающего Церковь собственной своею властью. Он человек, говорящий Церкви своего времени: «ты не Церковь, а заблуждение и ересь». И г. Сталь (как лютеранин) должен повторить вслед за Лютером, что Церковь в XVI-м столетии не существовала, то есть должен отвергнуть все, что он сейчас утверждал. Печальное заключение, уничтожающее все свои посылки!

Или мы скажем, что эта Церковь с давнего времени пребывала заключенною невидимо в исповедании римском, пребывала в явлении одиноких личностей, которые потом, по голосу Лютера, сгруппировались вокруг него и от него получили церковную жизнь и форму?

Но одинокие личности, постоянно подчиненные социальной и религиозной жизни римского исповедания, не представляют уже ни малейшего следа отличительных признаков Церкви, признаков, самым г-м Сталем указанных.

Итак, во времена Лютера Церкви не было вовсе — этого опровергнуть нельзя, и, следовательно, все аргументы автора, собственным их развитием, обращаются в ничто.

Таково самоубийство лже-католицизма или противологического традиционализма в мире протестантском. Нового сошествия Св. Духа ему не удалось добыть. Поэтому и не может он переступить пределов археологии и спорного знания, единственной его области. Пусть ученый протестант воображает себе, что он верует еще во что-нибудь; права на это мы у него оспаривать не станем; но для неученого все равно, Лютер ли, Кальвин ли, Цвинглий,

Фокс или Иоанн Лейденский. Народ протестантский остается без всякого права на веру, а лютеранин все еще ведет речь о Церкви!

Понятно, что знаменитому Бунзену, критику г. Сталя, нетрудно было справиться с его учением, хотя он и взглянул на него с точки зрения, может быть, слишком исключительно местной и политической. Но успех покидает г. Бунзена, как только он обращает свои нападки на мир византийский, т. е. на Церковь. Здесь логика ему изменяет. Он начинает с изучения обскурантизма и духа угнетения, дающих направление римскому миру; причем, однако, замечает, что это направление олицетворяется в правительствах и находится в противоречии с желаниями народов. Затем он старается отыскать такую же борьбу противоположных течений в Церкви. Если бы ученый автор «Знамений Времени» серьезнее отнесся к этому сравнительному изучению, то он немедленно заметил бы характеристическое различие между двумя сравниваемыми им мирами. Какова бы ни была прошлая система русского правительства, я не стану ни защищать ее, ни нападать на нее. Я согласен допустить критику, которой подвергает ее автор, пусть даже критика идет далее и проникается еще большею горечью. Что ж из этого? Внутренняя политика Австрии в отношении к религиозным вопросам, *сама по себе*, при всей ее притеснительности (судить о ней не место) оставалась бы во всяком случае чисто австрийскою и не могла бы служить орудием против романизма; но дело в том, что эта политика всецело подсказывается ей независимым папством, требования которого отчасти даже умеряются австрийским министерством. Следовательно, в этом случае обвинение всею своею тяжестью падает на Рим и его учение. Между тем сам же Бунзен, переходя от картины русского обскурантизма, им начертанной, к православным странам, независимым от России, усматривает в них решительное стремление к просвещению и прогрессу, нисколько не затрудняемое религиею края. Что же общего у Церкви с хорошею или худою политическою системою, господствующею в одной из ее епархий? Логика и справедливость требовали оговорки в очистку Церкви, но этого г. Бунзен не заметил.

Он обвиняет Церковь в *цезаропапизме*. (термин, довольно удачно придуманный для обозначения преобладания государства над религией).

Надеюсь, кто прочел первую мою брошюру, согласится, что такое обвинение лишено всякого основания. Оно не может не показаться, по меньшей мере, неожиданным в устах протестанта, и притом в эпоху, когда вопрос чисто догматического свойства, в одной протестантской стране, решен был королевскою комис-

сиею.¹ Оно должно показаться, полагаю, несколько даже смешным в сочинении, добрая четверть которого посвящена восхвалению религиозной реформы, совершенной государственною властью в другой протестантской стране (Пруссии). И тени подобного вмешательства в дела веры, богослужения или общецерковного благочиния нельзя даже предположить у народов, соблюдающих веру апостольскую, кроме разве случая отпадения власти (какова бы ни была ее форма) в ересь; но в подобных случаях Церковь, хотя и с опасностью пострадать вещественно, умеет сохранять свою духовную свободу. Пусть же цезаропапизм остается при тех, кому он принадлежит по праву.²

Впрочем, эта критика, в сочинении г. Бунзена, есть не более как отступление. Для нас гораздо важнее собственное его учение. Оно заслуживает рассмотрения.

Г. Бунзен не домогается, как г. Капф, союза, основанного на наименьшем количестве веры; он не уверяет, как г. Сталь, будто у него имеется наготове Церковь, давно построенная каким-нибудь ученым доктором XVI-го столетия. Он отправляется от настоящего положения и, не пускаясь в догматические исследования, ставит только одно начало — свободу совести. По его мнению, пусть только христиане собираются в свободные, местные сборища. Эти сборища будут обсуживать веру и нравственность своих членов, сами же не будут подчинены никакой высшей власти; ибо они будут *общинною*, а местная община, на апостольском языке, значит Церковь (так г. Бунзен понимает апостольский язык). Не будем останавливаться на вопросе: каким же образом апостол мог говорить о единой и единственной Церкви, если действительно, в его время, были в христианском

¹ Дело горгамское в Англии. См. объяснение этого дела ниже: письма к Пальмеру.

² Я доказал, что обвинения в цезаропапизме, взводимые на Церковь как римлянами, так и протестантами, несправедливы, и не думаю, чтобы люди добросовестные стали повторять их; тем не менее я несколько не утверждаю, чтобы Церковь, в русской области, никогда не подвергалась, в предметах второстепенной важности, каким-либо посягательствам со стороны светской власти, или по крайней мере не испытывала действий, имеющих вид посягательства (о чем мною было уже сказано в первой брошюре). Самое допущение такого вида есть уже проступок с нашей стороны, в котором мы должны себя винить: ибо все, что подает оружие против Церкви, хотя бы клевете, есть вина непростительная для народов, удостоившихся счастья принадлежать Церкви и неосторожно допускающих какое-либо затемнение ее чистоты. Если бы однако ученый Бунзен, при его добросовестности, посвятил несколько минут на серьезное изучение русской истории, то он увидел бы, что самая неблагоприятность, в которой мы винимся, идет не от развития стихий чисто народных и не от влияния византийского: она явилась в то время, когда наши первобытные стихии окрасились элементом западным, и в особенности немецким. Не все было чистым благодеянием в приношениях западной мысли, и баланс, может быть, очень сомнителен. За всем тем все это дело русской церковной области, а вовсе не Церкви.

мире только Церкви местные, не связанные общим единством? Не будем обращать внимания г. Бунзена на то (хотя это очень ясно), что принимать местные, географические очертания за основания общественного устройства в мире отличительно-духовном, есть бессмыслица; не будем возражать ему указанием на иллогичность такой местной общины, которая, пользуясь правом суда над своими членами в делах веры и нравственности, представляла бы тип общности и в то же время полную свою независимость и разобщенность с другими подобными обществами представляла бы прямо противоположный элемент противоположного эгоизма. Мы удовольствуемся одним замечанием. Каким бы исповеданием веры или символом ни довольствовался г. Бунзен, не может же он, однако, надеяться, чтобы нашлась такая местность, где бы к этому символу примкнули все, без исключения, христиане. Мнения разделятся, и каждое мнение образует из себя независимую от других общину или, как он выражается, Церковь в смысле апостольском. В иной местности возникнут две или три Церкви, в другой пять, десять, а может быть, и гораздо более; и в каждой из этих Церквей будет своя вера, отличная от других вер; а все они, взятые вместе, составят апостольскую Церковь и даже будут, по словам г. Бунзена, точным изображением того, чем была Церковь во время апостолов. Нельзя, однако, сказать, чтобы точь-в-точь такое понятие слагалось в уме при чтении апостольских посланий; ни одно из них (сколько мне известно) не носит надписания вроде следующих: десяти римским церквам, или: трем церквам эфесским.

Впрочем, ученый автор рассматриваемого сочинения, предвидя, вероятно, это затруднение и желая по возможности облегчить единство, предполагает символ веры, до того сокращенный и доведенный до размеров столь скудных, что действительно протестантскому миру трудно бы было на нем не помириться (если этот мир, как заставляют думать некоторые признаки, точно занят теперь изысканием *minimism*'а веры). В широкие врата своей Церкви г. Бунзен пропускает и анабаптистов, и индепендентов, даже унитариев или антитринитариев,¹ которых он окрещивает в приятное название анти-афанасианцев (должно быть, для того, чтобы избежать более верного, но зато и более грубого названия анти-Христиан). Казалось бы, и этого довольно. Но нет; чтобы беспрепятственнее достигнуть цели и доказать, до какой степени он податлив в деле веры, г. Бунзен идет гораздо дальше. В письме от 28 августа он припоминает, что в этот день родился некогда знаменитый гений, и восклицает по этому случаю: «Поистине память мученика празднуем мы в этот день! В самом деле, вступить в жизнь, не значит ли принять страдание?»

¹ Отрицающих догмат Троицы. *Изд.*

Иными словами, все люди мученики, не исключая Нерона и Гелиогабала. Автор продолжает: «Не такова ли в особенности жизнь для того, кому предназначено быть исповедником, — прекрасное наименование, которым Христианство первых веков отличало своих героев! Да, он был исповедник и более чем исповедник! Он был пророк и апостол!» Мученик, о котором идет речь, был Гете, тот самый, который умер, окруженный ласками великогерцогского двора, увенчанный всеми дарами литературной славы, украшенный всеми знаками гражданского отличия! Этот исповедник (этим именем называли Христиане одних страдальцев за веру) был Гете, автор Вертера, Родства по выбору (*Wahlverwandschaften*), Коринфской невесты и Римских элегий! Этот апостол был Гете — он, который во всю свою жизнь, не проронил ни одного слова, в котором была бы слышна вера; он, который до того чуждался религии, что даже не чувствовал нужды отрицать ее. Оспаривать доктрину г. Бунзена мне и на мысль не приходит — это разумеется само собою; но вот к какому заключению придет непременно всякий серьезный читатель: если человек столь ученый, столь благочестивый и умный мог утонуть в подобной пучине нелепостей, значит его втокнуло в нее самое дело, им защищаемое. И действительно, в лице г. Бунзена мы видим перед собою самоубийство протестантства в его притязаниях на свободу, подобно тому как в лице г. Сталя видели самоубийство протестантства в его притязаниях на незаконный традиционализм.¹

Как бы ни было, однако, значение мнений личных, оно не может равняться по важности с проявлениями мыслей общественных. Прошедший год ознаменовался одним из самых замечательных проявлений этого рода, едва ли не единственным в истории религий. Целое и довольно значительное религиозное общество, присваивающее себе титул Церкви, общество всех протестантов Гессенского курфюршества, в ответ на вопрос, к какому оно принадлежит исповеданию, объявило публично, что оно об этом ничего не знает, и потеряло всякую память. Марбургский университет, может быть приведенный такою откровенностью в некоторый соблазн, попытался было ответить на заданный вопрос; но *гессенская церковь* возобновила свое объявление: она

¹ Поводом к упомянутой выше апофеозе Гете послужил г-ну Бунзену проект оратории, составленной самим Гете для одного немецкого музыканта. Этот проект озаглавлен был так: „Христос в истории человеческой“ и сопровождался объяснением, тон которого столько же противен религии, сколько смысл его противен философии. Гете высматривал в моисеевом законе необходимость; он не видел, что закон есть свободное повиновение, подобно тому, как Христианская свобода есть свободное согласие. Бог есть свобода для всех чистых существ. Он есть закон для человека невозрожденного; Он есть необходимость только для демонов.

отвергла с полным на то основанием, право, которое присваивал себе университет,— знать больше, чем сама церковь гессенская об ее религиозном исповедании, и заключила окончательно, что вопрос в настоящее время неразрешим, но выказала при этом надежду, что ученые и исторические изыскания со временем, может быть, приведут к удовлетворительному его разрешению. Все это было бы невероятно, если бы не было вполне истинно. Беззащитность и наивность признания, простодушное самоулаживание этого уголка ученой Германии при мысли о том, что религия его делается в кругу ученых такую же темой для исследований, как египетские иероглифы,— все это повергает в изумление; но изумление мгновенно переходит в глубокую скорбь, как только подумаешь, что целое народонаселение, называющее себя христианским, высказывает надежду, что *ученые когда-нибудь поведают ему, какого исповедания оно обязано держаться, и тем самым подразумеваемо объявляет, что в действительности оно и не исповедует никакой веры.* Для него религия отошла в разряд вещей умерших, и странно, никакого чувства скорби не пробудилось в сердцах этого населения, утратившего самое начало духовной жизни.

В первой моей брошюре я советовал протестантским учителям сказать без обиняков народам: „Вы тогда только приобретаете право на религию, когда сделаетесь такими же богословами, каковы мы. В ожидании этого пробивайтесь как-нибудь без религии“. Этот совет, подсказанный беспристрастною логикою, имел вид иронии; но протестантство позаботилось оправдать меня устами кургессенской церкви.¹

Итак, явная ложь в римской среде и признанное отсутствие истины в Реформе — вот все, что находим мы вне Церкви. Неверие может сложить руки: Рим и Германия работают на него с равным усердием.

При сравнительно большей искренности и глубине религиозного настроения Англия составляет, по-видимому, исключение в общем движении западных исповеданий; и однако, отдавая ей полную справедливость, я нахожу не нужным говорить о ней. Поколик Англия придерживается романизма или диссидентства, она плывет за течением мысли континентальной, поколик она замыкается в англиканстве, она лишена всякой основы, стоящей серьезного исследования. Англиканство есть такая же бессмыслица в реформатском мире, как галликанство — в мире римском. Галликанство умерло, англиканству не долго жить. Не представляя собою ничего, кроме случайного набора условных начал, не соединенных взаимно никакою внутреннею связью, оно уподобляется узкой насыпи, воздвигнутой из песка, насыпи,

¹ Ср.: Русская Беседа, 1856 г., кн. 2. Обзорение, стр. 27. Изд.

разбиваемой могущественными волнами двух враждебных Океанов и постепенно обваливающейся с двух сторон то в романизм, то в диссидентство. В лице своих наиболее замечательных представителей англиканство осудило уже римский раскол во всех его отличительных догмах — в главенстве папы и в прибавлении к символу слов «и Сына»¹; англиканство не в состоянии объяснить и, действительно, доселе не объяснило, почему оно не хочет быть православным. Оно стоит в Церкви по всем своим началам (разумею начала существенные и характеристические); оно вне Церкви по своему историческому провинциализму. Этот провинциализм придает ему вид лже-протестантский, отнимает у него всякое предание, всякую логическую основу, и, несмотря на то, англиканство не хочет разделаться со своим провинциализмом, частью по народной гордости, частью вследствие свойственного Англии уважения к совершившемуся факту. Англиканство есть и самое чистое и самое противологическое из всех западных исповеданий; всецело вросшее в Церковь, всеми своими поистине религиозными корнями; оно в то же время представляет собою самую резкую противоположность самой идее Церкви, ибо оно не есть ни предание, ни доктрина, а простое национальное установление (an establishment), т. е. дело рук человеческих, признанное за таковое. Оно осуждено и вымирает.²

Мы перешли низменную и туманную область ереси. Постараясь подняться на тихие и ясные высоты, откуда Церковь созерцает истину в ее Божественной гармонии. Здесь нет уже внутренних противоречий в учении, нет заблуждений, осуждающих себя собственным развитием; здесь мы не будем уже чувствовать колеблющейся под ногами почвы и не увидим блуждающих огней индивидуальной мысли, бросающих обманчивый полусвет среди общего мрака. Здесь мы утвердимся стопами на незыблемом

¹ И немецкие ученые, в том числе Бунзен, также называют это прибавление явным повреждением символа. Авт. То же и Нагпакс. *Изд.*

² Ни одна страна не выказала такого желания сблизиться с Церковью как Англия, и в эти последние времена, на наших глазах, один из достойнейших ее сынов, Вильям Пальмер, с жаром трудился для восстановления древнего единства. Хотя впоследствии он и впал в римское заблуждение, но смеем надеяться, что ошибка его будет ему прощена за вынесенную им долгую и скорбную борьбу. Что же касается до тех лиц (как бы высоко ни стояли они), которые затворили перед ним врата Церкви и были поводом к его отпадению, то мы можем сказать об них только одно: молим Бога, чтобы он судил их по Своей милости, ибо вина их тяжела. Эта душа, столь чистая, столь искренно жаждущая истины, брошенная теперь в самое средоточие лжи постоянной и преднамеренной, не должна ожидать себе покоя на земле, доколе не обратится снова, чего, впрочем, и предвидеть нельзя. Бедный Пальмер! Если эти строки попадутся ему на глаза, я желал бы, чтоб он узнал, что его падение опечалило не одно дружественное сердце и что страдания, предшествовавшие падению, уже исторгли много горьких слез из очей, которые теперь смертью сомкнуты навеки.

камне и озаримся светом безоблачного дня: ибо здесь царство Господне.

Бог, вечное начало всего сущего, открыл себя Своим разумным тварям прежде всего как беспредельное могущество и бесконечная мудрость. Впоследствии времени, в Сыне Человеческом, Иисусе Праведном, Спасителе нашем, Бог тем же тварям открыл Себя как единственное нравственное существо; и существа, нравственным чувством своим познавшие Его бесконечную любовь, славят Его и славят в Нем Отца Щедрот, вовеки веков.

Но это еще только откровение историческое. Дух, который от Бога и который есть Бог, не отказал верным в откровении более полном. Устами Церкви Он назвал Сына «Агнцем, принесенным в жертву от начала веков», и тайна Божия открылась в конечной ее глубине. Человек живет постоянно в настоящем (ибо *настоящим* он называет самую жизнь свою), однако это настоящее для человека есть только переход от того, что было будущим, к тому, что станет прошедшим. Оно не имеет реального бытия во времени: настоящее, лишь только мы соберемся назвать его, уже перестало быть, прежде чем мы успели его назвать. Иначе у Бога. Для него все, что мы разумеем прошедшим или будущим, слито в настоящем, в неизменном тождестве Его вечности. Откровение Сына человеческого, явившееся на подвижной поверхности веков, есть тоже предвечная мысль Божия; и таким образом, мы познаем, что Бог не только чужд злу, но есть *от века победитель зла идеєю Христа*.

Нравственная свобода — существенное свойство конечного разума. Эта свобода есть свобода выбора между любовью к Богу и эгоизмом, иными словами: между правдою и грехом; этим выбором определяется окончательно отношение конечного разума к его вечному источнику, то есть к Богу. Но весь мир конечных умов, вся тварь состоит во грехе, либо делом, как согрешившая, либо возможностью греха, как предохраненная от него только отсутствием искушения и благодатью Божию.

В очах Божиих нет ни единого существа чистого, ни единого, состоящего вне греха, ни единого, обладающего правдою, ему самому присущую, в силу собственной его свободы. Вся тварь, сама по себе, носит свой приговор: вся она отлучена от Бога; вся она Ему непримирима. Таков закон, закон строгий, непреклонный, неумолимый; закон, которому Ветхий Завет служит только символом, как объясняет это нам Дух Святой устами Апостола (ибо он говорит не об одном обрядовом законе). Тварь не может быть воссоединена с Творцом, как грех не может быть соединен с совершенством. Итак, тварь обречена бедствию; таков *закон правды*; но *правды закона* еще не видно. В самом деле, Бог, существо бесконечное, не может быть мерилем для существа ограниченного; с другой стороны, так как конечный разум весь во

грехе, то грех, становится в отношении к нему реальною необходимостью, а правда остается уже не более как отвлеченною возможностью, не имеющею реальной основы. Но бесконечное существо, в котором ничто не абстрактно, а все есть реальность, становится во Христе существом ограниченным; и Христос, являясь во времени, но будучи вечною мыслью Отца, Христос — человек, подобный нам человек, заключенный в немощь, в неведение, в страдание и в искушение, восстает во всем совершенстве Божественной правды, единою силою Своей человеческой воли.¹ Итак, Христос от вечности есть единое праведное осуждение греха. Христос один есть мера всей твари; оттого Ему отдан верховный суд, как поведал нам Дух Божий.

Но Христос есть не только правда вечного Отца: Он есть еще бесконечная любовь Отца. А потому самому Он есть не только осуждение греха, но Он же есть спасение, единственно возможное для грешника. Существо Божие не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога; он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с нею единением внутренним и совершенным; Он принимает тяжесть греха, которому Он есть осуждение. С тварью и для нее Он становится действительным грехом, ибо Он может им быть как существо ограниченное. Чье око измерит эту бездну унижения и страданий? Кто поймет ужас борения, слезы и пот кровавый? Кто найдет в себе сколько-нибудь чувства любви, способной ответить на эту бесконечную любовь? Христос не есть уже существо по преимуществу чистое и совершенное. Он соединился со всякою тварью, не отметающею Его; Он принял на Себя всякий грех, каков бы он ни был; Он состоит под тяжестью гнева Божия, под тяжестью осуждения, которого правду Он проявляет в Своем лице; Он несет приговор, которому подверг Себя; этот приговор — смерть. Но тем самым совершена и победа. Грех (который есть эгоизм твари), принятый свободно любовью, внезапно преобразился: он стал совершенством жертвы и, так сказать, венцом Божественного совершенства. С другой стороны, тем же самым действием, которым Христос чрез соединение Свое с тварью несовершенною или виновною, становился ответственным в грехе, становится и грешник участником в совершенстве своего Спасителя. Поэтому самому всякое существо, не отметающее Христа, примиряется с Богом; всякий грех обращается в правду, всякий грешник становится сыном Божиим: ибо Христос, вследствие Своего соединения с тварью, соединения не отвлеченного, а реального, для одних есть оправдание их несовершенства, хотя и непроявленного (то есть от-

¹ Этим объясняется значение вопроса о монофелизме. Эта ересь, сама того не зная, обращала правду Божию в ничто.

сутствия в них сопребывающей правды), а для других Он — искупление их обнаружившегося греха. Этот Христос, пришедший во времени, вечно соприсущий Богу, сияет в вечности, в самом существе Отца, Которого Он — мысль и откровение.

Итак, Христос есть вечная победа Бога над злом; Он есть единственное осуждение греха от вечности и вечное спасение всякого грешника, Его не отметающего. Все нравственные отношения между Богом и Его тварью очевидно путаются, превращаются в гадания, делаются невозможными вне Христа, Иисуса Праведного, Того, Кто есть возлюбленный Сын Отца щедрот.

Где же юридические заслуги, выдуманнные Римом, когда вне Христа все грех и когда все претворяется в правду о Христе? Где фатализм кальвиниста, когда единственное осуждение греха и единственное спасение грешника есть именно свобода человеческая во Христе? Где, наконец, слепая мудрость унитария, мечтающего, что можно иметь Бога и обходиться без Христа? (Увы! если б даже это было возможно, то как же этого желать?) Око сынов Церкви, просвещенное лучами апостольского предания, обнимает с вершины святой горы горизонт без конца и на область заблуждения и мрака, где бродит наудачу ересь, может бросать не иные взоры, как только взоры скорбного сожаления.¹

Таковы дивные тайны, которые благоволил открыть нам Дух Божий. Он дал нам разуметь, что правда Отца проявилась в свободном совершенстве Его возлюбленного Сына, Иисуса Праведного, воплощенного вечного Слова, и что бесконечная любовь Отца проявилась в свободной любви Агнца Божия, принявшего заклание за Своих братьев. Все есть дело свободы: правда Христова, нас осуждающая, и любовь Христова, спасающая нас тем реальным и неизглаголаным единением, к которому Он нас допускает, — все есть дело правды, ибо правда (судебная) есть не иное что, как проявленный закон логики; и здесь — ничто не исчезло бесследно. Грех не прощен, не разрешен и не упразднен, что было бы противно законам разума, но он преобразился в совершенство совершенным единением человека с своим Спасителем. Такова тайна Божия. Но в какую форму облеклось ее от-

¹ Если память мне не изменяет, знаменитый Молер сказал в одном месте своих сочинений: „Es kommt wohl eine Zeit, wo die Menschheit es verstehen wird, dass man weder eine Gottlose Welt, noch einen Christosen Gott sich denken kann (придет время, когда человечество поймет, что одинаково немислим мир без Бога, как Бог без Христа). Эта высокая мысль, которая на Западе могла быть провидена только высокою личностью, в минуту особенного вдохновения, обнаруживается во всей ясности своей логической последовательности каждому сыну Церкви. Прибавлю здесь, что чистый кальвинизм не может не впасть в монофелизм. Каждый серьезный мыслитель придет к этому заключению сам собою.

кровение на земле? В темную жизнь бедного Еврея, окончившуюся позорною, крестною казнью. Чей же глаз проникнет сквозь этот густой покров унижений и бедствий? Кому дано будет выразуметь то, чего не могли бы угадать и небесные силы?

Тайна нравственной свободы во Христе и единения Спасителя с разумною тварью могла быть достойным образом открыта только свободе человеческого разума и единству взаимной любви, завершенной и увенчанной Духом Божиим в великий день Пятидесятницы, когда возжглись огненные языки на глазах учеников, соединившихся в уповании, в молитве и в поклонении. В самом деле, вера, испытующая тайны Божии, не есть веренье (sgouance), а ведение: но ведение не похожее на познание наше о внешнем мире. Она есть познание внутреннее, подобное тому, какое имеем мы о явлениях нашей умственной жизни. Она есть дар благодати Божией, она знаменует присутствие Духа истины в нас самих. Но единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей Христиан. Здесь человек опирается уже не на свои силы, точнее — не на свою немощь; он доверяет не себе лично, а возлагает все свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями; и такое упование не может обмануть его, ибо связь эта есть Сам Христос, созидающий величие всех из смирения каждого. Так, в Антиохии сам передовой вождь святой дружины учеников впал в заблуждение, грозившее опасностью всей будущности христианской свободы, и восстал не иначе как смиренным послушанием голосу новообращенного. (Увы! те, которые выдают себя за его преемников, не умеют даже понять, чем он был велик). Этот пример научает нас понимать отношение каждого из апостолов к Церкви Апостолов, следовательно и отношение каждого верующего к Церкви всех веков; тайна Церкви пред нами разоблачается, и мы дерзаем, не опасаясь впасть в богохульство, назвать ее телом Самого Христа, Богочеловека, Спасителя нашего. Это, конечно, не значит, чтоб мы имели безумие считать самих себя, в ограниченности нашего личного бытия, за воплощения Божества. Действительно, Церковь — не в более или менее значительном числе верующих, но в духовной связи их объединяющей.

Церковь есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви Христиан, той любви, которая возводит их к Отцу чрез Его воплощенное Слово, Господа нашего Иисуса. Божественное назначение Церкви состоит не только в том, чтобы спасти души и совершенствовать личные бытия: оно состоит еще и в том, чтобы блюсти истину откровенных тайн в чистоте, неприкосновенности и полноте, через все поколения, как свет, как мерило, как

суд. Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой Церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию.

Напротив, слова Духа Божия в послании св. Павла к Римлянам и в повествовании об обращении сотника — позволяют нам питать сладкую надежду за всех наших братьев, каковы бы ни были заблуждения их учений. Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен; но в этом случае подразумевается не историческое явление Христа, как поведал Сам Господь.¹ Христос есть не только факт, Он есть закон, он — осуществившаяся идея, а потому иной, по определениям Промысла никогда не слыхавший о Праведном пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его, не может благословлять Его Божественное имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания и любви?² Не единственному ли Учителю, явившему в Себе совершенство любви и самоотвержения, подражает тот, кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев? Кто признает святость нравственного закона и, в смирении сердца, признает и свое крайнее недостойнство перед идеалом святости, тот не воздвиг ли в душе своей алтарь Тому Праведнику, перед Которым преклоняется воинство умов небесных? Ему недостает только знания; но Он любит Того, кого не знает, подобно самарянам, которые поклонялись Богу, не ведая Его. Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем? Ибо правда, сострадание, сэрдоболие, любовь, самоотвержение, наконец все поистине человеческое, все великое и прекрасное, все, что достойно почтения, подражания, благоговения, — все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя? Другие слышали проповедь Его закона, но Он был представлен им в ложном свете, и они не могли отделить истины от примеси заблуждений, в которой она пред ними являлась, не смогли опознать ее, хотя сами принадлежали этой самой истине всеми своими желаниями и стремлениями.

Наконец все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений (большею частью наследственные), своими помыслами, своим

¹ Противопоставлением греха против Сына Человеческого греху против Духа Святого.

² *Igitur qui innocentiam colit Deo supplicat, qui justitiam Deo libat, qui traudibus abstinet propitiat Deum... Apud nos religiosior est ille qui iustior. Min. Felix. Oct. 32. С. Иустин. Фил. называет Сократа, Гераклита и др. наравне с Авраамом — христианами. Апол. 1. 46. Изд.*

словом, своими делами, всюю своею жизнью чествуют Того, Кто умер за своих преступных братьев? Все они, от идолопоклонника до сектатора, более или менее погружены во тьме; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света, достигающего до них различными путями. Конечно, слабы, недостаточны эти лучи и каждую минуту могут угаснуть во мраке сомнения; но все они идут от Бога и от Христа, и средоточие у них одно: в солнце Истины, которое светит для Церкви.

Из этой-то вверенной Церкви, неисчерпаемой сокровищницы внутреннего познания или веры, приемлют свое начало те остатки откровения, которые еще сохраняются в отпавших от Церкви сектах. Не другое что, как славная борьба Церкви с ариевым заблуждением дала этим сектам познание о том, что в мире разумном ничто не может быть Богу подобно в совершенстве нравственном (ибо таково нравственное начало, заключенное в догматическом исповедании). Не другое что, как борьба против Нестория и Евтихия, утверждением того начала, что Бог и человек настолько подобны, что Бог мог соделаться человеком, наложила и на человека обязанность не довольствоваться для самого себя никаким приблизительным совершенством, а непрестанно и всюю силою стремиться к совершенству безусловному. Не другое что, как борьба против монофелизма объявила правду Божию и, в лице Христа, дала силу правам человеческой свободы. Я здесь указываю на одну лишь нравственную сторону догмата; ибо эта именно сторона создала всю умственную и общественную жизнь народов, называющих себя христианами. Не другой кто, как Церковь, на втором Никейском соборе, установила свободу в выборе форм богопочитания и обряда. Она же в наше время подкопала самое основание всех настоящих и будущих рационалистических ересей, поведав правду правящего ею нравственного закона и заявив устами восточных патриархов, что истина дается только взаимной любви. Обращаюсь наконец к примерам низшего разряда. Если в эту минуту я мог позволить себе раскрыть вечное сияние воплощенного Слова; если мне удалось показать, что вне воплощения, вне Богочеловека, вне нравственного отношения между Творцом и тварью, как осуждение, так и спасение теряют всякую действительность и становятся невозможными; если я мог изложить в логической последовательности то, чего мудрецы Запада не могли сказать и чему не решатся противоречить, то этим правом, этою силою, этою властью обязан я только счастью быть сыном Церкви, а вовсе не какой-либо личной моей силе. Говорю это смело и не без гордости, ибо неприлично относиться смиренно к тому, что дает Церковь.

Сознав величие Церкви и собственное свое ничтожество, христианин не может не чувствовать, сколь недостоин он того

высокого предназначения и той славы, к которым он призывается. Это глубокое и искреннее ощущение собственного недостойнства, этот строгий и праведный суд, произносимый над самим собою, вынуждают его исключить себя мысленно из Божественной среды, к которой он и желал бы, но не дерзает себя причислить. Братьям своим объявляет он свою вину и осуждение, которому он сам себя подвергает; а они, сердобольною и снисходительною рукою, снова отворяют перед ним двери, которых он не посмел бы отворить сам: ибо осудить себя он может, но разрешить себя не имеет права. Таково таинство покаяния; не без основания называли его возобновлением крещения, не потому, конечно, чтобы крещение повторялось, а потому, что как в крещении человек не самопроизвольно вступает в общение с избранными и со Христом, так и в таинстве покаяния человек, мысленно исключаяющий себя из Церкви, не считает себя в праве войти в нее снова, иначе как по приговору своих братьев. Искренность его самоосуждения, а не что-либо другое, придает в этом случае приговору, которому он подчиняется, силу действительного разрешения. Тут нет обвинителя со стороны, нет внешней власти, ни суда извне. Обвиняет себя сам человек, сам себя осуждает, а оправдывает его Церковь. Она снимает с него тяжесть осуждения, им произнесенного, и принимает его опять в свое лоно. Это таинство, худо понятое латинянами, естественно было отвергнуто реформатами, которым вообще решительно не далась тайна земной или исторической Церкви. Реформаты смешали таинство с предписаниями или дисциплинарными правилами, которые могут к нему присоединяться, но не составляют его существенной принадлежности. На него стали смотреть как на проявление исключительной привилегии иерархии, тогда как оно прямо вытекает из живого единства, связующего в одно целое всех членов Церкви, — единства, которому пастыри Церкви служат лишь видимым выражением.

Если покаяние, поколику оно проявляется в форме таинства (т. е. через посредничество общины верных), обусловливается с одной стороны, личным смирением каждого христианина, с другой — органическим его единением с братьями; если поэтому оно необходимо в Церковной жизни, и если каждый сын Церкви, как бы высоко поставлен он ни был (ибо все в этом случае подчиняются одному закону, священник и епископ наравне с мирянином), естественно ощущает потребность прибегать к покаянию в течение всей своей жизни, то не гораздо ли еще естественнее прибегать к нему в то время, когда человек готовится приступить к важнейшему из всех деяний в жизни — к тому, в котором духовное единство Церкви получает на земле свой небесный венец? Я говорю об Евхаристии. Если когда-нибудь христианин сознает свое крайнее недостойнство, нравственное вели-

чие своего Божественного Спасителя, и славные преимущества, дарованные Церкви; если когда-нибудь, исполненный священного страха, он чувствует всю справедливость осуждения и всю невозможность избегнуть его иначе как через соединение с Сыном Человеческим, которого тело есть Церковь; если чувствует он необходимость исключить себя из этой Церкви собственным над собою приговором и снова быть принятым в нее сердобольною любовью своих братьев и своей общины, то, конечно, все эти чувства должны зародиться в нем с особенною, неодолимою силою в ту страшную минуту, когда благодать Божия призывает его соединиться со Христом не только мысленно, но и вещественно, не только разумом, но и телом, предназначенным быть проявлением мысли. Ибо Евхаристия, как я сказал, есть реальное соединение души с душою и тела с телом; да и весь мир избранных, по тесному их соединению со Христом, есть уже не иное что как тело Христово, как это поведано Дамаскиным в его вдохновенной песни, повторяемой священником после причастия.¹

Но единение тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общезнания, в проявлениях этого принципа, в учении, всюю общиною исповедуемом, в общепризнанных и общепринятых таинствах, в обрядах, наконец: ибо обряды суть не иное что, как выражение отношений общины к исповедуемому ею догмату. Церковь, в ее земном признании, в то же время видима и невидима. На деле она есть общество избранных Божиих, одно тело и одна душа, в этом смысле она Церковь невидимая. Но в то же время безотносительно к внутренней индивидуальной жизни ее членов, она есть общество людей, *признающих* принцип христианской жизни и *подчиняющихся ему, по крайней мере с виду*. Христианин не судит своих братьев; община судит их снисходительно, подчас, может быть, даже слишком снисходительно (следствие человеческой немощи); она не испытует сердец и не отказывает в своем общении раскаянию, хотя бы только наружному; но не так поступает она с братьями, отмечающими или отрицающими самый принцип, на котором зиждется единство. В этих случаях она не судит отступников, но удаляется от них. Человеческая связь остается не тронутою; но рушится для отпавших таинственная связь, некогда существовавшая между ними и Церковью; она упраздняется видимым действием их собственной воли, и тогда отнимается у них благодать, эту связь обусловленная, к ней, так сказать прикрепленная и потому без нее немислимая.

Таково правило Церкви видимой. Она существует только, поколику подчиняется Церкви невидимой и, так сказать, согла-

¹ О Пасха велия и священнейшая, Христе! О мудроте и Слове Божее и сило! Подавай *нам истее* Тебе прищастися в невечернем дни Царствия Твоего.

шается служить ее проявлением. С другой стороны, невидимая Церковь, по самой природе своей, очевидно не может признать за свое проявление такое общество, которое не хотело бы подчиниться самому принципу христианского общения. Этот принцип, как я сказал есть начало взаимной любви в Иисусе Христе, приносящее с собою свои плоды: освящение и познание Божественных таин, иначе — веру. Пока начало существует и признается всеми, существует и видимая Церковь, даже при общем невежестве о внешних вещах, несмотря даже на личный разврат и на грубость гражданских и политических отношений, созданных историческою судьбою народа (ибо все это не подлежит суждению Церкви невидимой). Но когда самое начало отвергается, тогда, что было видимою Церковью, перестает существовать в этом смысле, а Церковь невидимая поставляется в необходимость обнаружить себя и сделаться видимою посредством протеста. Поэтому не может быть ничего бессмысленнее предположения, что Церковь невидимая (то есть Церковь, лишенная всякого проявления) могла будто бы, в продолжение веков, пребывать рассеянно в среде религиозного общества, исповедующего ложные учения, ложные догматы и отправляющего обряды недостойные Христианства. Что же бы это была за невидимая Церковь, когда бы общение ее членов между собою совершалось не иначе, как в поврежденных таинствах? Что же бы это была за невидимая Церковь, члены которой не имели бы ни познания истины, ни мужества исповедания истины? Предположить ли в них незнание истины? Но тогда, где благодать веры? А если обладали истинною, то где обязательное мужество исповедания? Как бы могли невежды в вере быть Церковью Апостолов? Или: что мешало трусам предпочесть смерть исповеданию сознанного заблуждения? Такова невидимая Церковь тех из реформатов, которые хотят непременно удержать Церковь как идею.

Сознание несостоятельности этой доктрины поневоле вынуждает англиканцев и многих из лютеран, разделяющих воззрение г. Сталя, признать, что латинство было Церковью, в полном смысле этого слова, до самого того времени, когда его злоупотребления вызвали преобразование или отложение. Но ученые, принимающие эту доктрину, впадают в противоречие еще более очевидное, чем то, которое сейчас было раскрыто. Им приходится признать или оправдать все то, что они же, с полным основанием, постоянно осуждали и осуждают. Приходится допустить, за целый ряд веков назад, учение о папском главенстве, которое, как известно, никогда так смело не предъявлялось и так всенародно не признавалось, как при ближайших преемниках Григория VII; приходится помириться с учением о чистилище, которое представители всего Запада хотели навязать Церкви на Флорентинских совещаниях, с правом лишать мирян крови Спасителя;

наконец, и тем паче, приходится допустить приложение к Никейскому символу, хотя большая часть серьезных ученых называют его искажением в догмате по существу, и хотя все ученые признают его делом схизматическим по способу его введения. Таким образом, англиканцам и лютеранам в том крайне фальшивом положении, в которое они поставлены, предстоит неизбежно или впасть опять в мечту о невидимой Церкви, или же разжаловать основателей своих исповеданий в ересиархов. Мы же не назовем их этим именем и отнесем справедливее к могучему уму и благородному характеру Лютера, равно как и к первым проповедникам англиканства. Сбитые, к их несчастию, с прямого пути, рожденные в мире заблуждений и погруженные в них, они употребили много тщетных усилий, стараясь выбиться из потемок и вернуть папскую ересь к первоначальной истине. Но человеку не дано воссоздать Церковь апостолов; он может только присоединиться к ней. Гордость Запада помешала ему обратиться к Востоку, и кончилось тем, что царство папской ереси, то есть римского протестантизма, распалось надвое: в нем образовалась новая форма заблуждения, образовался новый вид протестантизма.

Церковь, органическое единство Церкви — все это такие положения, которых Реформа, не осуждая самой себя, отстаивать не может. Оттого большинство протестантов решилось уже обойтись без них; но тем самым, как я уже сказал, они отнимают у себя Св. Писание, обрекая себя на безвыходное кружение в безграничной области субъективного произвола. Выходит, по их понятиям, что *тайна единства* Творца с тварью, через Христа, была бы *вверена раздору*. Таков принцип протестантизма, какими бы историческими и диалектическими изворотами ни старались от него ускользнуть. Он опровергается сам собою. Сами протестанты начинают это понимать, и конечно в их умственном развитии это важный шаг вперед. Неизбежное заключение, к которому должна прийти Реформа, яснее в их глазах по мере того, как сами они углубляются в изучение религиозных вопросов. Понятно, что оно не укрылось от могучего мыслителя и добросовестного ученого, каков Бунзен. Но вывод отрицательный, сам по себе, приводит только к безверию: чтобы спастись от него нужна положительная основа. В последнем своем сочинении «Бог в истории» («Gott in der Geschichte») Бунзен ставит начало столько же истинное, сколько богатое выводами. «Библия существовала прежде, чем была написана». Если так, то это предание. «Библия» (т. е. Св. Писание) *немыслима без общины* (т. е. без Церкви), «и община *немыслима без Библии*». «Писание есть писание Церкви, Церковь есть община Писания». Такое начало, выраженное в столь строгой, точной, поистине христианской форме, совершенно ново в протестантском мире, и нельзя не признать, что оно родилось от ближайшего ознакомления с учением

Церкви и теми объяснениями, которые даны о нем церковными писателями в наше время. Бунзен, равно как и все принимающие это основное положение, близки к царству Божию, и нам позволительно думать, что луч света, добытый ими в последнее время дан им в награду за серьезность и честную последовательность мысли, проявленную ими даже в заблуждениях. Дай Бог, чтобы наука, оставаясь верною самой себе, восторжествовала наконец над человеческою гордостью и покорилась Божественной истине, *которой бы она не в состоянии была открыть*, но для которой могла очистить пути, опровержением ложных учений.¹ Как скоро начало постановлено, вывод из него легок и неотразим. Библия не есть книга *написанная*, ибо то, что написано, есть только видимая оболочка Библии; Библия есть книга *мыслимая*, книга как разумеваемое начало. Книга эта есть мысль общины, ее внутренняя вера. Поэтому там уже нет Библии, где вследствие искажения доктрины, не стало общины или Церкви, хотя и остается вещественная сторона Библии, т. е. книга как книга; ибо, как сказал св. Григорий, говоря о пророках, смысл записанной тайны доступен только той общественной единице, которая сама по себе носит откровение этой тайны.² Разумение доктрины и выражение разумения в письменной форме следуют необходимо одним и тем же законам; ибо разумение предшествует написанию и переживает его, так что, в крайности, оно могло бы, так сказать, воспроизвести писание, если бы вещественная форма его когда-нибудь могла затеряться. Только раз сошел Св. Дух на Апостолов, а через них на всех верных всех веков, и не для того Дух Божий нисходил на общину, чтобы потом удалиться, но для того, чтобы пребывать в ней навсегда. «*Св. Писание писано всею Церковью*». «*Писание не есть писание Павла или Луки, но писание Церкви*», как я сказал в двух первых моих брошюрах. Писание не может никогда сделаться книгою вчерашнего дня; оно есть и будет всегда книгою сегодняшнею, потому что Христос всегда один и тот же вчера, и ныне, и вовеки, и потому что Церковь не иное что, как единство Бога с разумною тварью, так же как Церковь земная не иное что, как единство верных, создаваемое взаимною любовью в человеке Иисусе нашем Спасителе и Боге.

Поэтому утратили Писание те, которые первые отрунули Церковь и провозгласили независимость областного мнения, то есть латиняне, основатели протестантства. При них остается

¹ В этом же смысле и св. Климент Александрийский говорил, что философия воспитала Эллинов ко Христу, как закон воспитал Евреев. Эта мысль дошла к нему от его учителя, который сам был ученик апостолов.

² Так Ветхий Завет теперь уже не существует для Иудеев. Надеюсь, что протестанты не отвергнут этого вывода из начала, которое они сами недавно стали признавать.

только вещественная форма Писания, книга в смысле сборника многих писаний. Для них уже нет различия между каноническим и апокрифическим, и они обращают апокриф в каноническое писание. Вследствие того же, только более развитого принципа, и новейшие протестанты, удержав книгу, утратили Писание, причем, в противоположность латинянам, они стали обращать каноническое в апокриф. Живой смысл потерян для тех и других, потому что те и другие утратили единство.

Тайна Христа, спасающего тварь, как я уже сказал, есть тайна единства и свободы человеческой в воплощенном Слове. Познание этой тайны вверено было единству верных и их свободе, ибо закон Христов есть свобода. Спаситель удалил от учеников Свое видимое присутствие, и однако Церковь ликует. Почему ликует римлянин? Он не имеет на это никакого права; но он хранит предание, хотя отнимает у него его смысл: ибо истина всегда представляется ему чем-то для человека внешним. Он верит, что с вершины Капитолия раздается голос прорицателя; но не гораздо ли бы лучше было слышать истину из уст самого Искупителя? Однако он этого не восхотел. Христос *зримый* — это была бы истина, так сказать, навязанная, неотразимая (по вещественной осязательности ее проявления), а Богу угодно было, чтобы истина усвоилась *свободно*. Христос *зримый* — это была бы истина внешняя; а Богу угодно было, чтобы она стала для нас внутренней, по благодати Сына, в ниспослании Духа Божия. Таков смысл Пятидесятницы. Отселе истина должна быть для нас самих, во глубине нашей совести. Никакой видимый признак не ограничит нашей свободы, не даст нам мерил для нашего самоосуждения против нашей воли.

Христос удалил видимое Свое присутствие. Человек ли какой-нибудь займет Его место? Но тогда истина осталась бы для нас внешнею, ибо совесть наша подчинилась бы голосу этого человека. И вот чего хотят проповедники папской непогрешимости, как ее понимают ультрамонтаны. Или, может быть, этот человек получит право навязывать нам свое убеждение в тех лишь случаях, когда оно найдет себе подтверждение в согласии некоторого числа наших братьев? — это оговорка галликанцев. Но в обоих случаях наш выбор обусловился бы не свободным внушением нашей совести, просвещенной любовью, взаимно нас объединяющей, а простым свидетельством наших глаз, которые указывали бы нам, на которой стороне развивается римское знамя. Следовательно, и здесь присутствию одного человека в одном из противоположных станов присваивалось бы право насиловать нашу совесть. Этот человек и был бы истиною зримою. Значит, галликанцы только прибавили антилогическую оговорку к антихристианскому началу, провозглашенному ультрамонтанами. Или, может быть, этот человек только тогда будет значить что-

нибудь, когда будет в согласии со всею Церковью? Но тогда все учение о папской непогрешимости обратилось бы в пустую фразу, лишенную смысла; ибо оказалось бы, что такую же точно власть имеет и каждый из сынов Церкви; сверх того романизм осудил бы этим самого себя в своем историческом происхождении, так как он изначала не захотел знать Востока, не призывал его на свет и совершил над ним нравственное братоубийство, присвоив себе монополию благодати. Этим самым, как я уже показал, и положил он основание Протестантству.

Повторяю: никакой внешний признак, никакое знамение не ограничит свободы христианской совести: Сам Господь нас этому поучает. Папа ли будет этим знамением? Но папа был осужден на соборе, признанном Церковью; папа подписал противохристианское исповедание веры на соборе, отвергаемом Церковью. Большинство ли епископов, созванных на собор? Но в Никее насчитывалось не более трехсот верных, а в Римини собралось более пятисот еретиков; это факт первостепенной важности, которого мы не должны забывать. Исповедание, составленное в Римини и известное под смешным названием *полу-Арианства*, было в действительности полнейшим торжеством Арианства. Оно заключало в себе самую суть лжи, ибо заявляло, что можно быть подобным Богу отнюдь не в том смысле, в каком подобными Ему называются все разумные существа.¹ Мы свободны, потому что восхотел этого Бог и потому что завоевал нам свободу Христос свободой своего за нас жертвоприношения. Мы были бы недостойны разума истины, если бы приобретали его не свободно, не подвигом и напряжением всех наших нравственных сил.

Мы были бы недостойны разума истины, если бы не имели свободы; были бы неспособны уразумевать ее, если бы не держались в единстве, силою нравственного закона. Что благоволил открыть нам Бог, что изрек Дух Святой, что изглагонала в предшедшем Церковь Библиею, соборными определениями, смыслом преданного обряда,— все это нам дано. Разумение проявленного, никогда не прерывающееся проявление разума (подвиг Церкви современной) — все это вверено свободе нашей мысли, а мысль всей Церкви образуется гармоническим слиянием мыслей личных, просвещенных Божественною благодатью. Но и личная мысль не простая рефлексия анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всею полнотою церковной жизни. Она не итог умозаключений, а совокупность

¹ О значении епископства я говорил во второй моей брошюре. Право объявлять церковную веру, по всему праву, причисляется епископам; но, при несогласии епископов между собою, вся Церковь решает в последней инстанции; а единомыслие всего епископства в заблуждении не может быть допущено даже в виде предположения.

разумных стремлений. Ей служит выражением не только силлогизм выговоренный или силлогизм в мысли, но и созерцание, и сердце сокрушенное, и смирение искреннее, и колена преклоненные в молитве, несомненная надежда, что Бог не откажет в истине Своей Церкви, спасенной Им кровию Сына Своего; паче всего, она есть взаимная любовь во Иисусе Христе, Едином Подателе силы и мудрости и слова жизни.

Но, спрашивают, как же мне избежать заблуждений? — Молись, чтобы не впасть во искушение! Мы знаем: нет человека безгрешного, нет и человека, изъятого от заблуждений, как бы высоко он ни стоял; но согласие всех есть истина в лоне Церкви, а Церковь есть тело нашего Господа, по закону любви, который есть правило Церкви.

Всякая история Церкви есть как бы раскрытие этого закона. Каждый отдает свой умственный труд всем; каждый приемлет от всех добытое общим трудом. Поэтому, когда заблуждение начинает выдавать себя за церковную истину, опровержение иной раз может идти от одного лица, но решение всегда принадлежит всем. Является Арий и выдает свое личное безумие за выражение соборной веры. Громче других раздастся, в обличение ему, голос человека, немного значащего в общине, голос простого диакона. Но этот голос взывает к вере всех. Он говорит: «Христиане! Войдите в себя, испытайте ваши сердца и ваши совести. Какую веру получили вы от Апостолов? Какую веру носите вы в себе?» Собор собирается и произносит свидетельство. Церковь судит и признает собор за истинное выражение мысли каждого из верных; и века славят имя Афанасия, которому Бог даровал слово истины, дабы он сделался как бы голосом своих братьев. По своей внешней форме арианство было не чуждо признаков церковности, и в этом отношении нельзя было отличить его от православия, но арианству недоставало того духа, который есть внутренняя жизнь Церкви. То же явление представляют и последующие ереси. Все они ложны в основании, и ни одна из них не осуждается одною своею формою. Одно лишь латинское заблуждение наложило на себя и эту печать осуждения.

Романизм порожден мятежем горделивой свободы против нравственного закона единства. В этом законе лежало его осуждение, а потому, чтобы увернуться от логических последствий своего отпадения, он создал себе искусственное единство, представив папе власть над совестью своих приверженцев. Таким образом, иерархия, олицетворившись в одном человеке, обратилась в тиранию, не по злоупотреблениям только, но в силу ее закона; христиане обратились в рабов или в приписных к христианству. Повторять ли за другими, что латиняны осуждают начало свободы? К чему? Не равно ли осуждаются они и законом

единства? Не осуждаются ли они логикою? Не осуждаются ли они чувством? Принимая за основу мнимо-церковной жизни, как я уже сказал, начало чисто условное, они повинуются вере, пребывающей не в них, а вне их. Этим объясняется и тот особенный характер, которым запечатлены все их творения о предметах веры: лица, не имеющие веры *личной*, берут на себя защиту религии общей, которой они подчиняются. Кто знаком с древним Римом, почувствует, как много правды в выражении «Рим христианский», так охотно употребляемом римлянами; но он также почувствует силу приговора, который они этим самым проносят на себя самих. Иное видим мы у реформатов. Вследствие несостоятельности принятых ими начал верование их постоянно колеблется и никогда не выливается в определенную форму; но, по крайней мере, оно принадлежит им, оно в них.

Так неужели реформаты по праву считают себя представителями начала свободы? Нисколько. Каждый человек должен быть свободен в своем веровании. Так, но этого мало: этим не все исчерпывается, и нисколько еще не определяется отличие свободы в христианстве от других проявлений свободы. На такой свободе, которой плоды обнаруживаются во внутреннем раздоре верований, в признанном или неизбежном субъективизме (который сам по себе есть сомнение или, точнее, неверие), наконец в отсутствии объективной веры, т. е. реального познания, — на такой свободе нет благословения Божия. Это не та свобода, которой Бог открыл Свои тайны; не та, которую приобрел нам Христос Своею смертию. Реформаты проповедуют свободу, но они бесчестят свободу сынов Божиих, ибо не знают дарованного ей благословения, ни плодов его — согласия веры и полноты жизни. Свободные во Иисусе Христе суть едино в Нем, а где нет единства, там рабство заблуждения, там свобода мнимая, свобода в глазах человеческих, но не в очах Божиих. Кто отрицает христианское единство, тот клеветает на христианскую свободу, ибо единство ее плод и ее проявление.

Единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства, и потому также недействительная — такова Реформа. А мы знаем, что тайна единства Христа с Его избранными, единства осуществленного Его человеческою свободою, открыта в Церкви действительному единству и действительной свободе верных. Познание сил, которыми совершилось наше спасение, вверено подобным же силам: иначе не могло и быть. Познание единства не могло быть вверено раздору, ни познание свободы — рабству; но Церкви дано и то и другое, потому что единство ее есть не иное что, как согласие личных свобод.

Не редкость услышать от реформатов, что Церковь будто бы потому не обладает свободою, что ее связывают ее собственное

прошедшее, ее решения, ее соборы, наконец смысл, если не форма, ее обрядов. Это возражение ребяческое. Стоило бы провести его последовательно, и мы пришли бы к заключению, что Церковь потому не может быть свободна, что не может в одно и то же время быть истинною и быть несогласною с Св. Писанием и с миром Божественных откровений. Свобода человеческого разума состоит не в том, чтобы по своему *творить* вселенную, а в том, чтоб *уразумевать* ее свободным употреблением своих познавательных способностей, независимо от какого бы то ни было внешнего авторитета. Св. Писание есть откровение Божие, свободно понятое разумом Церкви; определения соборов, смысл обрядов, — словом, все догматическое предание есть выражение того же откровения, понятого одинаково свободно, только под другими формами. Непоследовательность и противоречия знаменовали бы не свободу, а заблуждение, ибо что истинно сегодня, было истинно и в прошедшие века. Мысль современной Церкви (а мысль церкви значит не иное что, как просвещенный благодатию разум ее членов, связанных между собою нравственным законом взаимной любви) есть та самая мысль, которая начертала Писания; та самая, которая впоследствии признала эти Писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах и символизировала его в обряде. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших всах есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия.

Чтоб уяснить себе это умственное движение, нужно понять самую историю церковного догмата. Все тайны веры были открыты Церкви Христовой от самого ее основания. Все внутреннее познание Божественного (в той мере, в какой оно доступно земному человечеству) было дано ей от начала; и все эти тайны, все это познание выражены были первыми Христовыми учениками, но были выражены только для Церкви, и только ею могут быть приняты. Сами по себе Бог и Божественное невыразимы, слово человеческое не в состоянии ни определить, ни описать их, оно может только возбудить в разуме, т. е. в мире человеческом, мысль или порядок мыслей, соответственных реальности мира Божественного. Мы знаем, что даже в области человеческих предметов слова, которыми выражаются не отвлеченности, а понятия, взятые из живой реальности вещественной или духовной, бывают понятны только для людей, обладающих физическими органами или духовными способностями, необходимыми для их понимания, иными словами: понятны в той мере, в какой составляют как бы долю жизни самого постигающего субъекта. Оттого слепому недоступно действительное понимание слов: «свет и цвет»; оттого человек, лишенный чувства красоты, не понимает слов, ее выражающих; оттого душа, огрубевшая в

чувственности или погрязшая в эгоизме, слышит доносящиеся до нее слова любви, благоговения и почтения, но не проникает в их смысл. Не тем ли с большим основанием должны мы признать, что слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира? Если самые эти понятия недоступны человеческой мысли, пребывающей в уединении своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духом Божиим, который открывает их нравственному единству христианского общества, то естественно, что и слова, служащие им выражением, представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет как бы живую принадлежность организма Церкви.

Да! Разумная свобода верного не знает над собою никакого внешнего авторитета; но оправдание этой свободы — в единомыслии ее с Церковью, а мера оправдания определяется согласием всех верных.

Тайны Божии открыты нам от начала. Что же после того значит вся последующая работа, та, которая продолжается и в наши дни, будет продолжаться во все века и которую историки нашего времени называют крайне неточно *развитием*? Я сказал, что нет на языке человеческом слов, которыми Бог и предметы Божественные могли бы быть в самом их существе определены или описаны. Человеческое слово есть только знак, более или менее условный, смысл которого изменяется не только по языкам, наречиям и эпохам, но и по мере развития науки и умственной жизни людей в вещах человеческих. И Церковь унаследовала от блаженных Апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и однако постоянно стремящейся выразиться. Слово Церкви видоизменяется в свидетельство бесконечности идеи: иначе это слово было бы не более как вещественным отголоском, звучащим из века в век, но ничего не выражающем, кроме разве бесплодности и вялости умственного труда или даже полного его отсутствия.

Мы это видим с самого начала. Если бы таинственное и приснопоклоняемое имя «Сын Божий» обнимало во всей полноте христианскую идею о Том, Кто воплотился ради нашего спасения, то к чему бы придавать ему еще другое, Божественное имя «Вечного Слова?» Или если это последнее имя было необходимо для выражения идеи, то почему бы ему не быть произнесенным в самом начале Евангельской проповеди? Ученые нашего века толкуют о развитии: немцы придумали даже для него особый термин: «учения о Слове» (Logoslehre); но все это — пустые слова. Читая писания апостольские, предшествовавшие писанию Иоанна, иногда невольно как бы сетуешь, не находя в них названия столь выразительного, сияющего в первой строке Иоанно-

ва Евангелия. «Образ Отца», «Сияние славы Его» и другие подобные выражения, правда, открывают нам ту же мысль, какая заключена и в имени «Слово», но указывают ее не так ясно. Итак, скажем ли мы, что появлением этого термина знаменуется прогресс в развитии Церкви? Отнюдь нет, ибо полнота церковной мысли чувствуется и в выражениях Ап. Павла; но дело в том, что явился новый слушатель: иудей, римлянин, грек-мастеровой ничего бы не поняли, если бы Ап. Павел заговорил о Слове. Это выражение не пробудило бы в их представлении никакой идеи: оно бы для них не имело смысла. Но к Церкви Христовой примкнул новый личный элемент, новая историческая жизнь — воспитанники греческой философии. Выражение, сравнительно с прежними, более сжатое и более ясное, но которое до той поры было бы непонятно, стало теперь возможно; Св. Иоанн возглашает его, и ликующая Церковь повторяет его в день торжественнейшего из своих празднеств. Значит ли это, что Церковь обрела наконец термин для выражения своей мысли? Как! Слово, этот улетучивающийся звук или этот немой знак начертанный или оттиснутый, это нечто изменяющееся и условное, это нечто, не имеющее ничего своего, не имеющее даже жизни по себе, — жизни, так сказать, личной — признать его за выражение, способное обнять и определить существо Бога, Спасителя нашего, Того, Кто есть безусловная жизнь и истина? Этого и предположить нельзя. Нет, не тому радуется Церковь, что будто бы удалось ей наконец выразить мысль свою, а тому, что указало ясно своим чадам такую мысль, которой никакой язык человеческий выразить не может. Все слова наши, если смею так выразиться, суть не свет Христов, а только тень его на земле. Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора. Этот свет постоянно светит для Церкви, но открывается не иначе, как сквозь тень вещества, ибо язык наш вполне веществен, не только по своей форме, но и во всех почти корнях своих, хотя он и не веществен по своему началу. Если бы Апостол обращался к иным слушателям, если бы он встретил в них другую умственную подготовку, может быть, он употребил бы другие выражения. При встрече с философскими системами, подобными нынешним, германским, вместо «Слова» он употребил бы, может быть, для выражения той же мысли другой термин, например: *объект*, и эта форма, хотя и менее совершенная, была бы также вполне законна. Я нисколько не думаю сравнивать эти два выражения; я знаю очень хорошо, что в термине «Слово» гораздо живее выступает понятие рождения, то есть отношения мысли к ее проявлению; но знаю также, что термином «объект» можно бы было передать понятие о мысли проявленной и самосознанной; следовательно, и в этом случае была бы достигнута предположенная Церковью цель — уяснить Божественный мир

наведением, заимствованным из видимого мира или из действий человеческого разума. Таким-то образом, самый высокий пример этого умственного труда, никогда, по милости Божией, не прекращавшегося в Церкви, подает нам именно тот, кого можно было назвать по преимуществу апостолом Церкви, апостолом *ad intra*, подобно тому как два другие великие светильника христианского мира названы были один Апостолом иудеев, а другой Апостолом язычников, т. е. Апостолами *ad extra*. Св. Иоанн был поистине Апостолом — подтвердителем откровения, и самое его призвание, объявленное ему с высоты креста, равно как и слова, сказанные о нем после Воскресения, имели, по-видимому, кроме прямого своего смысла, еще другой, символический смысл.¹

Господь сказал: «Я восхожу к Отцу моему и Отцу вашему, к Богу моему и к Богу вашему». Св. Фома, вдохновенный Духом истины, отвечал ему: «Господь мой и Бог мой». Все таинство воплощения ясно открылось с той минуты, и однако несколько веков протекло, прежде чем Церковь, устраняя ошибочные формулы, предложенные несторианством и евтихианством, заключила свою веру в строгую и сжатую формулу.

Блаженные Апостолы поучают нас, что Дух, который есть Бог, исходит от Отца и познает Его тайны. Эти слова заключают полную истину; но полтора века спустя Иринея, ученик (через Поликарпа) возлюбленного Апостола, сказал еще яснее: «Дух венчает Божество, давая Отцу имя Отца и Сыну имя Сына». Устами Иринейя Церковь обнаружила глубину познания тайн Божиих, дарованного ей Христом.²

То же движение замечается в выражении всех догматов. Выражения: вечное рождение, вечное исхождение, Троица, Лица и пр., являются и входят, в общее употребление мало-помалу: но все это движение не выходит из круга терминологии и никак не может быть принимаемо за развитие учения; напротив, учение

¹ Кстати, может быть, напомнить здесь, что, при другом случае, Петр бросается в воду, чтобы скорее соединиться с своим воскресшим учителем; но узнает Его Иоанн и говорит: „это Господь“. Ясность познания, по-видимому, была дарованием, нарочито ему данным.

² Текст Иринейя гласит: „называя Отца Отцом и Сына Сыном“. В смелости и власти этого выражения высказывается, откуда оно идет. Оно, очевидно, по прямому преданию, исходит от того, кого Церковь назвала Богословом по преимуществу. Забавно видеть, что, в наш век, немецкие ученые воображают, что они сделали открытие, тогда как они только повторили в других словах то, на что столь ясно указал ученик Поликарпа. Многие богословы искали намеков на христианское учение в начале книги Бытия. Если это мнение не лишено основания, то доказательству ему следует искать конечно не во множественной форме Элогим; но не без некоторого основания можно было видеть такой намек в троиственности идеи, выраженной словами: „Бог — сказал и создал — и увидел что добро“. Иными словами: мысль, которая есть, мысль, которая проявляется, мысль, которая себя сознает. (Ир. III, 11.)

остается неизменным навсегда. Вообще, поводами к выражению истины в формулах более строгих и более определенных служили для сынов Церкви ереси или ложные определения; но конечно это, так сказать, научное движение церковной терминологии в сущности нисколько не требует для своего обнаружения непрременной встречи с заблуждениями: оно весьма естественно истекает из потребности заявить, что Христианское учение — не набор слов, вытверженных наизусть и удерживаемых памятью, а приблизительное выражение истины Божией, постоянно созерцаемой и уразумеваемой внутренним смыслом сынов Церкви. Истина пребывает неизменно во все века; познание ее не изменяется, но выражение ее, по самому существу всегда недостаточное, не может не видоизменяться сообразно с развитием аналитического слововыражения и с характером умственных приемов каждой эпохи. Отдельные лица свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий; Церковь принимает или отвергает эту дань, не осуждая отдельных лиц, хотя бы они заблуждались, если только труды их действительно добросовестны и если они приносят добытое ими смиренно, без диктаторских приемов и не насилуя совести братьев. Могло же случиться, что славный Григорий Нисский (по словам Варсонофия) предложил самое ошибочное толкование оснований, которыми оправдывается земное человеческое бедствование. Мог же св. епископ Иппонийский, желая раскрыть тайну существа Божия в троичности Его ипостасей, написать вещи, вызывающие невольную улыбку на уста мыслящего читателя; но никогда Церковь и не мыслила осуждать Григория за его ошибку или Августина за его детские определения. Оба принимали участие в строении Церкви; при этом, по несовершенству своей природы, они могли не высмотреть примеси соломы и щеп в массе добытых ими, более прочных материалов; но не угасающий в Церкви огонь очистил их приношение, и только действительно полезное и пригодное нашло место в стене здания. То же самое будет повторяться во всех подобных случаях; ибо и в последствии не может быть недостатка в более или менее счастливых опытах анализа или приблизительного определения, как не было в них недостатка в прошлые времена. Так, например, когда церковная терминология для обозначения внутренних отношений Божества допускает два слова, не вполне одно другому соответствующие (Лицо и Ипостась), тот, конечно, не заслужил бы порицания, кто попытался бы определить эти отношения строже и сказал бы, что упомянутые названия даны трем вечным фазисам Божией мысли.¹ Но все

¹ Немецкие ученые уже высказали это определение (на которое, как я сказал выше, находится намек у Св. Иринея); но в их писаниях оно носит характер заблуждения и содержит в себе предположение последовательного развития,

вообще этого рода выражения могут только служить намеками на идею, но не определениями ее. Кто принял бы аналитическое движение в церковной терминологии за развитие Церкви, тем самым всецело погрузился бы в рационализм. Труд аналитический неизбежен: мало того, он благ, он свят, ибо свидетельствует, что вера христиан — не простой отголосок древних формул; он только указывает на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковью в своих недрах. Мысль эта не уместится в одной познавательной способности; она почиет в полноте разумного и нравственного бытия. Человек размышляет и ищет выразить свое размышление в слове, Церковь судит о слове; она одобряет его, когда оно истинно, осуждает, когда ошибочно и могло бы навести верных на ложные пути или когда, по внушению гордости, оно выдает себя за полное выражение истин, которые оно может только наметить. Таким-то образом каждый человек, слепец и протестант, по своему нравственному несовершенству, стоит всегда перед лицом Церкви, которая прозорлива и кафолична, потому что свята дарованием Св. Духа и благодатию взаимной любви в Иисусе Христе. Следовательно, свобода личного разума не порабощена; но дело разума подлежит решающему пересмотру Церкви, а решение Церкви истекает не из логической аргументации, а из внутреннего смысла, исходящего от Бога, —

подобного развитию человеческой мысли, что было бы совершенно ложно. Конечно, человек и разумная тварь вообще — образ Божий; но не в безусловном смысле. Фазисы бытия конечного (как бы их ни называли) столь же несовершенны, как и само конечное бытие. Оно, так сказать, не более как стремление. Каждый логический момент мысли несовершенной еще более несовершен, чем сама эта мысль по себе. Никогда первомысль не может перейти сполна в фазис своей объективности; никогда мысль-объект не переходит сполна в фазис определенного познания. Иначе в Божестве. Оно есть совершенство бытия, и потому в нем все законы мысли осуществляются в их безусловном совершенстве. Все что есть в Первомысли, есть непременно от вечности и в Ее Слове; все, что есть в Слове, есть непременно от вечности в определенном познании. Итак, существо всецело пребывает в каждом из своих фазисов, удерживая при этом отличительную особенность этого фазиса и отношений его к другим. На эту полноту бытия намекают выражения: „Лице“ или „Ипостась“. Говорю — намекают, ибо человеческий язык не способен ни определить, ни описать тайну Божества.

Я не хотел касаться вопроса о Filioque. Мне достаточно было показать, что самый акт изменения Символа был преступлением, нравственным братоубийством, и заключал в себе ересь против веры Церкви в свое единство. Но не трудно усмотреть, сколь нелепы притязания лжефилософов романизма, приписывающих единству существа отличительную принадлежность фазиса или логического момента. После этого почему, в силу той же единсущности, не приписать Духу Святому свойств Отца, то есть рождения Сына? Отношение двух Ипостасей ясно открыто в словах Божиих; „от Моего приемет“, и ясно понято Дамаскинием, сказавшим: „Дух есть образ (т. е. отражение) Сына“. Начало, иначе исходное познания — в силе первомысли Отца, одного Отца, хотя объект познания, или проявленная мысль, есть Сын. Пример латинян доказал бы нам, если бы в этом еще можно было сомневаться, что в Церкви свет разума от греха не рождается.

смысла (как свидетельствует история), даруемого безразлично невеждам и ученым, пастухам и пастырям душ.

Я уже показал, что вся история Церкви есть история просвещенной благодатию человеческой свободы, свидетельствующей о Божественной истине. Но в этом подвиге свободы должно различать две формы одной и той же силы. В Церкви, в ее целостности, является полнота свободы в Иисусе Христе; является свобода, сознающая себя всегда непогрешимую, в настоящем, как и в прошедшем, и уверенная всегда в себе самой и в дарах Духа Божия. В отдельном лице является смирение свободы христианина, который, будучи силен убеждением, что для Церкви заблуждение невозможно, приносит свою дань в общее дело, почитает себя всегда ниже своих братьев, покоряет им свое собственное мнение и просит у Бога только сподобить его послужить органу веры всех. Такова та свобода, которой благословение Божие не покидает никогда.

В Протестантстве свобода для целой общины есть свобода постоянного колебания, свобода, всегда готовая взять назад приговоры, ею же произнесенные накануне, и никогда не уверенная в решениях, произносимых нынче. Для отдельного лица, столь же мало верующего в общину, сколь мало сама община верит в себя, свобода есть или свобода сомнения, проявляющаяся в том, кто, зная себя, сознает свою немощь, или свобода нелепой веры в себя, проявляющаяся в том, кто творит себе кумир из своей гордости. В том и другом виде это, пожалуй, тоже свобода, но иного рода, свобода без благословения Божия, свобода в смысле политическом, но не в смысле христианском.

Единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором, при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, никто не поработается, но все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле,— словом, единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, таково единство Церкви.

В романизме, верно понятом, единство для христиан есть лишь единство послушания центральной власти; это — поработание христиан доктрине, которой они не содействуют и которая должна навсегда оставаться для них чем-то внешним (так как она всецело почует в едином главе иерархии); наконец, это узаконенное равнодушие к вере, которая окончательно сводится в подчинение вере другого. Это, очевидно, единство в смысле условном, а не в смысле христианском.

Свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе, спасающем и

оправдывающем тварь через Свое полное единение с нею. Плод этих сил, по благодати Господней, не веренье (сгоуапсе) и не познание, добытое анализом, а внутреннее совершенство и созерцание Божественного, иначе — *вера*, которая, по существу своему, равно как и по своему исходному началу, неприступна для безверия. Протестантское сомнение, ищущее веры и не находящее ее, римская условность, поставляющая человека, так сказать, вне верования, которому они подчиняются, не могут ни соблюсти веру, которой у них нет, ни устоять против полного безверия, ими овладевающего. Скажу более — сами они суть не иное что, как безверие, в принципе и зародыше.

Конечно, у синедриона Иудейского не было недостатка в деньгах на подкуп шпионов, которые следили бы за Христом днем и ночью и доносили бы о всех Его движениях; не было недостатка и в народных страстях, которые, при случае, могли бы послужить ненависти синедриона против Иисуса Назарянина; и однако Спаситель и ученики Его проходили невредимо среди врагов своих, проповедуя веру, благословляя людей, исцеляя их недуги, несмотря на иступление и скрежет зубов священника и ученого. Силы мира тогда лишь возмogli взять власть над Христом и над Его рождавшеюся Церковью, когда явился предатель из самой среды учеников. Это событие не лишено символического смысла. Оно повторяется под другими видами во всей истории Церкви. Силы мира получают власть над Церковью только тогда, когда предательство зарождается в ее недрах. Разница лишь в том, что предательство является не в образе лица, а в виде поврежденной доктрины, которая, так сказать, выдает все учение в жертву безверию.

Запад отринул основное учение о любви, на котором зиждется вся жизнь Церкви. Этим заблуждением самый принцип Христианства предается суду, как некогда предан был суду Богочеловек, поставивший этот принцип. И теперь, как тогда, иудейский первосвященник старается поработить Его внешнему закону; и теперь, скептик, питомец Греции, вопрошает Его: что есть истина? — не будучи в состоянии понять Его ответа; и, наконец, оба, первосвященник и скептик, отдают его беззащитного в руки безверия, готовящего крест и казнь.

Напротив того, на Востоке, Церковь, оставшаяся верною всему учению Апостолов, внутренним общением объединяющая верующих настоящего времени и избранных минувших веков, распространяющая благостыню своих молитв на грядущие поколения, которые в свою очередь будут молиться за своих предшественников, — Церковь зовет в свои объятия все народы и, в полноте несомненного упования, ожидает пришествия своего Спасителя. Спокойным оком зрит она, как век за веком, волна за волною, гроза исторических треволнений, потоки страстей и мыс-

лей человеческих клубятся и мечутся вокруг камня, на котором она утверждается,— зрит и не смущается, ибо верит в его несокрушимость:

Камень этот — Христос!

В Европе был еще мир, когда я в первый раз взялся за перо с целью указать моим западным братьям различие в началах между Церковью и всеми исповеданиями, порожденными римским расколом. Война между моим отечеством и тремя великими державами Европы еще свирепствовала во всей ярости, когда я снова обратился к читателям с продолжением начатого изложения. Теперь, когда я кончаю мой труд, в Европе опять царствует мир, со всеми его видимыми благословениями и всеми его затаенными раздорами. Исторические тревожения притихли, по крайней мере на время; борьба, в которой столько пролито крови, кончилась; неутомимая труженица, мысль человеческая, продолжает свое мирное шествие, которого ничто не в силах остановить. При наступившем минутном усыплении утомленных политических страстей окажутся ли люди более способными внять голосу истины и заняться интересами, превосходящими по важности все другие интересы, едиными действительными интересами, какие только есть у людей на земле?

Труд, который я предпринял и на который смотрю как на исполнение долга перед Богом и перед вами, читатели и братья, был для меня довольно тягостен. Смущало меня не употребление иностранного языка и не трудность показать превосходство начал Церкви перед началами раскола; я не думал удивлять красно речием и хорошо знал, что достаточно было простого изложения церковной доктрины, чтобы убедить добросовестных читателей в ее строгой последовательности и величавой гармонии. Но мне была тягостна необходимость говорить о Спасителе и о его неизглаголанном совершенстве, о вере и ее тайнах, как о темах научного спора. Бог мне свидетель, что не так бы желал я говорить с вами об этих предметах; но это было неизбежно.

С одной стороны, я видел, что вы находились в глубоком неведении сущности догматов Церкви; с другой,— видел с сокрушением, что все ваши борьбы для достижения истины оставались бесплодными и что явные противоречия ваших верований отдавали вас без защиты во власть неверию, от которого отбивается ваше сердце и которому, против вашей воли, часто подчиняется ваш рассудок. Я должен был показать вам коренную причину вашей слабости, заключающуюся в исходной точке всего вашего религиозного развития; я должен был выяснить пред вами, что торжество скептического рационализма есть не более как неизбежное последствие условного рационализма, единственной основы всех тех *верований*, которые, в продолжение веков, произвольно присваивали себе на Западе похищенное ими название *ве-*

ры. Равным образом, я должен был изложить учение Церкви, чтобы доказать, что, по безупречной своей последовательности, оно столько же недоступно рационализму, сколько превосходнее его по своим началам. Все это, конечно, принадлежит еще к области умствований; но от них не может уклониться и вера в религиозном прении. Никогда ни одна истина живая, а тем паче истина Божественная, не укладывается в границах логического постижения, которое есть только вид человеческого познавательного процесса; но в то же время никакая, ни человеческая, ни Божественная, истина не может быть законам логики противна, иначе говоря: не может заключать в себе действительного противоречия. Христос также не есть — и «да» и «нет».

Вера, отвергая свою нравственную основу, сходит на почву рационализма; тем самым она ему сдается и не сегодня так завтра должна пасть под его ударами; таково неизбежное последствие самоотрицания в принципе. В этой формуле — вся история религии на Западе. Начало ее — протестантство римское; продолжение — протестантство немецкое.

Задача моя исполнена.

Бог во время, Им определенное, приведет снова европейские племена в лоно Церкви. К совершению этого святого предначертания призваны будут люди лучше меня, люди, более исполненные любви, но, может быть, и логический труд, мною оконченный, окажется не совсем бесполезным, как труд приготовительный. Местами он вам покажется сухим и суровым, — не суйте за это на меня, читатели и братья: труженику, бросающему плодоносное семя, предшествует железное орало, раздирающее почву, подсекающее сорные травы и проводящее борозду.

Но, может быть, и теперь найдутся души избранные, в которых зародыш жизни, положенный Св. Писанием, чтением отцов, размышлением и в особенности благодатью Божией, дремлет под слоем наследственных заблуждений, и, подобно зерну, которому кора бесплодной земли мешает прозябнуть, ждет лишь прохода плуга, чтобы произвести плоды, угодные Богу. Читатели и братья! если таковые между вами найдутся, то я прошу их во имя той любви, которую каждый обязан питать к истине, к своим братьям и к своему Спасителю, не останавливаться на тех особенностях моего труда, в которых могли отразиться мои личные недостатки, но взвесить сказанное мною серьезно и внимательно. Если в ком-нибудь из вас я возбудил сомнения, тот пусть вдумается в них; если в ком зародил убеждение, тот пусть возрастит его. Если кто-либо из вас уверился, что Запад в IX веке не имел права ставить себя верховным судьей над Символом, ни объявлять своих восточных братьев отлученными от наследия, вверенного Духом Божиим *всей Церкви* (в чем, как я сказал, заключалось нравственное братоубийство), тот пусть отвергнет наследие пре-

ступления и воссоединится с невинными братьями, которых отринули его предки. Это очевидный долг, от исполнения которого ничто освободить его не может.

Три голоса громче других слышатся в Европе.

«Повинуйтесь и веруйте моим декретам», это говорит Рим.

«Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование», говорит протестантство.

А Церковь взывает к своим:

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповема Отца и Сына и Святого Духа».

О БИБЛЕЙСКИХ ТРУДАХ БУНЗЕНА

1860

Перевод с французского *

* Подлинник (с некоторыми ошибками) напечатан в Париже, в журнале «L'Union Chrétienne» №№ 30, 33, 36, 37, 41 и 42 в 1860.

ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ ЖУРНАЛА
«UNION CHRETIENNE»¹

М. г.!

Один из моих приятелей привез мне из Парижа программу вашего журнала *Христианская Уния*² и ваше очень лестное для меня приглашение принять участие в ваших трудах. Я искренно ценю честь, которую вам угодно было мне оказать, но откровенно признаюсь вам, что совесть обязывает меня от нее отказаться.

В деле веры я не понимаю слова *Уния*. Всякий союз, как я сказал в третьей моей брошюре, есть не что иное, как замазанный раздор; ему нет места в царстве Божием. Единство, безусловное единство — вот закон этого царства. Я знаю, что во всякой религии, как бы ложна она ни была, есть хоть какое-нибудь начало или мерцание истины; по мере того как религия очищается, знаю, что в христианских сектах оно сравнительно ярче, чем где-либо; но знаю также, что самая истина, то есть Христианство, существует только в Церкви. Этим все секты низводятся в разряд человеческих заблуждений, более или менее прискорбных. Церковь иначе к ним не относится, как со словами осуждения (говоря об учениях, а не о лицах). Спрашивается: прилично ли нам, ее сынам, говорящим от ее имени, говорить не ее языком? Можем ли заставлять Церковь говорить тоненьким, как бы подслащенным голоском? Ставя ее лицом к лицу с заблуждением, можем ли мы говорить за нее приятною фистулою?

Избави меня Бог от такого греха.

Но, может быть, мне ответят, что дело идет не об унии или союзе в учении, а о простом содействии в видах назидания и ду-

¹ Это письмо, вопреки желанию автора, не было напечатано редакцией „Union Chretienne“. *Перев.*

² Мы переводим этим словом заглавие парижского журнала, хотя оно в подлиннике не имеет тесного значения, соединенного у нас со словом „Уния“. Но ясность требовала показать, что мысль, которой служит это издание, есть не столько согласие, сколько сделка с Церковью. *Перев.*

ховной пользы? Ах, м. г., чтобы говорить с людьми, чтобы наставлять их и исправлять, истина не имеет нужды нищенски выпрашивать сердобольного содействия у заблуждения. Я не считаю себя вправе разбирать и осуждать намерения моих братьев и те средства (само собою разумеется законные), которыми хотят они их осуществить; но не могу не предложить вам следующего замечания. Мне кажется, что вы ищете вашим изданием добыть для Церкви права гражданства и равенства в среде других европейских вероисповеданий, — права, в котором отказывают ей западные секты и, по моему мнению, отказывают справедливо. Церковь очень легко может обойтись без него. Пусть волнуется Вавилон всякого рода сект, пусть заблуждения человеческие сталкиваются между собою, сколько им угодно; но пусть Церковь остается вдали от этой жалкой сумятицы, в одиночестве своей высоты и своего Божественного величия. Предлагать ей равенство значило бы оскорблять ее.

Таково, м. г., мое личное мнение. Если, несмотря на этот протест против вашей программы, вы захотите все-таки открыть гостеприимно листы вашего журнала полемическим и критическим статьям моим, я вам буду очень признателен. В этой надежде решаюсь послать вам письмо мое к г. Бунзену и другое к янсенисту, утрехтскому епископу, г. Лоосу. Если вы признаете их достойными занять место в вашем издании и найдете возможным напечатать при них и настоящий мой протест, я буду вам отменно благодарен за вашу обязательность.

Примите и пр.

ПИСЬМО К Г. БУНЗЕНУ ОБ ЕГО БИБЛЕЙСКИХ ТРУДАХ¹

М. г.!

Вы хотите увенчать целую жизнь, преисполненную честных и полезных трудов, произведением капитальным: переводом всего Св. Писания. Воспитав в себе высокий разум изучениями обширными и глубокими размышлениями, вы посвящаете полную его зрелость назиданию людей и славе Божией: это одно уже заслуживает признательности и глубокого уважения всех людей благомыслящих. Позвольте неизвестному вам лицу выразить вам эти чувства. Произведение ваше будет несомненно прекрасным приобретением для религиозной литературы: самым надежным ручательством за достоинство целого труда служат уже представленные вами переводы нескольких пророчеств и псалмов, переводы, полные простоты, поэзии и величия.

Выразив глубокое мое уважение к вашей личности и те надежды, которые возбуждает во мне ваше предприятие, я прошу однако позволения сообщить вам несколько критических замечаний, внушенных мне искреннею любовью к истине. Уважение к ней, в глазах честных людей, стоит выше всяких других соображений и притом оно вполне мирится с чувством глубочайшего почтения к тем лицам, коих заблуждения мы считаем обязанностью опровергать. Смею надеяться, что вы благосклонно примете замечания, которые я позволю себе представить на ваше обсуждение, и не истолкуете в худую сторону их, подчас суровую откровенность.

С первых же слов книги Бытия вы расходитесь с предшествовавшими вам переводами. Все они единогласно передают первые стихи следующим образом.

¹ Под библейскими трудами разумеется перевод Библии (die Bibel der Gemeinde), в особенности ученые к нему примечания. *Переа.*

«В начале сотворил Бог небо и землю, и земля была пуста (невидима) и не имела образа, и тьма была на лице бездны, и Дух Божий носился над водами; и сказал Бог: да будет свет» и пр.

В вашем переводе текст передан следующим образом:

«В начале (когда Бог сотворил небо и землю, и земля была пуста и пустынна (wüst und öde), и тьма была над бездною (Urflut), и дыхание Божие носилось над водою, сказал Бог: да будет свет» и пр.¹

Изменение весьма важно. На чем оно основано и в чем преимущество вашего перевода?

Не знаю, правы ли вы были, пренебрегши разницею между переводом семидесяти и другими² относительно свойств, приписываемых земле. В эпохе, когда писан был перевод семидесяти, еврейские ученые знали еще еврейский язык по преданию и обладали еще не вымершим чутьем его тонкостей; поэтому их мнение заслуживает особенного внимания, и, мне кажется, не следовало бы относиться к нему слишком бесцеремонно. Слова, которые переводите вы выражением «пуста и пустынна», судя по коренным, по-видимому, значат «*vacua et hians*» или «*vacua et stupens*». Что это последнее слово окончательно получило значение почти тождественное с «пустынна» (*déserte*) в смысле *угрюма* и *безжизненна* (*terne et sans vie*), это еще нисколько не доказывает, чтобы оно для евреев не представлялось в смысле мрачного, «*мрачного*» и «*мертвого*», тем более, что с понятием «*зияющий*» легко вяжется понятие о мраке, как, напр., в ходячей фразе о волчьей пасти.³ Таким образом, точный по отношению к смыслу перевод бы бы, вероятно, таков: «без образа, без жизни, без света» (*formlos, leblos und lichtlos*); этими тремя словами были бы приблизительно верно переданы два еврейские. Так, мне кажется, понимали это место александрийские переводчики.

Но я оставляю этот вопрос и возвращаюсь к первым. Вы сделали значительное изменение; на чем оно основано?

Текст переводов, предшествовавших вашему, представляет ли какое-либо затруднение или внутреннее противоречие? По-видимому, вас смущает, во-первых, невозможность говорить в первом стихе о сотворении неба и земли, сотворенных только во второй и третий день; во-вторых, невозможность найти какую-либо приличную для Божия дыхания роль, при хаотическом состоянии; но в этом нет в сущности ни противоречия, ни трудности. Очевидно, что последующий рассказ содержит в себе повествование не о творении, а о распорядке, или распределении

¹ Bunsens Bibelwerk, I, CXXXIII.

² В переводе семидесяти два понятия: не зримость и безобразность; в последующих преобладает (в разных вариантах) понятие пустоты.

³ Намек на французскую поговорку: темный как волчья пасть. *Перев.*

(coordination). По отношению к земле, в особенности, это совершенно ясно. Что же касается до вопроса об участии дыхания Божия, то решение находится в прямой зависимости от другого вопроса, что понимать под словом «дыхание». Впрочем, если бы в этом и было действительное затруднение, то ваш перевод несколько бы не помог его устранению.

Только одно соображение, по-видимому имеющее некоторый вес, говорит в пользу вашего перевода: это несомненное соотношение между «в начале сказал Бог: да будет свет» Ветхого Завета и «в начале было Слово» Нового Завета; но и это соображение не имеет существенной важности. Некоторые из св. Отцов давно сознавали указанное соотношение и говорили о нем и все-таки не усматривали никакой необходимости изменять текст. По прочтении его, во всех умах оставалось ясное впечатление, пробуждалось одно понятие, а именно: что все творение было делом Слова Божия, хотя о Слове упоминается только при творении света. Древние переводчики не находили никакой надобности в том, чтобы и расположение слов представляло наружное соответствие, да и все умы не предубежденные и ясные также не найдут в этом надобности.

Итак, в изменении не было необходимости. По крайней мере, представляет ли оно за себя какое-нибудь правдоподобие?

Вы начинаете тем, что между словами «в начале» и «Бог» предполагаете частицу «когда», подразумеваемую будто бы писателем, и доказываете возможность подобного оборота речи примерами (которых, впрочем, вы не приводите), мнением Раши (Raschi) и Абен-Езры (Aben-Esra) и авторитетом Эвальда. Очень можно допустить, что частица, выражающая отношение, в еврейском иногда подразумевается, как подразумевается часто относительное местоимение в английском; но такой оборот, возможный в короткой и очевидно вставочной фразе, становится решительно неправдоподобным в фразе столь длинной, вставочность которой при этом еще так сомнительна, что такого рода вставочности не предполагал ни один из бесчисленного множества прежних переводчиков, тогда как древнейшие из них имели, без сомнения, глубокие познания о законах еврейского языка.

К этому неправдоподобию присоединяется еще другое. Писатель Бытия, по-вашему, начинает свой рассказ длинную, растянутую и хромою фразою! Прилично ли такое вступление в произведении, которого силы и простоты до сих пор никто решительно не оспаривал? Правда, вы отвечаете на это возражение следующими словами: «лучше подчинить всякие гипотезы о писателе и о его слоге фактам и принимать последние, как они есть». Вы были бы совершенно правы, если бы предполагаемые вами факты были действительно доказаны, но так как они не доказаны, то и ответ ваш не идет к делу.

Второе неправдоподобие усложняется третьим. Писатель, даже не лишенный достоинства, пожалуй, мог бы начать свое сочинение фразой не совсем складною, тяжелою и слабою,— это по крайней мере не невозможно; но чтоб он начал амфилогией, с трудом объяснимою, это превосходит все пределы вероятия. Между тем с точки зрения исключительно грамматической, оставляя в стороне всякое сравнение с последующими стихами и с Евангелием от Иоанна, против первых стихов Бытия и против того, как они доселе были понимаемы переводчиками, нельзя сказать ни слова.

Итак, вот целая лестница восходящих неправдоподобий, по которой нужно подняться, чтоб добраться до вашего перевода; предположим, что у иного читателя достанет на это самоотвержения, спрашивается: что ж он выиграет?

Худо ли, хорошо ли — старый рассказ о творении представлял известную последовательность, известный порядок мыслей, довольно ясный. Вы им недовольны, пусть так; но какое же соотношение предлагаете вы взамен его? «В начале, когда создал Бог» и т. д.— «Бог сказал: да будет свет» и пр.

Что значит это «когда» или, по-немецки, это «da» вашего перевода? Значит ли оно *прежде*? Значит ли в *продолжение того как* или даже *после*?— ибо все эти три объяснения допускаются вашим переводом. Но частица «когда» в этом случае не может значить «прежде»; ибо стихи, которыми, как видно из последующих стихов, орудует Божия воля, предполагаются существующими до образования неба и земли, и, следовательно, не стало бы и рассказа о сотворении этих стихий. Чтоб выйти из этого затруднения, пришлось бы дать тексту такой смысл: «в начале, *прежде* чем Бог сотворил небо и землю, и *когда* тьма была еще на лице бездны вод», и проч. Но я не думаю, чтобы кто-нибудь мог допустить столь нелепое построение понятий, и уверен, что вы первый от него бы отказались. Правда, вы говорите мимоходом, что все последующее творение было не более как последствием эманаций (истечений) света, но в тексте нет ни одного выражения, на которое бы вы могли указать в подтверждение; к тому же ваше предположение отнюдь не объяснило бы первой фразы, из которой выходило бы, что сотворенные и еще несотворенные вещи громоздились в безвыходной путанице, в подлинном «тогубогу» (по еврейскому выражению, которое сделалось ходячею фразою).¹

Не предположить ли, что ваше «когда» значит в *продолжение того как* или даже *после*? Но тогда исчезло бы всякое понятие о каком бы то ни было раздельном или последовательном порядке.

Итак, для начала Бытия мы получаем фразу, лишенную смысла,— вот к чему приводит нас целый ряд филологических

¹ По-французски. Изд.

неправдоподобий. Такую фразу можно бы было допустить лишь под условием, что она сложилась прежде творения, ибо в ней еще не видно света. Простите эту шутку; я позволяю ее себе в твердой уверенности, что вы не останетесь при теперешнем своем переводе.

В чем же, однако, начало вашего заблуждения? В том, мне кажется, что Моисей действительно сказал то, что повторяют от его имени семьдесят и другие переводчики (может быть, и не понимая его); и не сказал ровно ничего из всего того, что вы принимаете за смысл его слов.

Обратимся к значению существительных, встречающихся в этом повествовании, или в этом подобии повествования. Прежде всего: небо и земля. Эти два предмета по тому свойству, которое они получают от последующих стихов, и по мнению почти всей древности, должны бы иметь значение *твердого* (или *тверди*) по преимуществу. Но так как свойства «безобразности и безжизненности» прилагаются в последующем только к земле, о небе же в повествовании о хаотическом беспорядке более не упоминается, то нужно предположить другой смысл. Действительно, выражение «небо и земля» у писателей ветхозаветных значит: все предметы, все. Ученому, пользующемуся знаменитостью, как вы, нет надобности указывать на примеры; я нашел бы их во всех тех случаях, в которых встречается соединение этих двух слов в той обычной формуле, в какой они употреблены в первом стихе Бытия.¹ Итак, мы получаем следующий смысл:

«В начале Бог сотворил всяческая» («небо и землю», а может быть: «высоту и низ», хотя это последнее значение и не указывается коренными). Затем Моисей, как мы видим, о состоянии неба более уже не упоминает, а говорит только о состоянии земли, — доказательство, что слово «земля» принимает уже новый смысл. Таким образом, мы получаем следующее предложение: «земля (то есть, по всей вероятности, все твердое) была без жизни (*тогу* — пусто), без вида (формы) и света» (*богу* — согласно с коренными, как поняли это слово александрийцы).

Далее:

«И бездна вод (воды) была во мраке».

«И дыхание Божие (согласно с значением весьма упот-

¹ Это тесное объединение земли и неба в понятии „все“ открывается и из последующих стихов. Благословение или одобрение не выражается на второй день, по устройении одного неба. На третий день формула одобрения встречается двукратно; в первый раз она следует за устройением земли, значит — служит явным завершением творения чего-то целостного, в чем небо является как составная часть. Это замечание, конечно, для вас не новое, дало, как вам известно, происхождение иудейскому мнению, что второй день их седмицы (наш понедельник) есть день несчастный, лишенный Божьего благословения. Небо и земля суть целое, все прочее как нечто от них зависящее.

ребительным — ветер, то есть воздух) носилось над водами» (также во мраке).

«И Бог сказал: да будет свет» (согласно с коренными, свет огневой).

Сведем семитическую форму в индоевропейскую и мы получим следующую фразу:

«В начале Бог сотворил все, и (в смысле близком к *но*) твердь (по существу своему) не имеет ни жизни, ни света, и вода темна, и воздух, который над нею, таков же. И Бог сказал: да будет свет огневой, все обнаруживающий» (или делающий все видимым) и пр. Для меня это представляется совершенно ясным и вполне соответствующим с мнением всей древности. Моисей говорит, что Бог, словом Своим, сотворил все, все стихии; но он с особенным ударением указывает на *слово* в том месте, где говорит о той стихии, которая делает все прочие видимые.

Семитическая форма отличается от формы индоевропейской тем, что имеет характер более конкретный. Мы сказали бы — Бог сотворил все: небо, воду, воздух и огонь; и определили бы качественно эти стихии глаголом в настоящем времени (земля *есть*, *est*, *is* и пр., темна, воздух *есть* без света, и т. д.), потому что мы оставались бы в отвлечении; но семит смотрит на стихии не только в их отвлеченных свойствах, но и в безмерности их космического протяжения. Мысль принимает вид повествования, прибегает к глаголам в прошедшем времени и развертывает перед нами величавую картину.

Пойдем далее. «Бог сотворил все вещи, землю, воду, воздух, которые темны, и свет огня; и Бог увидел, что свет добр». Но из этих стихий только одна имеет свое определенное отрицание (или свой отрицательный полюс) — это свет. Моисей говорит: «и Бог разлучил свет от тьмы, и назвал свет днем, а тьму ночью» (ибо таковыми они являются для нас в неизмеримости).

Борьба (смена) дня и тьмы образовала первый период творения. Моисей говорит: «И было утро и вечер в первый день».¹

Таков простой и глубокий смысл первых стихов Бытия. Он удержался в древнейшем переводе, который совершенно согласен со смыслом еврейских коренных. Смею думать, что по зрелом размышлении вы возвратитесь к нему и согласитесь в то же время, что Церковь не отнимает у своих сынов свободы анализа.

Вы видите также, что вопрос, о котором столько было толковано, а именно: из ничего или из хаоса извлек Бог все вещи, не

¹ „Это есть, может быть, тот период, в котором являются некоторые из туманных пятен (nebelfleck). Я говорю „являются“, так как, благодаря расстоянию, мы свидетели прошедшего!“

Эта фраза, находящаяся в подлинной рукописи автора, была почему-то пропущена в тексте, напечатанном в *Union Chret.*, а потому и не находится в русском издании Ю. Ф. Самарина. *Прим. изд.*

имеет даже места в первых стихах Бытия; если он возник, то виноват в этом не Моисей, а виноваты те, которые внесли его от себя.

Вообще ваши опыты переложений, предпосланные полному переводу, кроме похвал, ничего вызвать не могут и дают вам полное право на признательность, за исключением, однако, первого опыта и нескольких мест из Евангелия от Иоанна, переложение коих возбуждает некоторые сомнения. К сожалению, размышления, которыми ваш труд сопровождается, а равно переложение одного места из первого послания Иоанна вводят читателя в безвыходный лабиринт заблуждений или, точнее, свидетельствуют о заблуждениях, в которые вы сами впали, вследствие отсутствия церковной доктрины в вашем отечестве.

Вы говорите: «Слово было и всегда есть творческою силою во всех вещах»;¹ и далее: «воля и бытие отличны в существе Иеговы, и это совпадает (*zusammenfällt*) с единством бытия и мышления в сознании. Вочеловечилось не бытие, а творческая воля». ² Еще далее: «смешивать Иисуса Назарянина, в Его земном существовании, с Словом (Логос) в Самом Боге столь же несогласно с Библиею, сколь несогласно с нею отрицать единство существа между Богом и Им, как совершенным человеком». И, наконец: «вечное Слово стало лицом (или лично воплотилось) во Христе». ³

Выражения: слово, мысль, бытие, сознание (*Bewusstsein*, что ведет за собою *Selbstbewusstsein* — самосознание), разбросаны здесь в страшном беспорядке. «Слово», говорите вы, «было и есть творческою силою во всех вещах». *Всех вещей* или *во всех вещах?* (*de toutes choses* ou *en toutes choses*), — это два понятия очень различные, и нельзя определить, которое из них хотите вы передать. «Слово», судя по всем фразам, в которых о нем идет речь в вашем сочинении, есть не более как действие, или, может быть, сила, способное действованию, то, что вы называете творческою волею в Божестве. В каком отношении стоит она к бытию, к мысли, к самосознанию, т. е. к тому, что, по вашему мнению, есть Божество? Это тоже остается неопределенным. Рассмотрим следующую фразу: «Воля и бытие отличны (*unterschieden*) в существе Иеговы, это согласно, или согласуется, или совпадает (ибо ваше *zusammenfällt* может иметь эти три смысла) с единством бытия, и мышления в сознании». Эта фраза, м. г., такова, что нельзя не подивиться, встретив ее на языке, на котором

¹ Так передает Бунзен смысл 4-го и 5-го стихов главы 1 Ев. Иоан., относя при этом к 4-му два последние слова 3-го («еже бысть» по славянскому переводу). Bunsens Bibelwerk. 1, CLXXXVI.

² Так объясняет Бунзен ст. 1 и 2 Перв. Соб. Посл. Иоанна. Там же.

³ Там же СХСII. Передавая смысл 7—9 ст. гл. V. 1 Посл. Иоан., Бунзен говорит: одинаково верно и несомненно, что вечное Слово обитает в душе каждого истинного христианина, как и то, что Оно стало лицом во Христе.

писали Кант, Шеллинг и Гегель, до того она несостоятельна. Я не говорю ни слова о том, что глагол «zusammenfällten» (совпадать, соответствовать), по неопределенности своей, нисколько не устанавливает мысли читателя и дает ей волю блуждать во все стороны; но я желал бы знать, какой смысл можно придать этим словам: «воля и бытие различны в существе Иеговы». Знаю хорошо, что существо мыслящее и волящее может быть рассматриваемо по отношению к своему бытию, своему мышлению и своему волеению; но сказать, что бытие и воля различны, тут поистине нет смысла. Что такое существо мыслящее и волящее без его мышления и воления? Это отрицание самого себя, иначе — ничто. Кажется, что, по-вашему, воля, или, точнее, воление, тождественно с Словом, с Логосом; ибо несколькими строками ниже вы говорите, что воплотилась воля, а в следующем отрывке, что воплотилось Слово; но Слово есть ли только одно воление, без мышления? Если Слово включает в себе эти две стихии (не думаю, чтобы кому-нибудь когда-либо пришла мысль отвергать это относительно существ разумных или, по крайней мере, умствующих), как же вы разлучаете эти стихии в Божестве? А если вы их не разлучаете, то почему же говорите вы, что воплотилась воля, как будто бы мысль оставалась чуждою воплощению.

Теперь, если Слово включает понятие мышления и воления и если отлично от бытия только воление, тогда мы получили бы воплощение чего-то (мышления) не отличного от Божественного существа; а это противоречило бы вашим словам, ибо вы говорите, что воплотилась «воля», а не «бытие». Наоборот, если мы захотим избегнуть этого противоречия и допустим, что в Слове элемент мысли так же отличен от Божественного бытия, как и воля, тогда мы получим, как окончательный результат, в Боге: бытие, отличное от своего мышления и от своего воления. Думаю, что такое существо не сказало бы о себе: «Я есмь Тот, Кто есть (Сый)», ибо такого рода бытием трудно бы было похвалиться.

Вы говорите: «смешивать Иисуса в Его земном существовании с Словом в Самом Боге несогласно с Библией». Можно бы подумать, что вы нападаете на евтихиан, на ересь, которая, кажется, едва ли теперь может волновать мир. Но вы метите гораздо выше и хотите отвергнуть божественную и вечную ипостась Слова.¹ Пусть таково ваше мнение: но позвольте вам сказать, что называть мнение, противоположное вашему, несогласным с Библией, по меньшей мере, слишком отважно. Знаю очень хорошо, что отыскивать в Ветхом Завете доказательств *положительного знания* об ипостаси Слова не есть дело серьезное; но, по крайней

¹ А. С. Хомяков мог бы указать, в подтверждение, на место, в котором Бунзен прямо утверждает, что гл. I Иоанна не содержит в себе учения о второй ипостаси и что учение св. Афанасия сводится к таким же противоречиям и несообразностям, как и арианство. Bunsens Bibelwerk, I. СХСII. Пер.

мере, свидетельство Евангелия Иданнова гласит не очень-то в вашу пользу.

Смею сказать более: оно утверждает, как кажется, прямо противное тому, что вы говорите: «В начале было Слово» и пр., и далее: «пришло к своим, но свои Его не приняли»; перед этим: «свет истинный, просвещающий всякого человека, пришел в мир» и пр. (Последнюю форму я заимствую из вашего перевода, хотя считаю ее ошибочною.) Таковы выражения Св. Иоанна.

Одно из двух: или Евангелист был очень плохой писатель, или хотел сказать, что Слово, столь часто упоминаемое в Ветхом Завете, имеет не тот смысл, какой обыкновенно придают Слово; короче, что оно имело от вечности особенное, ипостасное бытие, т. е. бытие действительное, а не призрак бытия, как мышление и воление, о которых никто не говаривал: «оно пришло, оно родилось».

Наконец, чтобы окончательно увериться в том, что нет ничего, по крайней мере, противоречащего Библии в мнении, противном вашему, стоит вспомнить, что Евангелист, назвав Слово Богом, в самом начале, потом, в конце книги, устами Фомы, признает его за Бога.¹ А ведь *волю* Божественную можно бы было назвать Богом не в ином смысле, как предположив, что она содержит всю полноту Божеского бытия, следовательно, и *личность*. Воля ваша — вероятность сильно против вас, и прежде чем решаться назвать противоречащим Библии истолкование несогласное с вашим, вам следовало бы поискать каких-нибудь доказательств в защиту собственного вашего мнения. К сожалению, вы сочли это ненужным.

Прежде чем пойду далее, я присовокуплю еще одно замечание о переводе девятого стиха. Его вообще передают таким образом: «Это был истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир». Вы думаете, что вам удалось перевести лучше²; не спорю против этого только потому, что догматический смысл тут ничего не теряет, но вы говорите, что старый перевод (по вашему мнению неправильный) идет от св. Иеронима. Очень желал бы я знать, на что тут св. Иероним? Пользовался ли он на Востоке сильным авторитетом? Скажу более: пользовался ли каким-нибудь? Или не знаете вы, что на Востоке являлись переводы и после св. Иеронима? Не знаете вы не можете; но, кажется, забыли. Позвольте напомнить вам об этом.

Славянский перевод Библии, составленный греками и совершенно независимый от западных текстов, вполне сходится с пере-

¹ Слова Фомы: „Господь мой и Бог мой“. Иоанна гл. XX, 28.

² Бунзен передает этот стих таким образом: „истинный свет, просвещающий всех людей, в то время явился в мир“, и прибавляет, что таков грамматический смысл и что неверная передача его вошла во все церковные переводы со времен св. Иеронима.

водом, вами отвергаемым. Стало быть, св. Иероним тут ни при чем, и сами греки понимали греческий текст не так, как вы, и, стало быть, с ними, а не с св. Иеронимом предстоит вам иметь дело. А иначе откроется, что вы забыли осведомиться, как понимали сами греки писанное на их языке.

Продолжаю. Вы говорите: «Вечное Слово стало лицом (человеческим) во Христе». Это совершенно согласно с истиною, которую преподает Церковь; но в то же время, в системе вашего учения, это решительно противно логике. Откуда, поведайте нам, берется у вас странное учение, что то, что *не есть лицо по своему существу*, может сделаться, т. е. быть лицом? Тут явное противоречие в терминах. Поставим вопрос иначе и употребим ваши собственные слова: Слово есть божественное воление; мы видели, что Оно есть и Божественное мышление. Итак, мышление и воление Божии стали лицом.

Это ваше учение. Но мышление и воление какого бы то ни было существа суть не иное что, как это самое существо в деятельном состоянии (à l'état actif), иначе — ничем иным быть не могут, как только мышлением и волением этого самого существа. А вы ставите такое учение, по которому мышление и воление становятся *своим* мышлением и *своим* волением, иначе — превращаются в существо. Это очевидно противоречит здравому смыслу. Посмотрим на вопрос еще иначе и извлечем логический вывод из последней части ваших положений. Если мы при этом постараемся представить ее в форме более философской, чем та, которую вы употребили, то получим следующее: *Бог, мыслимый (или самомыслящийся) как человек, есть лицо человеческое* (ибо всякая мысль Божия есть сама реальность); из чего неизбежно следует, что *Бог мыслимый (или самомыслящийся), как Бог, есть лицо божественное*. Таков вывод из догмата, высказываемого вами о воплощении, — вывод, совершенно согласный с церковной истиной и совершенно противный тому учению, которое вы, ради своего удовольствия, строите о небытии вечной ипостаси. Вы не можете отринуть вывода, не отвергнув самой возможности личности в Божественном существе, т. е. не бросившись, очертя голову, в пантеизм; но и это не поможет; ибо пантеизм, в свою очередь, не допустит воплощения в одном человеке и требует, чтоб перенесли идею воплощения на все человечество или на совокупность всех мыслящих существ.

Итак, система ваших учений слагается из двух половин, взаимно уничтожающихся; но вопрос в том, где корень вашего заблуждения? Его исходная точка — в смешении терминов или, точнее, понятий. Вы не умели различить мышление от мысли и воления от воли. Существо совершенное, существо мыслящее и волящее, или имеющее в себе мышление и воление, есть уже, как таковое, существо полное и личное по себе, до проявления своего

(я говорю до в смысле *логическом*, а не в порядке времени, которому тут нет места). Можно еще выразиться и следующим образом: оно таково, то есть полно и лично отвлеченно от своего проявления.

Что же такое проявление: *Логос* или *Слово*? Проявление существа несовершенное, неполное, не есть проявление существа, ибо проявляет только часть его. Проявление реальное и полное есть существо, всецело взятое, самим собою мыслимое и волимое, или, другими словами, зачатое и рожденное самим собою. Это есть *Логос* от века ипостасный и, говорю я, непременно *личный*; в противном случае личное существо было бы мыслимо самим собою не всецело, ибо не как лицо.

Вот, м. г., единственный логический способ понимания в их гармонии тех фактов, о которых вы рассуждаете так сбивчиво. В брошюре, напечатанной в Лейпциге, я уже изложил это, сказав вместе с тем и о третьей ипостаси, о которой говорить здесь нет надобности. Прибавлю по этому поводу только одно слово.

Церковь в символе своем говорит о третьей ипостаси, как о силе действительной при временном рождении Слова-человека, и в этом нельзя не видеть нового, поразительного доказательства ее Божественной мудрости.

В самом деле, Бог может мыслить Себя как человека, т. е. сделаться человеком и признать Себя таковым не иначе, как уже признав себя вполне Богом.

Таково, говорю, учение Церкви; такова истина. Само собою разумеется, что я не мог выразить всей ее полноты; сохрани меня Бог от столь безрассудного притязания: я очень хорошо знаю, что учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии; но думаю, что я по крайней мере намекнул на логическое его сочленение.

Очевидно: как только вы прикасаетесь к вопросам доктрины, так почва под вами проваливается; вы выходите из своей среды, или как говорят англичане «You are out of your depth». Отчего это происходит? Ваш светлый ум достоин и способен понимать эти вопросы, ваше благородное сердце должно бы помогать ему (ибо Божественная истина открывается всей душе, а не одному рассудку): но вы хотите непременно говорить не то, что говорит Церковь; вы охотнее согласитесь поспорить с логикою, поспорить решительнее, чем сама ересь, лишь бы не быть заодно с Церковью, хотя бы и в согласии с логикою. Такая жалкая амбиция неприлична ни глубокому мыслителю, ни высокому характеру. Смее думать, что это несчастное стремление проистекает из желания доказать, что вы — протестант, тогда как на самом деле, вы уже утратили всякое на то право. Как бы вы ни старались отличить *общину* от *Церкви*, как бы вы ни избегали определения общины (Die Gemeinde) из опасения напасть на истинное опреде-

ление Церкви (я говорю, разумеется, не о римском определении и не о лютеранском, а об определении православном), но раз, поняв и выразив тесное соотношение между Библией и общиной, раз почувствовав, что Библия есть писанная Церковь, а Церковь — живая Библия, вы уже не протестант, и остаетесь им на зло собственному рассудку. А между тем эта несчастная склонность к протестантству увлекает, сковывает вас и на каждом шагу ввергает вас в заблуждения самые очевидные. Так, в самом начале вашего перевода Св. Писания вы делаете совершенно ненужную заметку, в которой излагаете ваше понятие о падении первого человека. Вы говорите: «что касается до падения человека вообще, то оно непременно принадлежит к миру мысли, а не к историческому миру человека на земле; но оно становится историческим фактом в каждом человеке, порознь взятом. Падение Адама есть акт каждой человеческой личности»¹ и проч. Другие ваши комментарии на тот же предмет яснее высказывают учение, что человечество началось не одною четою, что наследственности греха нет, что каждый человек так сказать, сызнова начинает жизнь человечества, всегда призываемый к Богу и всегда побеждаемый эгоизмом, который есть зло, и что, наконец, нет никакой солидарности между людьми и их прародителем, Адамом, потому что последний вовсе даже и не существовал, а рассказ о нем Моисея есть не более как аллегория или символический миф. Это учение совершенно противоположно учению Церкви. Правда, Церковь допускает аллегорический характер рассказа, по той простой причине, что событие, происшедшее в формах бытия, совершенно различного от настоящего бытия людей, могло быть только указано, а не рассказано; но она принимает в то же время падение первого человека и первородный грех как догмат. Я понимаю, что протестант считает своим правом, даже почти обязанностью, отрицать постоянную веру Церкви, — особенно протестант ученый; но я не могу объяснить себе, каким образом отделаетесь вы от двух затруднений, о которых вы не упоминаете и которых, по-видимому, вы даже не заметили, хотя одно из них должно бы было обратить на себя внимание переводчика Библии, а другое было поводом многих, более или менее важных, споров. Первое затруднение в словах Св. Павла: «одним человеком грех вошел в мир».² Не имею надобности в дальнейших цитатах из Апостола, чтобы напомнить вам, что Св. Павел весьма категорически выражает свою веру в первородный грех и говорит о нем очень пространно, противопоставляя падение одним Адамом спасению одним Иисусом, что это место составляет весьма важную часть Послания к Римлянам, в подлинности которого никто не сомневался, и что

¹ Bibelwerk: Genesis. 2-te Anmerk. zu 5. Seite 10.

² Посл. к Римл., гл. V, 12.

оно подтверждается многими выражениями в других апостольских писаниях. Ваше почтение к этому славному ученику Христову (в этом титуле не отказывают ему сами протестанты) могло бы, мне кажется, внушить вам некоторое внимание к его словам. Вы должны бы были, по крайней мере, посвятить несколько слов на объяснение слов Апостола, хотя бы для того только, чтоб от них отделаться (*sie wegerklären* — так, кажется, сказал бы немец). Примечание на эту тему было бы гораздо нужнее большей части тех, на которые вы потратили столько учености; а отсутствие его должно естественно удивить серьезных читателей.

Но оставим Апостола в стороне (для протестантской критики это дело возможное) и перейдем к затруднению более важному. По этому поводу позвольте мне сделать небольшое отступление, которое, впрочем, не удалит нас от нашего предмета. Жил некогда, в глубине Востока, сатрап, а может быть один из тех баснословных бояр, которыми нас наделяет воображение Запада; богатый как Крез, независимый как государь, он не знал других пределов своей воле, кроме тех, которые полагал сам. Впрочем, он был столько же справедлив и добр, сколько богат и могуществен, или, лучше сказать, он был воплощенная справедливость и доброта. Этот почтенный боярин имел следующую привычку: когда заходил в его владения какой-нибудь путешественник, он дружелюбно приглашал его осмотреть свои роскошные палаты. Барская прислуга принимала путешественника. Его вводили сначала в бедную лачугу, на заднем дворе, лачугу холодную, сырую и дымную, потом жаловали его легким батошьем; затем морили жаждою и голодом; потом для подкрепления давали ему булки, смешанные с курганцем и с челибухой, производившие колику, наконец, если он выносил все эти истязания, не жалуясь и не морщась, его отдавали на попечение лучшим докторам, откармливали самыми здоровыми и сочными мясами и осыпали подарками, которыми и обеспечивалась для него на будущее время тихая, счастливая жизнь. Этот барин столь добрый и столь справедливый...

Но вы меня прерываете. Вы говорите мне, что мой барин был просто капризный безумец и что я сам полнейший невежда в начальных законах нравственности. Соглашаюсь, но, в награду за мою уступчивость, прошу вас зайти со мною в соседний дом.

Посмотрите на это дитя, которому прошло всего несколько месяцев существования! Послушайте крики, исторгаемые из него острою болью. Благодаря ли распутству его родителей, или их бедности, или наследственному худосочию, все крошечное тело его есть одна сплошная язва; его крошечная жизнь есть непрерывное страдание; а в утешение врач обещает ему смерть после нескольких лет мучения. Дальше вот девочка, которой еще нет

двух годов; по несчастному случаю она сторбилась; связанная во всех своих сочленениях английскою болезнью, с неизлечимыми бельмами на глазах и оттого почти слепая, душимая постоянно спазмотическим кашлем, мучимая болезненным ненасытным голодом; и вот, в довершение всего, доктор сулит ей жизнь, может быть, довольно долгую, но без единого дня отдышки или счастья. Неужели, этот мальчик и эта девочка уже успели заслужить свое несчастье? Ужели они уже провинились? В их действиях или их помыслах успел ли проявиться эгоизм? Если вы не дадите утвердительного ответа (а вы не решитесь ответить утвердительно), то я спрошу вас: Бог, призвавший этих малюток к бытию скорби, лучше ли барина, приведенного в моей притче? Вот, м. г., куда зашли вы вместе с американскими Унитариями и всеми теми, кто, подобно им, хочет понять Бога лучше, чем понимает его Апостольская Церковь. Одно из двух: или, по-вашему, Бог лишен свободы и подчинен законам вещественной необходимости, или же Бог, по-вашему, свободен, но лишен рассудка и справедливости... Говорю вам: доколе во мне нет греха, доколе я не обнаружил порочности моего нравственного существа, Бог не может наслать мне ни скорби, ни болезни, ни даже малейшей печали, как бы ни была она кратковременна: иначе Он перестает быть Богом правды и благодати. Пока не осудил я сам себя, действием собственной своей воли, я достоин самых светлых лучей Его солнца, самых теплых дыханий ветра, самых сладких ощущений бытия; Он обязан дать мне блаженство.

Церковь — иначе то, что вы называете общиною верных, — знает это. Понятие о страдании и понятие о грехе нераздельны перед Божественным правосудием. Ни тело, обреченное болезни, ни тело, подчиненное закону греха, не могло быть дано Создателем разумной твари. Такое тело могло быть только произведением и, так сказать, творением развращенной воли, свободы, возмущившейся против Бога. Таково понятие о первородном грехе. Но каким образом первородный грех мог сделаться наследственным; а равно, как могло сделаться наследственным же страдание, ему сопутствующее и карающее его? Вот в чем вопрос.

Каждое поколение передает поколению последующему тело, расположенное к греху; каждый человек при рождении получает это наследие несчастья. Но между сынами Адама есть одно исключение — единственное: это Христос, наш Спаситель. Дано ли Ему исключение, как привилегия или как милость? Нет! Оно было простою необходимостью. Его духовное естество, человеческое, но совершенное, как само Божество, было несовместимо с грехом; оно не было (ибо не могло быть) соединено с таким телом, для которого законом был бы грех. Страдать с своими братьями, за братьев, — таков смысл земной жизни нашего Спасителя. Пострадать *чрез* братьев — таков был ее кровавый венец; но это

было страдание добровольное. Спаситель наш принял его на себя, как принял на себя ответственность за наши грехи. Иначе с нами. Духовное существо человека, как и существо всякого другого духа, исключая Спасителя, носит в себе начало греха, скрытую порчу, вследствие которой оно становится совместимым с телом, подверженным греху. В силу этой совместимости, этой порочности, скрытой в несовершенстве нашей воли, мы наследуем тело, подчиненное закону греха. В силу этого соединения, которым заявляется порочность, скрытая в нашей воле, мы наследуем тело, подверженное страданию. Первоначальный грех стал грехом *первородным*, потому что *духовная жизнь от самого своего начала есть уже акт*,¹ положим, мы его в ней не усматриваем, но он открыт очам Иеговы. Итак, первородный грех есть более чем возможность греха, существующая скрытно во всяком духовном естестве, за исключением Господа нашего Иисуса; он есть возможность проявившаяся, другими словами: есть действительный грех, подвергающий нас тяжести Божественного гнева. Таким-то образом, правосудие Божие является решительно правым в наших страданиях и в нашем осуждении; а милосердие Божие — бесконечно милосердным в нашем спасении и в даруемом нам праве искупать себя соединением с человеком совершенным, Иисусом, нашим Спасителем.

Вот чему поучает Христианство со времени Св. Павла. Вы могли отвергнуть его учение, но, по крайней мере, должны были сознать, в какое затруднение вы впадали, отвергая его, а не увертываться от него кружением в области мистической риторики, столь же противной нравственному чувству, как и логике. Такого рода пятнами не следовало бы помрачать блеска столь прекрасного труда, не следовало бы делать из перевода Библии неприятное и нездоровое чтение. Простите мне суровость критики, подсказываемой мне совестью. Повторяю: вы боитесь быть в согласии с Церковью; вам кажется, что послушание ее голосу было бы рабством.

Не бойтесь! Для разума человеческого одно рабство — в заблуждении, и, наоборот, только в подчинении премудрости Церкви или, точнее, в согласии с нею этот разум обретает истинную свободу.

Перехожу теперь к замечаниям менее важным, но которые однако не лишены значения.

Вы говорите, и очень справедливо, что еврейский язык не может быть признаваем за язык авраамовых предков: это несомненно. Наречия Палестины не могли не иметь влияния на наречие,

¹ В одном месте Бунзен приходит к этой мысли, хотя не видит ее последствий; он говорит: *es liegt dem Leiden der Zeitlichkeit ein persönliches Wollen der Seele zu Grunde*, Genes. 2 ad. 5 Seite 10. *Пер.*

которое принес этот патриарх в свое новое отечество, предназначенное в наследие его племени. История Лавана, по-видимому, доказывает действительность этого факта, вероятного по себе; но здесь представляется другой вопрос. Какой был первоначальный язык еврейского рода? К какой группе народов принадлежал этот род? Вы решаете вопрос, кажется, в пользу племени, которое мы привыкли называть семитическим. По-видимому, язык иоктанидов (ioctanides) действительно дает повод думать, что род авраамов должен быть причислен к семитам; но это обстоятельство далеко еще не решает вопроса. Как и евреи, иоктаниды могли подпасть влиянию соседних народов или они могли отделиться от северного общества, прежде чем последовало умственное движение, которым произведено различие между языками с формой семитической и языками с формой иранской; во всяком случае, доказательство не имеет решительной силы. Место, откуда вышел род евреев, оставляет равным образом вопрос спорным; ибо это место лежит в цепи гор, идущих от запада к востоку, между Арменией и севером Мидии, между Арагатом и Демавендом в цепи, которую, по моему мнению, можно бы назвать Эльбрусскою (имя Эльбрус, происхождения, вероятно, зендского, довольно обыкновенно в северной цепи, связывающей Кавказ с высотами мидо-армянскими). Но эта страна принадлежит иранцам, по крайней мере, столько же, сколько и семитам. Характер моисеевой религии гораздо более говорит в пользу происхождения иранского, чем в пользу происхождения семитического. Осмеливаюсь даже сказать, что, на мой взгляд, этот характер имеет, для настоящего вопроса, почти решающее значение.

Действительно, зендизм в своей древнейшей форме, как и браманизм, ясно содержит в себе понятие о творении, исходящем от существа духовного и свободного, чего однако никто не осмелился утверждать о религиях сиро-финикийских. Ассирия и Вавилон, как страны смешанных влияний, не имеют никакого значения для нашего вопроса, именно по причине их смешанного характера, и далеко не представляют сходства столь разительного.

Предания о потопе принадлежат всеконечно Ирану, может быть, то же следовало бы сказать и о мессианских обетованиях (хотя этот факт не столь ясен). Существование всех этих преданий в религиях сиро-финикийских крайне сомнительно; правда, оно несомненно относительно Вавилона и Ниневии, но может быть отнесено в этих странах к влиянию иранской породы.

Наконец, два главные имени еврейского предания, Ной и Адам, мне кажется, принадлежат скорее к корням иранским, чем к корням семитическим. Относительно первого и то и другое предположение может быть одинаково правдоподобно; что же касается до второго, то имя *Адама*, давать ли ему значение *красного* или значение *глины*, в обоих случаях остается, по моему

мнению, разумно необъяснимым и никак не вяжется с общим характером предания, носящего на себе резкий отпечаток духовности. Но, кроме того, я нахожу его лишенным всякой ответственности с именем Евы. *Красная земля* — с одной стороны, с другой — *жизнь*, мне кажется, составили бы чету, неудачно подобранную. Совсем иное выходит из этих двух слов, если только связать их с кристаллизовавшимся иранским преданием. Тому назад более двадцати лет филологические изыскания привели меня к убеждению, что имя Адам было одною из форм местоимения первого лица в наречиях Ирана. Позднее, клинообразные надписи подтвердили мою догадку. Имя Евы, *Хева* или *Хва* (Hevah, Hva), с другой стороны, есть, кажется, не что иное, как *Тва* (Thva), первоначальное местоимение второго лица, потерявшее свою начальную согласную и с придыханием перешедшее в горловой звук более решительный. Эти два имени, соединенные вместе, дают преданию форму в высшей степени философскую и, кроме того, как кажется, совершенно совпадают с самим рассказом, разоблачая его смысл. Адам называет по имени все предметы природы, но они ему не отвечают; они ему неподобны; тогда Бог вызывает к жизни существо, которое есть я, как сам Адам, и которому Адам может поэтому сказать *ты*. Таковое мое замечание об именах прародителей человеческого рода.¹ Скажу вслед за Монтенем: «передаю это мнение не как хорошее, но как свое». Во всяком случае вопрос о происхождении моисеева предания остается вполне нерешенным.

Далее вы переходите к хронологии и в примечаниях, равно как и во введении, стараетесь установить одни и те же законы для хронологии допотопной и для хронологии детей ноевых. Тут, мне кажется, вы опустили два весьма важных обстоятельства. Во-первых, Библия содержит в себе три различных определения человеческого долголетия. Наименее древнее встречается в псалме,

¹ Прибавлю, что имена здешних рек, по-видимому, подтверждают мое замечание. Признаюсь, во-первых, что объяснение, которое вы предлагаете, кажется мне совершенно неправдоподобным. Никогда ни андракс (бдолах), ни оникс (камень зеленый) не считались произведениями Кавказа; затем ничем не оправдывается имя Геон, которое вы приписываете Араксу; а Фисон (Пишон) не имеет большого сходства с Фазисом. Следующее объяснение гораздо проще: Евфрат и Тигр не подлежат сомнению. Геон хорошо известен, и нет надобности передвигать его на новое место. Связь его с Кушем объясняется очень просто, если принять в соображение, что источник Геона, Памир, простирает ветви свои к странам, в которых, имя Куша очень обыкновенно (Куш-гар, Куш-мир и друг.). Наконец, Пишон (Фисон) есть, по-видимому, слово происхождения санскритского; его корень дает различные значения: быстрого, блестящего, кипящего, разрушителя (reissend), имена довольно приличные рекам Пенджаба. Там мы находим и бдолах и оникс, и страну Хавила. Писсуна (Pissuns) значит опасный и свирепый. Слово Пешы, Peshi (гуна от корня Пиш), есть имя реки в Индии. Это объяснение столь простое представляет нам иранский четверугольник в полном его очертании. Так мне представляется.

известном под именем *песни Моисея*, человека Божия. Здесь человеческая жизнь ограничена, как могла бы быть ограничена и в наши дни, крайним сроком восьмидесяти лет. Самое древнее определение дается самым фактом хронологии патриархов допотопных: оно содержит цифру в десять раз значительнейшую. Между этими двумя значениями пределов человеческой жизни находится треть. Бог до потопа устанавливает границу жизни будущих поколений шесть двадцатилетий,¹ очевидно, в противоположность более продолжительной жизни поколений предшествовавших. Это новое значение, однако, находится в противоречии с долголетием, приписываемым в следующих главах авраамовым предкам. Такое противоречие невероятно.

Во-вторых, формула обозначения лет жизни допотопной отличается от формулы, усвоенной для поколений после потопа. До потопа книга Бытия говорит: «такой-то, в таких-то годах, имел сына и после его рождения жил еще столько-то годов, и всего жил 800 или 900 лет и умер». Та же формула встречается и после потопа, но с тою разницею, что итог никогда не подводится и, что еще важнее, нет слова *умер*.² Здесь, очевидно, опускается не без намерения то, что могло бы быть названо личностью жизни. А во всяком предании важны не одни слова и даже не их прямой смысл, намерение предания, его *animus*, как говорят юристы,— вот что должно быть принимаемо в соображение. Книга Бытия сама указывает различие между хронологиею эпох допотопной и послепотопной. Поэтому историческая критика не имеет права смешивать их и объяснять ту и другую по одним законам.

Книга Бытия хочет, чтобы жизнь, приписываемая ею предкам Ноя, была признаваема за жизнь индивидуальную; относительно же предков Авраама она этого не хочет. Поверим ли мы книге Бытия или нет, все равно; но мы должны понять ее в ее смысле и не должны вносить в нее однообразия, которого в ней нет. Но пойдем далее. Вы истолковываете жизнь патриархов после Ноя как расположенную в хронологическом порядке таблицу странствования целого племени, именно — племени еврейского. Что Моисей имел в виду указать эпохи, это несомненно, как я сейчас показал, но предлагаемое вами объяснение родословия более чем сомнительно. Арфаксад, по-вашему, это область; Сала (Шела) — это выход; Евер — это переправа через реку; Фалек — это раздел; затем идут опять названия областей, далее — имена собст-

¹ Бытия, гл. VI, ст. 3.

² В этом замечании А. С. Хомяков руководствовался еврейским текстом и новейшими переводами, в том числе и русским. В славянском же переводе Быт., гл. XI, в родословной от Сима до Фарры, хотя и нет итогов лет, но слова „и умре“ встречаются постоянно, девять раз. В Русском переводе эти слова сохранены, но поставлены в скобках. Пр. Ю. С.

венные. Каинана вы вовсе отбрасываете,¹ и хотя я знаю, что в этом вы заодно с большею частью переводов Библии, однако не вижу, чтоб можно было представить хоть малейшее основание к обвинению первых переводчиков в преднамеренной подделке, для которой не было никаких побудительных причин. Очевидно, у них были перед глазами тексты, в которых встречалось это имя; следовательно, нет основания его выкидывать. Пропуск в позднейших списках мне кажется более вероятным, чем подложная вставка в списках более древних. Итак, нужно, полагаю, или оставить Каинана на месте, или предположить, что в некоторых из первоначальных текстов стоял «Салла» (Шела), а в других Каинан. Это невозможно, ибо перевод семидесяти тому и другому приписывает одинаковое число лет. В таком случае, переводчику остается только поставить цифры, а вопрос об именах признать нерешенным и поместить их в скобках. Но возвращаюсь к вашему толкованию.

Понимаю, что предание могло приписать несколько сотен лет существования имени, которым бы означалось пребывание племени в каком-нибудь крае; но не могу поверить, чтоб оно могло приписать сотню лет и такому имени, которое означало бы *выход или переправу через реку*. Родословие вроде следующего: «*Бранденбург жил четырехста лет, выезд жил триста пятьдесят лет, переправа через Эльбу жила триста восемьдесят лет, распря жила четырехста лет, Франкфурт жил двести пятьдесят лет, потом Кассель, потом Иван, Петр жили столько-то годов*», такое родословие кажется мне не слишком вероятным, а вы именно такое предлагаете для предков авраамовых. Нет и тени основания изъяснять библейское родословие в смысле истории странствования, разве мы захотим непременно придать ему вид сродства с тем родословием, которое, по мнению некоторых, содержится в Зендавесте; но и это последнее было ложно понято, да притом и оно не представляет такой пестрой смеси названий местностей, имен символических и имен собственных, какую предполагаете вы в книге Бытия. Ничто, ни в правах Востока, ни в языке еврейского предания, вас не оправдывает, а между тем в этих-то самых правах и в языке моисеева народа я нахожу весьма простой ключ к его летосчислению.

Для евреев народ есть особь — индивидуум, есть один человек: это Елам, или Яван, или Магог или Мосох (Мешех). Тем же он был и для древних греков; многие из эллинских басен должны быть понимаемы в этом смысле. Но в каком именно соотношении стоит народ к этому имени особи, — вот вопрос. Три имени более других уважаются религиозным преданием Библии: Авраам, Исаак и Израиль—Иаков. Почему народ не носит имени истинного

¹ Кн. Бытия, гл. XI, ст. 12.

своего героя, человека, избранного Господом, мужа, к которому относятся все обетования? Почему не называется весь народ Авраамом? По той простой причине, что он не имеет на это права; Авраам не весь заключен в народе Еврейском, ибо от него отделился Измаил. То же и с Исааком; из одной части Исаака образовался Эдом. Но Израиль-Иаков весь в своих детях, он живет в них, пока они образуют из себя одно целое. Отделился Иероваам с десятью коленами — Израиля уже нет, хотя десять колен, по злоупотреблению, носят еще его имя. Начинает жить Иуда. В периоде, когда язык предания сохранял еще всю свою свежесть, сказали бы: Израиль жил столько-то лет, принимая за итог число лет от начала Израиля до распадаения его рода.

Вот, м. г., самое простое объяснение этого летосчисления. Это — история эпох, в которые великая семья делилась на независимые один от другого отпрыски. Процесс выделения постепенно ускоряется, что очень естественно, и заканчивается на Израиле-Иакове только потому, что в этот момент приходит связь религиозная, закрепляющая связь родовую. Таким представляется моисеево предание, понятое в смысле того народа, которым оно записано. Установив таким образом рамки этого предания, возвращаюсь к подробностям:

Вы хотите дать первородство Симу, хотя и допускаете, что древнейшее предание согласно с грамматикой. Против этого предания вы приводите только некоторые места из Писания, в которых Сим берет преимущество над своими братьями. Это не основание. Много ли найдется таких мест, где бы Рувиму давалось преимущество перед другими детьми Иакова? И однако он был несомненно старшим из них. Библия вообще ставит вперед не первородных, а перводостойных, и таков был Сим, по крайней мере, для евреев. С другой стороны, еврейское родословие, по-видимому, почти всегда избегает первенцев. Оно, по преданию, имеет, так сказать, предрасположение к младшим — склонность не совсем европейская и в особенности далеко не германская, но довольно общая Востоку и нам, славянам. Авель, Сиф, Исаак, Иаков, Иосиф, и Вениамин и Ефраим несомненны; Арфаксад и сам Иуда не младшие в семье, но и не старшие; о прочих нельзя сказать ничего достоверного. Итак, нравственная вероятность в пользу семидесяти, а в отношении грамматическом, *ceteris paribus*, держаться их мнения гораздо сообразнее с законами критики, чем воображать себя знающим более их. Не должно никогда забывать, что в их времена, как я сказал выше, еврейская литература хотя и ослабла, но была еще жива, и давала прекрасные плоды, даже в области высшей поэзии, тогда как нынешние германские еврейологи не были бы в состоянии сказать даже праздничного приветствия родителям, сколько-нибудь ловко закрученного. Итак, в новом издании вы, я думаю, поступили бы

хорошо, возвратив Иафету место, которое он занимал по мнению евреев.

Точно так же вы хотите связать с Писанием номенклатуру языков и говорите: «ясно, что племена, происшедшие от Сима, суть семиты лингвистики». ¹ Не только это не ясно, но, напротив, ясно до очевидности совершенно противное. В самих семитических родах (по родословиям) часть арамеян северных и затем южных, а потом меша (mescha), если они тождественны с мосох (meschsch), весьма сомнительны и, по-видимому, принадлежат Ирану; что же касается до родов хамитических, то тут нет и сомнения. Никакой серьезный филолог не поколеблется причислить всю Финикию, филистимлян, арабов южной части полуострова (всех Сава, Савта, Севтеха, Шева, Сидона, Каслукима, Кафторима и проч.) Писания ² к группе языков семитических; а между тем, по Писанию, все эти народы суть хамиды. Итак, между библейскою номенклатурою и ученою номенклатурою языков нет и тени совпадения. Оставляю в стороне вопрос о том, не есть ли язык, называемый нами семитическим, простое воздействие африканского элемента на иранские корни — воздействие, постепенно ослабевающее, идя от юга к северу. Я считаю это очень вероятным; но на каком бы мнении ни остановилась впоследствии наука по отношению к тому вопросу, во всяком случае ясно, что Моисей, в своем родословном древе народов не обращал никакого внимания ни на наречия, ни на физиономию.

С этим перехожу к Хаму и к сказанию, до него относящемуся. Вы посвящаете ему немного строк в опровержение мнения ищущих в нем оправдания для торговли неграми. Эти господа не заслуживают той чести, которую вы им оказываете; но самое сказание заслуживало того, чтоб вы оказали ему внимание, чего вы однако не сделали. Сказание это в том смысле, в каком оно представляется на первый взгляд, по-видимому, недостойно занимать место в историческом сказании столь сжатом и важном, как книга Бытия. В сущности это не более как анекдот, не слишком лестный для Ноя (который, впрочем, погрешил, как кажется, по неведению) и еще менее лестный для младшего из его сыновей. Но вдумавшись в это сказание, нельзя не убедиться, что оно не могло быть сохранено преданием и записано без какой-нибудь цели, ясно определенной. Все объяснения, какие относительно этого были предлагаемы, или ошибочны, или недостаточны. Взглянем на цель сказания историческую и нравственную. Можно бы было предположить, что повествователь имел в виду историческое развитие ремесл и хотел заявить, что виноделие изобретено после потопа, тогда как выделка металлов и изобретение музыки ему предшествовали; но это намерение обозначено

¹ Bibelwerk. Genesis ad 10, Seite 24.

² Бытия, гл. X.

очень слабо. В отношении нравственном можно бы предположить в Моисее желание показать, что потоп не смыл с земли порока и что он не есть исключительная принадлежность проклятых племен, а возродился немедленно после потопа, притом в избранном племени. Хам явился бы, в известном смысле, как бы слабым противнем Каину, но тогда пришлось бы признать крайнюю скудость изобретения в легендарном рассказе.

Не думаю, чтобы при столь слабой основе рассказ мог удержаться в предании. Чаще всего предполагают в этом рассказе одну цель: отличить племена, проклятые от племен благословенных, снабдить эти последние нравственным превосходством и этим оправдать их господство. Это было бы важнее, шире по замыслу и более достойно послужить основанием для предания; но подтверждается ли такое предположение критикою? Решительно нет. Виновен Хам, а между тем не все его племя проклято. Проклят, неизвестно почему, только один из сыновей его — Ханаан. Оставалось бы предположить: или что сказание обрезано, на что однако нет никаких указаний; или что имя *Ханаан* есть не более как забытая форма имени *Хама*, на что, однако, нет доказательств; или что проклятие Ханаана было случайною и, может быть, позднейшею приставкою к преданию более широкому и более древнему. Это последнее предположение правдоподобнее других; но и оно не объясняет самого предания. В чем же его смысл и его важность?

Племя Ханаана осуждено; это очевидно. Но в чем обнаруживается осуждение? Будет ли оно безобразно и отмечено знаком отвержения? — Нет и тени подобной угрозы. Будет ли оно отличаться наречием более скудным и недостаточным для потребностей разума? — Нет: значительная часть этого племени говорит наречием Сима. — Не будет ли оно покорено и порабощено племенами, пользующимися благословением? — Но Египет одна из могущественнейших держав, Аравия свободна, Финикия владычествует над морями, самая Эфиопия еще займет собою историю. Один Ханаан представляет исключение, но это исключение, как я сказал, не объясняет основы предания; сверх того, было бы совершенно противно здравому смыслу, для оправдания угнетения целого племени, придумывать предлог столь ничтожный. Предание, без сомнения, сказало нечто другое, и проклятие, в нем подразумеваемое, должно быть осуждением племени внутренним, а не внешним.

Перейдем к благословию. Оно имеет две степени, причина чему, впрочем, не объяснена: «да распространит Бог Иафета, и да вселится в селениях симовых, и да будет Ханаан раб ему» — это для Иафета. Симу же дается благословение в кратких словах, но более возвышенное и более выразительное: «благословен Господь

Бог симов, и будет Ханаан, отрок, раб ему». ¹ Ничто в действиях двух братьев не объясняет этой разницы; внешние отношения те же самые для обоих: они остаются вкупе (чем, скажу мимоходом, доказывается, что Моисей очень мало обращал внимания на языки и местности); над Ханааном оба они господа, что, по видимому, не имеет ни географического, ни исторического смысла (разве бы предположить пророчества о владычествах персидском, греческом, турецком и английском над Палестиною). Но Симу дается благословение высокое, хотя в нем и не говорится о расширении владений. «Благословен буди Иегова, Бог Сима». Вот его наследие: сам Бог.

Кажется очевидно, что в глазах древнего предания (ибо, по моему мнению, оба бесконечно древнее еврейского пророка) познание истинного Бога — вот что составляет семитизм. На основании этнологических, а равно филологических данных можно приписывать ему как иранское, так и семитическое происхождение. Имя Сима, быть может, не что иное, как иранская противоположность к имени Хама (*Хем*: на языке египтян — земля, как *Зем* на языках индоевропейских: *Семелé* и *Семелá* в разных мифологиях). Все это дело весьма второстепенное; но важно то, что предание имело смысл исключительно религиозный. Хамиды, которых Ханаан есть только ближайший представитель, суть не язык, не племя, а религиозное начало, преданное проклятию священным преданием. Это начало есть фаллизм, присущий религиям, которые вы позволите мне назвать кушитскими. Ни в одном месте Библия не характеризует их прямым названием фаллических; она накидывает на их колыбель покров патриархальной и аллегорической легенды, но она гнушается их. Знаю хорошо, что воздействие, или, что может быть точнее, давление Африки (ибо оттуда началось движение), задолго еще до Моисея и даже до Авраама, охватило Сирию, Аравию и всю страну даже до Тигра и извратило их религиозные верования; но первоначальное предание древнее всех этих захватов африканской религиозной стихии. Знаю также, что бесстыдство символов кушитства происходит отнюдь не от затаенного бесстыдства в самом основании этой религии, но символы, им избранные и созданные, приспособлялись как нельзя лучше к внутреннему его содержанию, или к основанию его. Это основание есть признание и обоготворение необходимости, органической и полярной, как в мире физическом, так и в мире духовном. В предании кушитство отпечаталось своею внешнею стороною — бесстыдством символов (что и придало преданию форму легенды); но не символами, а внутренним своим характером было оно омерзительно для поклонников Иеговы. Вот истинное потомство

¹ Бытия, гл. IX, 26 и 27.

хамово, и вот его проклятие; оно не делает его рабом, в строгом смысле слова, но, так сказать, упраздняет, уничтожает его перед братьями.

Таков, м. г., смысл древнего сказания, до сих пор далеко, не вполне постигнутого; в нем содержится факт самый важный, какой только есть во всех рассказах книги Бытия, от Ноя до Авраама.

И другой факт, почти равный этому по важности, едва удостоился от вас малой доли внимания; я разумею вавилонское столпотворение. С одной стороны — вы связываете это событие с Нивродом, с которым оно не имеет ничего общего, по крайней мере в Писании; с другой, вы отделяете его от события, с которым однако Писание связывает его, относя его к определенной эпохе: «родились у Евера два сына», говорит книга Бытия, «имя одному Фалек, во дни бо его разделится земля». ¹ Вы думаете, кажется, что смысл этих слов относится к отделению иоктанидов; ² но это мнение несостоятельно. Во-первых, самый образ библейского выражения указывает на широкую мысль, которой далеко не исчерпывает тесный смысл, вами придаваемый этому месту; потом предположение ваше находится в прямом противоречии с постоянным обычаем рода еврейского. Я сказал выше, что этот род называет себя Израилем потому, что не считает себя ни Исааком, ни Авраамом, так как он не заключает в себе всего потомства этих двух патриархов. Отделение иоктанидов должно было повести за собою, как неизбежное последствие, перемену имени, и род, назывался бы Фалеком, а не Евером. Вот что непременно бы произошло, если бы событие, о котором говорит Писание, произошло в недрах одного племени. Совсем не то представляется в истории евреев. Евер — современник такого события, которое касается всего человечества, имя его есть как бы памятник, переживающий века и сохраняющийся как само предание, несмотря на все перемены в названиях, обусловленные последующими отделениями различных отраслей от племени родоначального. Израиль, и после того как он принял это новое имя, а потом имя Иуды, все-таки не перестает быть Евером, и это единственно потому, что хранит предание о великой катастрофе, которой Евер был свидетелем. Моисей говорит это ясно: «имя единому Фалек», т. е. он дал имя Фалек (*разделения*) своему сыну, *потому что земля была разделена в его время*. А этого он не говорит о других патриархах (например, об Арфаксаде), хотя отделение побочных ветвей происходило постоянно. Предание было живо и, может быть, обстоятельно: пророк только намекает на него, свидетельствуя этим о его существовании.

¹ Бытия, гл. X, 25.

² Иоактан, брат Фалека, там же.

Вот для всеобщей истории хронологическая данная весьма определенная; к сожалению, вы ею пренебрегли.

Я сказал, что народное предание было, может быть, обстоятельно. Кроме довольно общего характера, свойственного легендарному преданию вообще, меня в особенности убеждает в этом то отношение, в которое арабские легенды ставят между собою Авраама и Нимрода. Это последнее имя указывает лишь на место легендарного происшествия, не давая точного и прямого указания на самую личность: в первоначальном рассказе Авраам, или точнее Ибрагим, легко мог быть поставлен на место Евера, или Ивера, уже забытого ветвями иоктанидскою, измаилитскою или эдомскою. Думаю, впрочем, что арабский рассказ (если, как я полагаю, он основан на искаженных преданиях) идет скорее от измаилитской ветви, чем от всякой другой. Как бы ни судили о моем предположении, несомненный факт, во-первых, тот, что писание не поставляет никакого отношения между вавилонскою башнею и Нивродом и, во-вторых, что оно из Вавилона выводит первые воинственные предприятия, которые, опять-таки по своему происхождению, относятся к стране Куша. Таким образом, предание представляется в новом виде.

«Вся земля имела один язык и единообразное слово» — говорит Библия¹ и дальше: «построим же город и башню, которой вершина возвышалась бы до небес, так чтобы она служила нам знаком (имя), дабы мы не рассеялись по земле». ² Здесь нет и следа какого-либо принуждения, или предприятия, вышедшего из одного племени и навязанного другим. В чем же состоит смысл предания? Совершенно противно рассудку предполагать, как делают это некоторые ученые нашего времени и как говорите вы мимоходом (очевидно, не веря этому серьезно), что башня нужна была обитателям степей для опознания дорог к их жилищам как вешка или как маяк. Подобная мысль может, пожалуй, придти в голову кому-нибудь из кабинетных ученых; но она вызвала бы насмешливую улыбку в каждом первобытном народе, привыкшем видеть природу лицом к лицу. Никто бы не подумал заикнуться об этом ни сиваксу, ни калмыку, или бедуину. Люди чувствовали, что они готовы разбрестись и утратить свое единство; наречия только что зарождались, но еще не отделялись резкими отличиями, а социальное чувство требовало единства, которому, видно, угрожало разложение. Единство условное представилось единственною возможностью спасения. Нужен город, нужна столица, нужно обширное и величественное средоточие, куда все люди могли бы, даже издалека, обращать свои взоры. Пусть воздвигнется такой город и пусть он восходит до неба (мимоходом

¹ Устне едине и глас един. Бытия гл. II, ст. 1-й.

² Бытия, гл. II, ст. 4.

сказать: точно Рим). Единство языка было еще почти цело, желание единства было во всех; чего же недоставало для успеха? Одного: единства внутреннего (простите невольную оглядку на сторону протестантов). Потомство Хама успело уже размножиться. Кушитские (фаллические) религии успели развиваться; действительное единство сделалось невозможным. За его отсутствием единство условное становится необходимо единством принудительным, и наступает царство раздора явного, раздора вооруженного и братоубийственного. Скоро разлучившиеся племена начинают разбегаться; попытка создать общежитие без реальной основы приводит к полному и враждебному обособлению племен и родов; зародыш отдельных наречий, получив безмерно быстрый рост, ничем уже не ограждаемый от произвола и прихоти, производит разнообразие языков, подчиняющихся отныне влиянию природы и климата различных стран земли, температуры, умственному, общественному и физическому состоянию различных семейств человеческого рода. Кушитским племенам пришлось впервые воспользоваться новым порядком вещей, или употребить его во зло и притеснить своих братьев. Средоточием их могущества в Азии сделалось то самое место, где предполагалось соорудить всемирную столицу, которая начата была на берегах Евфрата общим усилием всех, но осталась во власти более сильного. Кушу первому удалось организовать потому, что чем социальное начало беднее внутренним содержанием, тем способнее оно формулироваться в общество условное; в нем-то, следовательно, и должна была впервые обнаружиться сила собирательная в дикой форме принуждения — в Нимроде.

Вот, м. г., что было мною набросано на моем родном языке почти двадцать лет тому назад,¹ чему все мои последующие занятия доставили только подтверждения. Вавилон в своей неудаче есть уже дело хамидов и вместе начало их торжества; таким образом, весь рассказ Моисея входит в историю религии. Сказание о Хаме и сказание о вавилонском столпотворении по внутреннему своему значению нераздельные, содержат в себе все, что есть действительно серьезного в истории первобытного мира.

Я высказал почти все свои замечания; прибавлю однако еще одно. Не вхожу в разбор ваших предположений о допотопном мире и о народах, его переживших; но позвольте мне, во имя здоровой критики, попросить вас не злоупотреблять более, как вы это делаете, словами *Туран* и *Туранцы*. Эти слова в действительности не имеют и тени смысла. Они идут от времен сравнительно невежественных, когда полуученые воображали себе, что сделали великолепное открытие, найдя имя туран в смысле названия

¹ В записках о Всемир. Истории. Указание на время, около которого они были начаты. *Изд.*

страны, лежащей за Яксартом. Туран повел за собою имя турк, тюрк и целую величину подобных нелепостей, которыми ученым рассудилось заселить страны между Аральским морем, Памиром и Уралом. Но вы знаете так же хорошо, как и я, что Тур есть брат Иредже, и я не считаю нужным доказывать вам, что народы зааральской Месопотамии, саки, геты и др., столько же имели общего с турками, сколько жители Берлина. Итак, пусть туран остается тем, чем он был действительно, т. е. ветвью большого иранского племени, отличною по своим нравам и своей религии от ветви мидо-персидской, но лишь весьма мало отличавшеюся от нее своим языком и вовсе от нее не отличавшеюся своим происхождением.

Вообще, если позволите дать вам совет, человеку, не признающему за собою другого на это права, кроме глубокого участия, принимаемого им в вашем труде, отбросьте во 2-м издании (которое, конечно, не замедлит появиться) все чисто научное. Ваш перевод предназначается для общины: пусть примечания к нему служат лишь оправданием самого перевода и изъяснением к тексту; но не превращайте их в склад для переизбытка эрудиции, богатой и глубокой, но иногда, смею сказать, несколько заносчивой в гипотезах. Этой потребности могут удовлетворить другого рода сочинения; может быть, от этого с настоящего вашего труда (с перевода Библии) несколько сойдет отпечаток авторской личности, но тем прекраснее и тем славнее будет он для вас самих.

Переводя писание на свой родной язык, вы превосходно доказали, что имя Иеговы требует перевода, а не простой перепечатки немецкими буквами, как имена Юпитера или Аполлона; вы доказали, что предложить вместо перевода перепечатку значило бы, так сказать, профанировать текст, ибо глубоко религиозный смысл этого текста связан с смыслом имени Иеговы, а не с еврейскими буквами, из которых оно слагается. Нельзя не прийти в восхищение от меткости этого замечания и тонкости выразившегося в нем критического чутья. Надеюсь, вы не осудите меня, если, уступая чувству народной гордости, в настоящем случае извинительной, я прибавлю, что только один язык, из числа живых ветвей иранского, не имеет надобности создавать или искать слова для перевода библейского «Иегова», ибо обладает словом, вполне соответствующим и в то же время общеупотребительным. Это — язык славянский. Слово, о котором я говорю, есть единственное имя, даваемое нами Божеству: *Бог*. Некоторые филологи искали начальной формы его в санскритском *блага*; но это — одно из тех заблуждений, от которых наука начинает отступаться. Параллельные формации и производные — не одно и то же. Слово *Бог* образовалось от корня *быть*, как *строг* (нем. streng), как *мною* (нем. manch), как *ху-*

дого (нем. kundig), как *рог*, *творог*, *батог* образовались от корней, доселе существующих в славянском языке. Глагол *быть*, с отрицательным или уменьшительным *у*, производит *убыть* и дает начало слову *убогий* (по-малороссийски *небогий*); точно так же как, в действительной или причинной своей форме, производит *бавить* (давать жизнь или бытие и отсюда питать); вообще он служит бесчисленным началом множеству производных. Итак, слов *Бог* вполне соответствует слову *Ягве* (Сый). Может быть, самая общеупотребительность и, если можно так выразиться, ходячесть слова «Бог» делает его не вполне удобным для замены им при переводе еврейского «Иегова» (этого вопроса, как прямо до меня не относящегося, я не касаюсь); но, признаюсь, не без особенной радости вижу я и заявляю это тождество исконных понятий моего племени с высшими озарениями предков Израиля. Вот еще сильное доказательство в пользу иранского происхождения моисеевых преданий.

В истории религиозных идей, у племен славянских, еще поразительнее другой факт, именно тот, что их верховное божество, их *Allvater* (Всеродитель), носило мифологическое название *Сварога*. Его хотели также приурочить к санскритскому *Сварга*; но (не во гневе будь сказано знаменитому Шафарику) этого объяснения серьезная критика допустить не может. *Сварог* для всякого филолога есть сложное из двух корней: *Сва*, столь же обыкновенного в славянском, как и в санскритском, и имеющего в обоих языках один и тот же смысл (свой или от себя), и *рог* (означающего обнаружение, произхождение или произрастание, откуда *рог*, а также *рожен*, отпрыск или ветвь). Итак, имя *Сварог* означает, что идет *от самого себя*, или есть свое собственное проявление. Конечно, род человеческий проходил не раз эпохи мрака, но колыбель его была не в тьме: она озарялась лучами Божественного солнца.

Оканчивая это длинное письмо, я считаю себя обязанным еще раз извиниться в строгости моих замечаний. Смею надеяться, что откровенность, с которою я их высказывал, не подаст вам повода усомниться в почтительном удивлении, возбуждаемом во мне вашими трудами, вашими дарованиями, вашими познаниями и благородным их направлением. Заблуждаться могут все, даже избранные, даже светила своей страны и своего времени, и тем важнее бывает заблуждение, чем выше стоит тот, от кого оно идет.

Итак, еще раз простите мне несколько резкую форму некоторых из моих замечаний, подсказанных мне любовью к истине, и примите благосклонно уверение в глубочайшем почтении, с коим имею честь быть

вашим покорным слугою

Неизвестный.

ПИСЬМО
К УТРЕХТСКОМУ ЕПИСКОПУ

Жансенисту Лоосу (Loos)

1860

Перевод с французского *

* Подлинник отослан был в Париж, в редакцию «l'Union Chrétienne», но напечатан не был, если не ошибаемся, потому, что редакция побоялась поссориться с жансенистами. *Прим. Ю. Ф. С.*

М. г.!

Прошлогодние газеты сообщили известие о вашем поставлении во епископы и, почти тотчас же вслед затем, о том, что римский двор вас отлучил.

Конечно, для того, кто не желает общения, отлучение не представляет ничего особенно страшного, но ваше положение не таково.

Равномерно не представляет никакой важности отлучение, исходящее от власти незаконной или признаваемой незаконною, но ваши отношения к римскому двору не таковы.

Наконец, хотя бы оно исходило от власти законной, с которою желательно находиться в общении, отлучение может показаться почти безразличным, когда совесть произносит приговор, противоположный приговору этой власти, и когда невинность осужденного свидетельствуется началами права и справедливости. В таком именно положении находите вы, по крайней мере, таким оно вам самим представляется.

Думаю однако, что я не ошибусь, предположив, что вы не без живой скорби видите и испытываете на себе то особенного рода духовное одиночество в христианском мире, в которое вас ставит папское осуждение, ибо в сравнении с прежним общением, к которому привыкли ваши предки и которое обнимало собою более ста миллионов единоверцев, ныне остающееся при вас общение с несколькими тысячами должно, без всякого сомнения, казаться почти полным одиночеством. В таком положении скорбь естественна, законна, почтенна, и тот лишь мог бы не чувствовать ее или не сочувствовать ей в другом, чье сердце было бы слишком скудно любовью.

Конечно, религиозная истина не обеспечивает житейского благополучия, а число верных не может служить мерилем святости Церкви. Поэтому неоспоримо, что, несмотря на ваше одиночество и на тягостные ощущения, которые оно может в вас возбуждать, вы и последователи ваши могли бы быть храните-

лями святого учения нашего Спасителя и преданий Его Церкви, если бы справедливость была на вашей стороне и если бы убеждения ваши и вера ваша утверждались на прочных основаниях. Но так ли это?

Вопрос поставлен; прежде чем явится ответ, естественно представляется другой вопрос.

Сами вы верите ли, что ваши убеждения и ваша вера, утверждены на прочных основаниях?

Позвольте мне вам сказать, что, судя по внешним признакам, от вас нельзя ожидать иного ответа, как только отрицательного; может быть, право и на вашей стороне, но вы, по-видимому, далеко в том не уверены.

Менее двух веков тому назад вы составляли часть Католической, Апостольской, Римской Церкви, с того времени приговором римского двора вы отделены от нее, и этот приговор остается во всей силе, несмотря на смену первосвященников: итак, раскол очевиден, а где раскол, там непременно есть и раскольники. Рим считает вас раскольниками, но вы этого приговора не признаете. Стало быть, вы должны всех остальных последователей римской церкви считать раскольниками. Так ли вы на них смотрите?

«Но, скажете вы, приговор, осуждающий нас, есть следствие несчастного заблуждения и, так сказать, недоразумения, следовательно, раскол существует только по видимости». Как? Более пяти поколений прошло по лицу земли, несколько пап, в большем еще числе, преемственно передавали друг другу венец, ключи и наследие Св. Петра, а заблуждение еще не рассеялось, недоразумение с того дня, как оно возникло, не подвинулось ни на шаг к своему разъяснению!

Согласитесь, м. г., что, не нарушая закона любви к ближнему, позволительно думать, что вы обнаруживаете одно лишь упорство, продолжая называть недоразумением нечто, заслуживающее другого названия, и упорствуете потому, что, не будучи достаточно уверены в своем праве, вы не решаетесь назвать вещи по имени.

Вопрос, разлучивший вас с римскою церковью, не есть случайный вопрос церковной юрисдикции или дисциплины. Этот вопрос пребывающий, вопрос доктрины. Римский двор, изъявляет притязание на право навязывать вам ту или другую формулу, которую вы обязаны подписать, или то или другое отречение, которое вы обязаны произнести, вы же отрицаете у него это право и считаете его посягательством на свободу вашей совести. Обстоятельство, подавшее первый повод к расколу, теперь утратило всякое значение. Положим, римский двор захотел постановить, в силу своего церковного авторитета, обязательное решение о факте, ложно им понятом или худо высмотренном; положим, он основался на неправильных донесениях о какой-либо книге в

сущности невинной, но ведь с тех пор характер вопроса совершенно изменился. Вещественный факт достаточно изучен, и было бы крайне смешно утверждать, что мало было двух веков для его уяснения. Жансений и смысл его слов — теперь в стороне. Теперь, да и не только теперь, а в продолжение целых полутора-ста лет, тяжба шла и идет о границе власти, присущей кафедре Св. Петра, той власти, которая ей дана или которую она за собою признает над совестью христиан. Одно из двух: или всякий вопрос об этой власти и о самой необходимости ее ниспадает в разряд вопросов праздных и не имеющих никакой важности, или же вопрос, на котором вы расходитесь с Римом, есть вопрос доктрины.

Папы, отличающиеся один от другого большим или меньшим знанием и умом, наконец, особенностями личных своих характеров, следуют преемственно один за другим, и все единогласно осуждают вас как людей непокорных власти, вверенной им от Бога, а вы стали бы уверять, что вы не в расколе? Неужели ни один из этих пап не имел настолько рассудка, настолько любви, настолько просвещения свыше, чтобы признать, наконец, что повода к разрыву нет, как уверяете вы? Самим протестантам никогда бы не придумать более сильного довода против наследия первосвященнической власти в решении вопросов доктрины. Но пусть будет по-вашему.

Положим, что страсти имеют такую же власть над премниками Св. Петра, как и над всеми смертными; положим, что честолюбие и властолюбие, в продолжение без малого двух столетий, ослепляли пап до такой степени, что постоянно подсказывали им отлучение, и теперь над вами тяготеющее, положим, без достаточного основания, или, лучше сказать, под пустым предлогом. Допустим все это, вопрос все-таки только отклонен, а не решен. Ведь вам приходится иметь дело не с одним римским двором, не с тем только, что можно бы назвать его тайным советом. Правда, приговор, вас осуждающий, произнесен римским двором, но он принят всею римскою церковью. Как? И в этих миллионах христиан, в этих сотнях тысяч, образующих церковный чин, в этих десятках тысяч епископов не нашлось человека, который бы разрешил вас или принял бы на себя ходатайство по вашему делу, или потребовал бы для вас если не правды, то хотя бы милосердия! А вы уверяете, что вас осудили будто бы по ничтожному поводу, будто бы вопреки законам и преданиям апостольским? Вы хотите принадлежать к римской церкви, а какое понятие об ней даете вы вселенной!

Нет, м. г., вы действительно в расколе, и не с одним Римом, а со всею католическою церковью, и не бывало доселе раскола более явного и более важного.

Правда, история Церкви представляет примеры расколов бо-

лее кажущихся, чем действительных, таков между прочим довольно продолжительный раскол мелхитов, но этого рода случаи не имеют ничего общего с вашим. Спор о вопросе подчинения, о столкновении юрисдикции, о сомнительном рукоположении (в смысле чиноположительном, а не таинственном) — таковое происхождение этого рода разъединений, во всяком случае прискорбных, но не имеющих большой важности. Духовная жизнь ими не подрывается, умственное общение, в христианском смысле, не прекращается. Так и Мелетий, прославивший раскольников, был одним из светил и столпов Церкви. Словом, все это не более как недоразумения между братьями, все-таки остающимися по-прежнему органически связанными единством своих убеждений, это призраки раскола, а не действительные расколы. Но не такого свойства спор между вами и Римом. Здесь явное разъединение в доктрине, противоположность в основе убеждений и совести; здесь, как я сказал, раскол действительный, очевидный и важный.

Спрашиваю опять: достает ли у вас смелости признать и назвать Рим и всех верных Риму раскольниками? Можете ли вы это сделать? Если не достает и если не можете, то вы сами себя осуждаете.

И вы точно не можете, ибо, оставаясь римско-католиками, вы допускаете, что папа есть вождь и глава земной Церкви, и потому вы не смеете придать названия раскольника преемнику Св. Петра, человеку, который, по вашему же мнению, есть как бы завершение церковного свода и единственный наместник Христа на земле. Рим в вас не нуждается и называет вас прямо раскольниками, а вы не можете отплатить ему тем же, потому что не можете обойтись без Рима, не переменяв самого основания ваших учений. Вам остается искать спасения в жалких изворотах и прибегать к отрицанию важности факта, изолирующего вас от всех христиан. Позвольте же мне сказать, что вы сами не верите в свою правоту и в справедливость вашего дела.

Вы были прежде частью римской церкви. Не вы (я говорю теперь с вашей точки зрения) из нее вышли и не по вашей вине произошло отпадение, а остальная Церковь отлучилась от вас, она, по отношению к вам, неправа. Если так, то *Церковь в своей чистоте уцелела в вас*; по чувству любви к провинившимся перед вами братьям вы можете предлагать им благостыню вашего общения, но вы не можете *выманивать* у них общения для себя как милостыни. А между тем, вы обращаетесь к римскому двору как к высшей власти, а отнюдь не как к братьям, впавшим в заблуждение. Безглавая церковь, вы обращаетесь к схизматической главе с мольбою, чтобы она соблаговолила пристать к вашему телу и дать вам через это полноту бытия, которой вы не имеете. Нет, м. г., не так бы стало действовать общество, уверен-

ное в самом себе и в своих правах, если бы оно сознавало, что эти права идут от Бога, а не от людей.

Рим вам ничего не уступает, и он прав. Но предположим, что, посредством какого-нибудь ловкого и хитрого изворота он решил бы принять вас, не требуя от вас никакого заявления раскаяния: в какие отношения стали бы вы в таком случае к Риму? Движение церковной жизни не прерывалось в продолжение вашего разлучения. Примите ли вы ее результаты и решения (например, решение последнего собора по вопросу о непорочном зачатии)? Вы, конечно, и не подумаете потребовать их пересмотра, а если бы вы предъявили такое притязание, то Рим не мог бы на это согласиться, не пожертвовав всеми своими правами и всеми своими учениями. Вы же не можете им подчиняться, ибо такое слепое подчинение было бы равносильно самоосуждению. Вы заявили бы сами, что религиозная жизнь была уделом не вашей общины, в той, которая удаляла вас из своего недра.

Вы видите, м. г., с какой бы стороны мы ни рассматривали вопроса, отовсюду мы получаем свидетельство вашего неверия в самих себя и в вашу правоту.

Между многочисленными сектами Востока есть одна, которая хотя и допускает Божественное установление папского постановления, его необходимость в Церкви и его святость, но утверждает однако, что, по грехам христиан и епископов, вся сила рукоположения, следовательно и вся сила самого таинства священства, погибла. Отсюда выходит, что эта секта отрицает современное священство, хотя в то же время допускает его в прошедшем и так сказать, в отвлечении. С другой стороны, последователи этой секты утверждают о себе, что они — Церковь и что в них пребывает церковная жизнь со всеми дарами благодати, обетованными ей, за исключением одного священства. Очевидное противоречие этих двух учений в сущности есть не что иное, как отрицание необходимости самого священства и его таинственного характера или, по меньшей мере, признание за ним пользы только временной. Отношение этой секты к епископству совершенно тождественно с вашим отношением к папству. Вы допускаете его на словах, вы признаете его Божественным установлением, неотчуждаемым наследием и, может быть, венцом Церкви, и однако ж вы спокойно обходитесь без него в продолжение двух веков и допускаете для себя возможность обходиться без него и впредь, не думая через это лишиться прочих преимуществ, обетованных Христом Его Церкви. — Не очевидно ли, что папство обратилось для вас в отвлеченность, осуществление которой совершенно для вас ненужно? Не очевидно ли, что, в сущности, вы отрицаете самое преемство Св. Петра столь же решительно, как и самый ревностный протестант? Но вы не дерзаете быть последовательными, вы не смаете признаваться себе самим в противоречии ваших

учений и остаетесь в колебании, в нерешительности, отрицая на деле то, что признаете на словах, одинокими во вселенной и осужденными самими собою, в глубине собственных ваших совестей.

Повторяю: вы не имеете веры в себя самих и в собственную свою правоту.

Но действительно ли право на вашей стороне?

Для всякого человека, хоть немного знакомого с историею Церкви и со вселенским преданием, не подлежит сомнению тот факт, что во всем прении жансенистов с римским двором как смысл, так и буква всех прежних свидетельств гласили к пользе жансенистов. Всегда готовые подчиниться решению Церкви, они выговаривали себе только свободу своей совести, впредь до ожидаемого решения. Они несомненно имели за себя все свидетельства первых веков, самый дух Христианства. Наоборот, на стороне Рима — посягательство самое очевидное, деспотизм в формах самых бесстыдных, полнейшее презрение к апостольскому преданию и к христианской свободе, и в оправдание всего этого — извращение текстов и древних учений, ссылки фальшивые, цитаты урезанные или, по крайней мере, изуродованные натяжками в видах придать им смысл, совершенно противоположный первоначальному, — словом весь арсенал, которым обыкновенно пользуются в нечистых делах, чтоб обойти право и правду. Итак, право было на стороне жансенистов? — Нисколько! Прав был все-таки Рим.

В мире, основанном на законности, закон всемогущ: наоборот, закон есть не более как противоречие, не более как слово без смысла в мире, основанном на отрицании закона. Простой воин, подначальный лицу, похитившему власть, обнаружил бы безумие, если б вздумал взывать к свободе против своего вождя, которому сам же помог втоптать эту свободу в грязь.

Было время, от границ Персии и берегов Каспийского моря до берегов Атлантического океана, церковь католическая, или проще Церковь, была единою по духу и по символу. Она управлялась иерархией, которой смысл и значение оставались неизменными со времен апостольских, хотя изменились ее формы и названия чинов. Ни одна из областей этого святого общества не думала присваивать себе монополию благодатных даров, ни одна не имела притязание на решение вопросов учения, по собственному своему разумению и по своим познаниям, каждая область пользовалась свободой в обрядовых формах и в дисциплинарных правилах, но все области знали и исповедовали, что догмат, — дар благодати и откровение тайн Божьих — может быть обсуждаем только целостью Церкви и формулируем только единодушным согласием верных. Взаимная любовь хранила и стерегла веру, общий (вселенский) собор, голос всей Церкви, был ее выра-

жением и свидетельством, «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Св. Духа», таковы были слова древней литургии, слова высокой догматической важности и в истине которых никто в Церкви не осмелился бы усомниться.

Гордая своею обширностью и своим вещественным могуществом, вырванная мечом франков и Карла Великого из-под зависимости от Византийской империи, римская область, в девятом веке нашей эры, изменяет вселенский символ, не призвав к совету своих братьев, *даже не удостоив их простого извещения об этом*. Изменение, сначала введенное обычаям, было впоследствии освящено провинциальным собором, именно Латеранским,¹ в прямое противоречие решению собора вселенского. Не бывало в мире нарушения законов церковных более полного, отрицания ее духа учения более решительного, раскола более явного.

Всему этому ваши предки были пособниками.

На что мог опереться раскол, после того как он отринул нравственное основание и единство совестей в Церкви? Он должен был искать оснований условных или политических. Таких оснований могло быть два, не более. Можно было опереться на признание неограниченной свободы каждой церковной области, присвоив ей право решать окончательно догматические вопросы; свобода областная, в силу неотразимого логического вывода, вела к свободе епархиальной, потом к свободе приходской, наконец к такой же свободе личной. Это было протестантство; но его черед наступил позднее. Можно было также опереться на авторитет видимой, осязаемой власти, господствующей над совестями, решающей безапелляционно и поставленной выше всякого контроля. Это папство, каким создали его средние века.

С этого времени на Западе не стало Церкви, осталась духовная римская империя, впоследствии раздробленная протестантскою республикою. Рим все это знал, а жансенисты не знали или позабыли.

Власть в решении догматических вопросов, раз уступленная Риму, не могла уже быть ничем ограничена. Чем бы в самом деле обусловить или чему бы подчинить ее? Единодушию всей Церкви? Но оно-то и было отринуто расколом с самого его начала: отрицание единодушия было его исходною точкою, к тому же идея единодушия упразднила бы идею авторитета. Или согласия большинства? Это было бы слишком нелепо: познание Божественных истин не может быть обусловлено численностью. Или согласия хоть нескольких? Но скольких же? Меньшинство, получающее право верховного суда, единственно вследствие и в силу

¹ 1215 года при папе Иннокентии III. Римская Церковь считает его двенадцатым Вселенским. Впрочем, еще в 1098 году на соборе в Бари Урбан 2-й торжественно высказался за *filioque*. Акты этого собора утрачены. *Изд.*

согласия своего с папою, очевидно, сводится к одному лицу, к папе. Одно из двух: вся Церковь или одна кафедра св. Петра, среднего термина тут не может быть. Весь Запад подал голос в пользу второго, то есть в пользу папы, конечно не понимая последствий своего выбора и не имея никакой возможности увернуться от них.

Как скоро признано было верховноначалие в вопросах доктрины, так, естественно, тому же папству, и ему одному, подобало решать в каждом частном случае: что вопрос доктрины, что нет? Не признавать за ним этого права значило бы грешить против логики. Кто признал бы, что такой-то человек не может ошибаться в разрешении вопросов математических и в то же время отрицал бы у этого человека способность распознавать, принадлежит ли подлежащая разрешению задача к вопросам математики или к вопросам грамматики, тот прослыл бы за безумца в глазах здравомыслящих.

Выйти из Рима, *не возвращаясь к Церкви*, можно только в одну дверь, эта дверь — Протестантство. Итак, жансенисты были вполне не правы, когда апеллировали от Рима к законам древней Церкви и к апостольскому преданию и в то же время не дерзали или не хотели понять, что прежде всего им следовало отрешиться от своей без малого восьмивековой старины. Они упорствовали в требовании, чтоб их судили тем порядком, каким бы они могли быть судимы, если бы они еще принадлежали к Церкви, тогда как, на самом деле, они сами давно ее отринули; они забывали, что были уже не членами Церкви, а подданными римской монархии, основанию которой они сами помогли. Нельзя пользоваться преимуществами, даруемыми истиною, оставаясь в то же время в недрах лжи, такое право никому не дается, ибо ложь есть отрицание той самой истины, к которой взывает домогающийся этих преимуществ.

На Западе духовной жизни человека открыты только две дороги: дорога романизма (без всякого основания отличаемого от ультрамонтанства) и дорога протестантства.

Если вы в состоянии заглушить в себе разум, забыть предание первобытной Церкви, отказаться от прав христианской свободы и принудить свою совесть к молчанию: смиритесь перед папством и будьте римлянами. Папство, конечно, вовсе не то, что Церковь; оно есть нечто, может быть, даже несколько унижительное, нечто более похожее на христианское идолопоклонство, чем на Христианство: но, по крайней мере, это нечто логичное, хоть на вид.

Если вы в состоянии забыть, что разум человеческий познает истину только при помощи нравственного закона, которым человек соединяется с своими братьями, и что под условием лишь свободного подчинения своей личности этому закону, нисходит на

человека Божественная благодать, если вы можете держаться за свидетельства Церкви первых веков, искажая в то же время их смысл и упуская из виду их цельность, если вы способны горделиво повергаться ниц перед всевластием личной свободы и принимать искание истины за веру: тогда будьте протестантами. Это опять не Христианство, это не более как скептицизм, худо замаскированный, но по крайней мере, это логично, хоть на первый взгляд.

Вы не можете в одно и то же время поклоняться Риму (основанному при содействии ваших предков) и бунтовать против его власти, вы не можете в одно и то же время оставаться вне Церкви (отвергнутой вашими предками) и взывать к ее законам и преданиям, вы не можете быть жансенистом, ибо жансенизм — явная бессмыслица.

Но если ваше одиночество тяготит вас (а оно не может не быть в тягость для душ, требующих сочувствия); если вы дорожите спокойствием религиозной совести и уверенностью в вере; если вы искренне ищете истины и верите преданиям и наставлениям первобытного Христианства: тогда отступитесь от десятивековых заблуждений, отвергните наследие раскола, переданное вам предками, словом, возвратитесь в лоно Церкви. Миллионы сердец пойдут к вам навстречу, миллионы отверстых рук примут вас в свои объятия, примут как равноправных, как братьев возлюбленных; миллионы уст призовут на вас благословения и дары благодати, обетованные от Спасителя верным Его последователям. Церковь, м. г., не блистает наружностью. Подобно своему Божественному основателю и Его первым ученикам, она проходит почти незаметно в человечестве, она живет забытою и неопознанною тем обществом, которое основало западный раскол, она как бы смиренная плебейка перед лицом монархического могущества Рима или ученой аристократии протестантства, но она есть то, чем была всегда и чем всегда пребудет, она — тот камень, которого не сокрушат стихии мира, она — неприступное и тихое пристанище, открытое для того, кто любит и жаждет веры.

Будьте же для Церкви начатками Запада!

Я уже обращался троекратно к моим западным братьям. ¹ Мне кажется, что исключительность положения, в котором вы находитесь, предоставляет условия особенно благоприятные для опознания голоса истины, и это побудило меня обратиться лично к вам с этими строками. Может быть, письмо без подписи, писанное человеком, не занимающим видного места в социальной иерархии и не имеющим никакого титула в иерархии церковной,

¹ Здесь в подлиннике автор приводит оглавление трех своих брошюр о западных вероисповеданиях. *Прим. перев.*

покажется вам недостойным внимания. Если же вы того мнения, что истина имеет право на внимание и в том случае, когда заявляется не под громким именем, и что чувство любви, внушившее мне (если совесть меня не обманывает) это писание, заслуживает ответа, то прошу вас адресовать его в Москву, в редакцию «Русской Беседы» для передачи *неизвестному* (Ignotus).

Примите, м. г., и т. д.

ПИСЬМО
К РЕДАКТОРУ «L'UNION CHRÉTIENNE»
О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ
«КАФОЛИЧЕСКИЙ» И «СОБОРНЫЙ»

по поводу речи Иезуита отца Гагарина

1860

Перевод с французского *

* Подлинное письмо напечатано в «L'Union Chrétienne», 1860, № 45.

М. г.!

Какого бы мнения я ни был о программе вашего издания, вопросы, которые в нем обсуживаются, касаются меня столь близко, что я не могу оставаться равнодушным к полемике, ими возбуждаемой, и к вызываемым ими нападкам на Церковь. Смею надеяться, что вы не откажетесь напечатать несколько слов в ответ на брошюру отца Гагарина (под заглавием: *Ответ Русского Русскому*).

В речи, им произнесенной до издания этой брошюры, досточтимый отец сказал следующее: «поверите ли, братья, в славянском переводе символа веры слово *«кафолическая»* заменено выражением *неопределенным и темным*, вовсе не передающим понятия всемирности (*universalité*). Миллионы христиан, когда поют символ веры, вместо того, чтобы говорить: «верую в Церковь кафолическую», говорят: «верую в Церковь соборную» (*synodale*¹). И после этого нас (т. е. Латинян) обвиняют в искажении символа!»

На это нелепое обвинение вы отвечали с полным основанием, что слово *соборный* значит *кафолический*, что таков смысл его по церковному словарю, что в том же смысле оно употреблено в надписании послания св. Иакова и т. д., и т. д. Ныне, в брошюре своей, о. Гагарин задает себе целью оправдать прежнее свое обвинение, но, будучи приперт и уличен в невежестве, что находит он сказать в свое оправдание? Вот его слова: «как бы то ни было, всякий видит что позволительно сожалеть о том, что символ в том виде, в каком он читается в русских церквях, не содержит в себе выражения, в котором смысл слова *кафолический* сиял бы во всем блеске».

Допустим, что ему позволительно сожалеть о слабости или недостаточности перевода, следует ли из этого, что позволитель-

¹ В речи своей о. Гагарин переводит слово «соборная» словом «синодальная», может быть, оттого, что на французском языке существительное *сoбор*, *concile*, нельзя обратить в прилагательное. *Прим. пер.*

но было прибавлять к изъятию сожалений восклицание: «и после этого нас обвиняют в искажении символа!» Следует ли, что это восклицание не служит доказательством самой явной недобросовестности?

Но что сказать о первом обвинении? Чем объяснить его: недобросовестностью или невежеством? Первое предположение было бы само по себе довольно правдоподобно и даже не могло бы быть сочтено за оскорбление в применении к писателю, прибегающему в споре с противниками к доносу и клевете. Это я ему сказал и доказал в одной из моих брошюр.¹ Он не отвечал, не посмел, не мог ничего ответить, да и никогда не посмеет и не сможет. Я вызываю его на это. Но в настоящем случае я оправдываю его: обвинение, им высказанное, происходит от полнейшего невежества; оно-то дало ему смелость ринуться, очертя голову, в беду, которой он даже и не подозревает, и, так сказать, наткнуться на острое смертоносное для всей его партии.

Прежде всего разберем его критику: «Русское слово (соборная) *неопределенно и темно*». Положим, но слово, которому о. Гагарин дает предпочтение (кафолическая), не имеет *никакого смысла*. Оно ровно ничего не значит ни на французском, ни на немецком, ни на итальянском, ни вообще на каком-либо языке, кроме греческого.

Чтобы дать возможность понять его, необходимо предпослать ему объяснение, иными словами: перевести его, а коль скоро допускается объяснение, ничто не мешает таким же объяснением придать *неопределенному* выражению большую определительность. В чем же заключается обвинение?

«Но,— говорят нам,— слово *соборный* употребляется и в других смыслах, оно значит иногда: синодальный, кафедральный, даже общественный (*public*)». Положим, но разве на греческом языке слово кафолический не имеет других значений, кроме того, которое дано ему в символе? По-видимому, отец Иезуит не только ничего не смыслит в греческой грамоте, но даже не имеет в своей келье греческого словарика, в котором бы мог справиться о различных смыслах этого слова на том единственном языке, на котором оно имеет какой-нибудь смысл. Спрашиваю опять: в чем же обвинение?

Все это только смешно, но вот в чем заключается серьезная сторона вопроса.

«Отец Иезуит понимает ли, что значит слово «кафолический?»

¹ Намек на то место в книге о. Гагарина под заглавием: «*la Russie sera-t-elle catholique*», где так называемые Славянофилы выставляются перед правительством как тайные революционеры. См. третью брошюру А. С. Хомякова, и предьд. *Прим. пер.*

«Оно значит *всемирный*», отвечает отец Иезуит. Всемирный! Но в каком же смысле? — «Что ж, это ясно: в том смысле, что Церковь объемлет все народы». — Я ничего не навязываю отцу Гагарину от себя; таково его собственное объяснение, ибо вот его слова: «свойство, которого по преимуществу недостает у восточного исповедания, то свойство, которого *отсутствие мечется в глаза*, есть именно кафоличность, всемирность. Стоит открыть глаза, чтоб убедиться, что церкви этого исповедания суть церкви областные, местные, народные, не составляющие Церкви всемирной. В этом отношении они стоят ниже протестантства: ибо *протестанты встречаются везде, а о восточных этого сказать нельзя*». Итак, *кафолический* значит принадлежащий всем народам. Но, в таком случае, которая же из церквей есть *кафолическая*? Где она? В Риме? Пусть покажут мне римскую церковь, в народе *турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми, в середине Африки?* — В ответ скажут, может быть, что это — придирка и что в этом случае важно большее или меньшее число лиц, исповедующих веру. Поистине, предполагать, что определения до такой степени грубые могли найти место в символе, может только легкомысленнейший из легкомысленных сынов века сего.

Большее или меньшее число!

Ну, а в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели, когда она вся заключалась в тесной храме, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь ли, по-вашему, была кафолична, или это свойство, в то время, принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая и заключило в своем громадном охвате маленький мир христиан, кто был кафоличен по-вашему: Церковь или Ислам? Если свести дело на поголовный счет, не окажется ли, что и в настоящее время буддизм кафоличнее Рима? Увы! В вашем смысле кафоличны доселе только невежество и порок, действительно свойственные всем племенам и странам.

Или скажут, что Церковь кафолична и была искони таковою не в том смысле, будто бы фактически обнимала все народы, а в том, что это было ей обещано, т. е. кафолична в силу своей будущности? Я этому верю, но, в таком случае, каким же образом может *метаться в глаза теперь, в настоящую минуту, отсутствие того, что еще впереди?* Нет, отец Иезуит думал не о будущем; он думал только о величии современного владычества, о протяжении настоящего владения и неприметно впал в нелепость, поддавшись мечтательному представлению, будто и теперь уже весь мир, или без малого, сделался римским. Для него цифра значит все.

Зато приложите протестантству еще несколько миллионов

последователей и несколько новых колоний, и тогда оно приобрело бы в его глазах самую важную, отличительную черту кафолицизма. Это вытекает из его слов.

Иначе мыслит Церковь. Она познает себя не по будущей всемирности, а по другим признакам. Каковы бы ни были судьбы вещественных сил мира, каковы бы ни были движения духовных сил народов, каковы бы даже ни были успехи апостольства, присущее Церкви свойство кафоличности все-таки нисколько бы не зависело от упомянутых условий; это свойство всегда было неизменно и таковым пребудет всегда. Так понимал его св. Афанасий. Он не говорил: «нас больше, или мы дальше разошлись по вселенной» (это было бы сомнительно по отношению к арианам и, особенно, к явившимся позднее несторианам); он говорил: «в какой бы то ни было стране, вы везде не более как ариане, свиониты или савелиане; мы же везде кафолики, везде признаны за таковых». (Я указываю на смысл речи св. Афанасия и не привожу подлинных слов, ибо не имею под рукой его творений). Здесь речь не о численности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно высшем. «Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности Христианства». Так понимает кафоличность св. Афанасий. Посмотрим, как понимает ее Церковь.

Отец Гагарин жалеет о том, будто бы в славянском символе не содержится выражения, в котором идея всемирности сияла бы во всем своем блеске. Пусть так, но отчего это произошло? Предположить ли, что переводчики не нашли или не захотели приискать выражения, об отсутствии которого он так скорбит? Славянский ли язык оказался слишком бедным, или переводчики не умели усвоить себе его богатств?

Скажем сперва о переводчиках. С самого приступа к делу славянские первоучители возжелали подарить народу, который они призывали ко Христу, перевод Свящ. Писаний. Вероятно ли, возможно ли, чтоб они не перевели на первых же порах символа веры? Правда, мы не имеем списков, им современных, но не подлежит сомнению, что самый перевод дошел до нас от них. А ведь этих первоучителей, Кирилла и Мефодия, греков по происхождению, но состоявших еще в общении с Римом, латинствующие, хотя совершенно неосновательно, присваивают себе. Поэтому и в глазах о. Гагарина они должны иметь некоторый авторитет. Они-то для передачи греческого слова *кафолический* избрали слово *соборный*, так что, по этому последнему слову, можно судить и о том, как понимали они подлинное выражение. Естественно возникает вопрос: существовало ли на славянском языке слово, вполне соответствующее понятию всеобщности? Можно бы привести несколько таких слов, но достаточно указать на два: *всемирный* и *вселенский*. Этого достаточно, чтоб убедиться, что

конечно не в словах ощущался недостаток для передачи этого понятия.

Первое из приведенных слов (всемирный) встречается в очень древних песнопениях; древность второго (вселенский) также несомненна; оно употребляется, говоря о Церкви, для выражения ее всеобщности (вселенская Церковь) и говоря о соборах (вселенский собор — *concile oecuménique*). Итак, вот к каким словам прибегли бы первые переводчики для передачи слова *кафолический*, если бы они придавали ему значение всемирности. Я, разумеется, нисколько не отрицаю, что слово *κατολικάς* (из *κατά* и *ἄλλα*, с подразумеваемым *ἔντη* — народы, или другим однородным существительным) может иметь и значение всемирности, но я утверждаю, что не в таком смысле было оно понято славянскими первоучителями. Им и на мысль не пришло определить Церковь географически или этнографически, такое определение, видно, не имело места в их богословской системе. Они остановились на слове *соборный*; *собор* выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*. Итак, очевидно, что слово *κατολικάς*,¹ в понятиях двух великих служителей Слова Божия, посланных Грецією к славянам, происходило не от *κατά* и *ἄλλα*, но от *κατά* и *ἄλλον*; ибо *κατά* часто выражает то же, что наш предлог *по*, например: *Ματθαίον, κατά Μάρκον*, по Матфею, по Марку. Церковь кафолическая есть Церковь *по всему*, или *по единству всех*, *καθ' ἄλλον τῶν πιστευόντων*, Церковь свободного единодушия, единодушия полного, Церковь, в которой исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов, та Церковь, о которой пророчествовал Ветхий Завет — которая осуществилась в Новом Завете, — словом, Церковь, как определил ее св. Павел.

Не посмею сказать: глубокое ли познание сущности Церкви, почерпнутое из самых источников истины в школах Востока, или еще высшее вдохновение, ниспосланное Тем, Кто Один есть «Истина и Жизнь», внушило передать в символе слово *кафолический* словом *соборный*, но утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры. Римляне, вы, которые присваиваете себе славянских первоучителей, отрекитесь от них поскорее! Вы, которые разорвали единомыслие и единство, изменив символ без участия и совета ваших восточных братьев, как бы справились вы с определением Церкви, которое завещали нам Кирилл и Мефодий? Оно вас осуждает. Оставайтесь же при ваших притязаниях на географическую всемирность: дальше это-

¹ *Καθ. λόγος*, locus communis, Passow. s. v. *Изд.*

го вам не идти. При том же понятии пусть остаются и реформаты, вами порожденные, ибо в истинном значении слова «кафолический», и они нашли бы себе осуждение. Апостольская Церковь в девятом веке не есть Церковь ни *κατ' ἑκάστον* (по разумению каждого) как у протестантов, ни Церковь *κατὰ τὸν ἑπισκόπον τῆς Ρώμης* (по разумению Римского епископа) как у латинян, она есть Церковь *κατ' ὅλον* (по разумению всех в их единстве), Церковь, каковою она была до западного раскола и каковою и теперь остается у тех, кого Господь предохранил от раскола, ибо, повторяю, этот раскол есть ересь против догмата о единстве Церкви.

Вот, м. г., каким образом, невежество отца Гагарина, так сказать, натолкнуло его на острие кириллова и мефодиева свидетельства. Конечно, он не подозревал ни опасности, которой сам себя подвергал, ни того орудия, которое сам же давал в руки против своей партии. Рим осуждается свидетельством тех, которых он сам, хотя произвольно, причисляет к своим миссионерам. Вместо того, чтоб обламывать свои бессильные зубы о каменную твердыню Церкви, лучше бы поступил о. Иезуит, если бы принялся за изучение истины, которой он изменил по невежеству.

По летам своим он еще не устарел для учения, а тем более для покаяния.

Примите, м. г., уверение и проч.

Неизвестный.

**ПИСЬМА
К ПАЛЬМЕРУ**

1844—1854

Перевод с английского

В начале сороковых годов, а может быть и раньше, некоторые из известнейших англиканских богословов, путем долгих и добросовестных исследований, стали приходить к убеждению, что англиканство не могло удержаться в притязаниях своих быть самостоятельной церковью, и что в тех вопросах, в которых православная церковь расходится с латинством, правда и право были на стороне православия. Это движение, выразившееся в целом ряде серьезных критических трудов, обратило на себя внимание как в Англии, так и в России, но оно не выходило из области науки и оставалось на степени нового мнения до тех пор, пока В. Пальмер не вывел его в область практики, решившись испытать возможность сближения между англиканством и православием. Надежды, возбужденные приступом к этому делу, как известно, не осуществились. Здесь не место исследовать, почему, но мы считаем себя вправе сказать, что грустный для нас, православных, исход продолжительных переговоров Пальмера с теми лицами, к которым он обращался, был последствием не перемены в его образе мыслей о существовании церкви и об ее учении, а скорее личных впечатлений и непосредственных ощущений, вынесенных из С.-Петербурга, Константинополя и Афин.

В 1844 году Пальмер перевел на английский язык известное стихотворение А. С. Хомякова на смерть его детей. Перевод этот был доставлен в Москву, и это обстоятельство послужило первым поводом к переписке между автором и переводчиком, впоследствии знакомство перешло в тесную дружбу, и переписка продолжалась, кажется, до 1854 года. Почти одновременно, то есть в сороковых же годах, А. С. Хомяков сблизился и с другим английским богословом, Г. Г. Вильямсом. По просьбе друзей покойного автора, г-да Пальмер и Вильямс поспешили доставить им сохранившиеся у них письма его, с правом напечатать их; от г-на Пальмера получено 10 писем, от г-на Вильямса — одно. Именем всех почитателей памяти А. С. Хомякова издатель приносит обоим искреннейшую благодарность.

Из этих писем читатели увидят, с каким глубоким, сердечным, ничем не развлекаемым участием А. С. Хомяков следил за начавшимся в Англии поворотом к православной истине, увидят также, как резко он смотрел на это дело и как, несмотря на пламенное желание свое облегчить и ускорить осуществление своих надежд, он никогда, говоря о православии, не отступал ни на шаг от разумной строгости своих требований, призывая друзей своих к единству полному, безоговорочному, но отвергая безусловно всякое подобие союза или сделки. Все подлинные письма А. С. Хомякова к гг. Пальмеру и Вильямсу писаны по-английски.
Прим. Ю. Ф. Самарина.

Ю. Ф. Самарин не успел включить в свое заграничное издание II тома¹ два письма, IX и X, настоящего издания, так как они ему сделались известными уже после выхода книги. Порядок писем теперь изменен против прежнего, согласно замечаниям И. В. Биркбека (W. I. Birkbeck), издавшего письма Хомякова в английском подлиннике в книге «Russia and the English Church. v. I. London, 1895». Оглавление писем сделано по этой книге. *Изд.*

¹ Прага, 1867 г.

I

Знамение креста.— Общение молитвы между живыми и умершими.— Ложное представление о мнениях Хомякова насчет Англии.— Воссоединение христианских церквей.— Различие взглядов Рима и православной церкви.— Препятствие к воссоединению.— Зрение Пальмера.— Слухи об отпадении д-ра Ньюмана.

М. г.!¹

С величайшей благодарностью и удовольствием получил я, через г. Р.², ваш изящный и верный перевод стихотворения, написанного мной после смерти старших детей моих. Позвольте мне сказать вам, что, как ни высоко ценю я честь, оказанную стихам моим, меня еще более радует мысль, что честь эта заслужена конечно не достоинством стихотворения, но человеческим чувством, его внушившим. Сочувствие ваше поистине меня обрадовало потому особенно, что я встретил его в высшей области человеческого духа, в общении религиозных убеждений и чувств. Это сочувствие даже в одном отношении превзошло мои ожидания, так как знамение креста и молитвенное общение между живыми и мертвыми обыкновенно отвергаются чересчур боязливым духом реформатства. Мне кажется, вы поступаете справедливо, допуская и то и другие. Тому, кто верит, что крест был действительно орудием спасения нашего, можно ли не видеть в нем самого естественного символа любви христианской; и тот, кто, из опасения идолопоклонства, отвергает это святое и родное нам знамение, не поступает ли так же неразумно, как поступил бы человек, осудивший себя, из страха лишних и праздных слов, на совершенное безмолвие? Точно так же, по-моему, разумно верить в несокрушимость союза любви христианской, признать, что в мире духовном, где единственный закон есть любовь, союз ее не расторгается смертью. Это начало, кажется, в последнее время стало допускаться епископальною английскою церковью.

Может быть, мне бы следовало прибавить здесь несколько слов в свое оправдание. В Германии обо мне распространилась

¹ Только первое письма начинается с «Sir», в остальных употребляется «Most Reverend» или «and dear Sir». *Изд.*

² Проф. Редкин. *Изд.*

смешная клевета, будто я выразил чувства ненависти к благородной и высоко просвещенной стране вашей. Слухи эти, быть может, дошли и до вас, они возникли из писаний ораторианца Тейнера (Theiner), были повторены иезуитами и перепечатаны в некоторых газетах. Страшно было видеть защиту Англии в руках неожиданных поборников, никогда не слышавших ее друзьями. Глубокая и непримиримая вражда к России и восточной церкви внушила им горячую, внезапную любовь к Англии. Но я не буду искать себе оправдания; я убежден, что здравый смысл и справедливость англичан будут всегда достаточной защитой от наглого лицемерия ораторианца и иезуита. Лучше позвольте мне предложить вам некоторые замечания по поводу последней части письма вашего к Р., которая была им сообщена некоторым из его друзей.

Вы говорите: «те, которые хотели бы заслужить название истинных патриотов и космополитов, должны бы не устами только произносить слова «о соединении всех», но из самой глубины сердца вторить им каждый раз, как они повторяются в богослужении».

Я совершенно уверен, что многие просвещенные русские люди повторяют это место в литургии не одним языком и голосом, но душой и сердцем. Что до меня касается, то я, воспитанный в благочестивой семье и в особенности набожной матерью (доселе еще здравствующей), был приучен всем сердцем участвовать в этой чудной молитве церковной. Когда я был еще очень молод, почти ребенком, мое воображение часто воспламенялось надеждой увидеть весь мир христианский соединенным под одним знаменем-истины. С годами, когда передо мной яснее стали обозначаться препятствия к такому соединению, надежда моя остыла, и теперь, я должен сознаться в этом, от нее осталось лишь одно желание, едва поддерживаемое слабым мерцанием надежды, что, может быть, успех возможен, но только лишь через многие и многие годы. На южную Европу, погруженную в глубокое невежество, еще долго нельзя рассчитывать. В Германии в сущности религии нет; есть лишь суеверное поклонение науке. Во Франции нет чистосердечной жажды истины: в ней мало искренности. Англия, со своей скромной наукой, со своей добросовестной любовью к религиозным истинам, могла бы подавать некоторые надежды; но — позвольте мне вам откровенно высказать мой образ мыслей — Англия окована железными цепями обычая и предания.

Вы пишете еще: «мысли серьезных и добросовестных людей в Англии обращены лишь на возможность соединения с Римом». По-моему, не трудно объяснить такое явление. В понятиях православного соединение может быть лишь последствием полного согласия и совершенного единства учения (не говорю здесь об

обрядов, за исключением тех, которые имеют значение символа или изображения догмата). Церковь, в составе своем, не есть государство: она не имеет ничего общего с государственными учреждениями и потому не может допустить ничего похожего на условное соединение. Римская церковь — дело другое: она государство и легко допускает возможность союза, даже при глубоком разногласии в учении. Так, например, есть огромная разница между логическим рабством ультрамонтанов и иллогической полусвободой непоследовательных галликанцев; однако у тех и у других одно знамя, и те и другие подчиняются одной главе. Сохранение никейского символа, при повиновении Риму, в униатско-польской церкви — дело крайне нелепое, однако церковь эта была признана и узаконена Римом, что совершенно последовательно; ибо римская церковь есть государство и потому имеет право действовать, как таковое.

Англии тем естественнее заботиться о соединении с Римом, что собственно Англия никогда, в самом деле, не отвергала авторитета римской доктрины. Тем, которые признают законность папского решения в деле изменения символа, то есть в самом жизненном вопросе веры, прилично ли отвергать это решение в делах, относящихся к церковному порядку или к вопросам второстепенной важности? Союз (Union) возможен с Римом; в православии возможно только Единство (Unity). Уже более тысячи лет прошло с тех пор, как Испанцы (во времена Готтов) изобрели инквизицию и сделали прибавку к символу. Почти столько же времени прошло с тех пор, как папа, властью и словом своим, подтвердил эту прибавку. С того времени западные общины прониклись глубоким презрением и непримиримой враждой к неизменному Востоку. Чувства эти обратились в предание, как бы срослись с римско-германским миром; а Англия всегда жила духовною жизнью этого мира. Может ли она разорвать связь со всем своим прошедшим? Вот, по моему мнению, в чем заключается великое, непобедимое препятствие к единству. Вот причина, по которой столько частных усилий не увенчалось успехом, даже не встретило сочувствия; вот почему сообщения, по поводу вопросов богословской науки, остались необнародованными, неизвестными публике, хотя, как до меня дошло, об них знают многие богословы ваши, например, епископ парижский¹ доктор Пюзей и др. Нетрудно сказать: «мы всегда были» католиками; но, когда церковь осквернилась злоупотреблениями, мы «протестовали, и несколько перешли пределы протеста; теперь отступаем назад», — это легко. Гораздо тягостнее сделать такое признание: «мы, в продолжение долгих столетий, с самой зари нашей умственной жизни были схизматики». Чтобы произнести такую исповедь,

¹ Шотландской Церкви, «Dr Lusecombe» ум. 1864 г. Изд.

нужно человеку сверхъестественное мужество, а народу почти невероятная степень смирения, чтобы принять ее.

Таковы, м. г., причины, по которым в России так безнадежны самые горячие желания единства. Вот почему и самая надежда, там, где она не совсем еще исчезла, обращается скорее к восточным общинам, к последователям Нестория, Евтихия и других. Нет сомнения, что эти общины гораздо более, чем западные церкви, отделились от православия; но чувство горделивого презрения не пересекает им пути примирения с нами...

Простите варварский слог иностранца и нескромность человека, решившего писать к вам, хотя он не имеет удовольствия быть лично знакомым с вами. Примите и пр.

Р. S. Письмо это было уже написано, когда я узнал из газет об обращении Ньюмана и многих других к римской церкви. Я должен признаться, что, по моему мнению, для церкви английской наступит теперь критическая минута.

10 дек. 1844.

II

Препятствия к соединению западной и восточной церквей скорее нравственные, чем даже догматические.— Нападки Пальмера на восточную церковь только отчасти правильны.— Призывание святых.— Возражение против одного — наследие римского понимания.— Исхождение Св. Духа.— Запад нарушил единство.— Мнение автора об англиканской церкви.

М. г.!

Примите выражение искренней благодарности моей за дружеское письмо ваше и за полученные мной по почте экземпляры ваших стихотворений и гимнов.¹ Меня глубоко тронуло посвящение, напечатанное в начале этого полезного и изящного издания. Вы оказали мне ничем не заслуженную и неожиданную честь, поместив имя мое в начале вашей книги. Я глубоко ценю это доказательство вашего дружеского сочувствия, которого никогда не забуду.

Счастлив бы я был, если бы мог доказать делом или словом, что я не совсем недостоин вашей дружбы.

Рассуждения о церковных вопросах, с которыми вам угодно было ко мне обратиться, требуют возражений. Эти рассуждения внушены не духом холодного, схоластического словопрения, но горячим, поистине христианским желанием, всеобщего единства; и хотя я сознаю недостаточность моих сведений по многим отрас-

¹ Short Poems and Hymns, the latter mostly translations. Oxford. 1845. Эпиграф: «О мире всего мира» и т. д. «Господу помолимся». Есть и русское заглавие, напечатанное смесью латинских и русских букв. Изд.

лям богословской науки, однако чувствую, что отвечать на вопросы, предложенными вами, и на мнения, вами высказанные, о Церкви и церковном учении есть обязанность, от которой я не имею права уклониться.

В обоих письмах ваших встречаются дружеские обвинения, из которых некоторые обращены ко мне лично; другие, как кажется, относятся ко всем нашим восточным общинам. В упреках ваших много правды, и я даже не попытаюсь не только опровергнуть, но и ослабить их.

Мне кажется, однако, что избранная вами точка зрения не совсем верна, и только поэтому позволю себе сказать несколько слов в наше оправдание. Прежде всего поспеваю согласиться, что безнадежность, с которой я смотрю на препятствия, удерживающие Запад от возврата к православию, может быть употреблена против меня как доказательство (и действительно есть доказательство) моего маловерия и слабости моего желания. При большей душевной теплоте, при более христианском настроении ума дело представилось бы мне, вероятно, в ином свете или, по крайней мере взор мой обратился бы от соображения земных вероятностей к помышлениям о благом Провидении и о Его неисповедимых путях. Но после этого признания да позволено мне будет сказать, что я убежден в верности представленной мной картины настоящего положения дел (будущее в руках милосердного Провидения). Я уверен в справедливости того мнения, что важнейшее препятствие к единению заключается не в тех различиях, которые бросаются в глаза, т. е. не в формальной стороне учений (как вообще предполагают богословы), но в духе, господствующем в западных церквях, в их страстях, привычках и предрассудках, а главным образом — в том чувстве самолюбия, которое не допускает сознания прежних заблуждений, в том горделивом пренебрежении, вследствие которого Запад никогда не решится признать, что Божественная истина столько лет охранялась отсталым и презренным Востоком. Небесполезны, кажется, были бы слова мои, если бы они могли обратить внимание ваше на те затаенные причины, которые расширяют бездну, разделяющую восточные и западные общины.

Горек упрек, который вы, по-видимому, обращаете ко всем православным обществам и в особенности к России; упрек в недостатке христианского рвения и энергии, в явном равнодушии к делу распространения истинного учения. Не стану однако отрицать справедливости вашего обвинения. Может быть, нашлись бы для нас некоторые извинения в продолжительных бедствиях Греции и нашего отечества, в тяжести магометанского ига, в обстоятельствах политических, в духовной борьбе с заблуждением, расколами и с непрерывным напором современного безверия, которая не прекращается в пределах нашего отечества; но знаю,

что все эти извинения недостаточны для полного нашего оправдания. Большая половина мира погружена во мрак невежества: наши ближайшие соседи на Востоке живут в совершенном неведении Слова жизни и учения Христова. Могло ли бы это быть, если бы мы наследовали горячее рвение Апостолов? Перед такими доказательствами что скажем мы в свое оправдание? Они обличают нас, и если бы мы не сознавали неключимости нашей, то были бы совершенно недостойны ниспосланной нам благодати и милости. Смирение требуется не только от частных лиц, но и от целых народов и обществ. Для Христианства смирение едва ли даже может быть названо обязанностью, это простое повиновение голосу разумного убеждения. Об одном только можем мы просить и одного требовать, а именно; чтобы не судить о вере, которую мы исповедуем, по нашим делам. После такого признания справедливости ваших обвинений, кажется, могу прибавить, что нас нельзя упрекать в бесчувствии и равнодушии к делу обращения западных братий наших и примирения с ними. Апостолы разнесли по всему миру новую весть радости и истины. Наши миссионеры могли бы то же самое сделать для языческого и магометанского Востока. Но что могли бы мы сказать Западу? Какую новую весть понесли бы мы туда? Какой новый источник знания открыли бы мы Европе и в особенности Англии? Не должны ли мы со стыдом признаться, что большинство народа у вас гораздо более знакомо с Священным Писанием чем наши соотечественники? А ваше духовенство и даже миряне не лучше ли изучили церковную историю и писания отцов, чем вообще наши ученые богословы? Оксфорд не такой ли центр науки, с которым мы соперничать не можем? Что же понесли бы к вам миссионеры наши? Одно лишь бессильное свое красноречие да несколько личных заблуждений, свойственных каждому человеку и от которых одна только Церковь свободна. Было время, когда христианское общество проповедовало не одним словом, но и примером своим. Но кого бы убедил частный пример одного миссионера? А что касается до нашей общественной жизни, то на что бы могли мы указать? Нам пришлось бы просить, чтобы вы отвернули от нас ваши взоры; ибо достоинства наши затаены, а пороки дерзко выставляются напоказ и особенно мечутся в глаза в той столице нашей и в тех слоях нашего общества, на которых наиболее останавливается внимание иностранца. Обряды и постановления нашей Церкви находятся в явном презрении: их топчут в грязь те самые, которые должны бы нам подавать пример уважения к ним. Нам остается одно (но и за это мы подвергаемся упрекам, по видимому, справедливым), а именно: следить с напряженным вниманием за борьбой, которая повсеместно совершается, а в Англии отличается особенной искренностью и добросовестностью, ожидать последствий ее и выражать сочувствие наше теплыми

молитвами к Господу, дабы Он даровал победу чистейшим побуждениям и лучшим силам человеческой природы.

Теперь возвратимся к замечаниям вашим, касающимся церковного учения. Мне очень хорошо было известно, что сам Лютер был не прочь от того, чтобы снова допустить крестное знамение и общение молитвы (Communion of prayer) между живыми и усопшими (хотя, впрочем, он неоднократно нападал на то и другое); знаю также, что англиканская церковь никогда определительно (формально) не отвергала ни того, ни другого. Но отвержение *на практике* как крестного знамения, так и молитвы показало, как далеко ушла Англия на пути протестантства, сравнительно с первым временем его распространения, и я не могу не радоваться, видя возвращение ее к добрым и вполне христианским началам. Но позвольте мне сделать здесь замечание, которое хотя и касается только одной стороны вопроса, но может однако привести к заключениям довольно важным в отношении к духу западной церкви вообще.

Вы говорите, что даже те английские епископы, которые наименее расположены в пользу духовного движения, известного под именем пюезизма, также всегда готовы были признать, что церковь их никогда и никоим образом не осуждала воззваний или поэтических обращений к святым и ангелам и что возражения разумных и благочестивых англиканцев направлены лишь против молитв *в прозе, серьезно* (т. е. с полной уверенностью) обращаемых к существам и душам бесплотным, в смысле *службы* (service), выражающей благоговейное почитание (homage and devotion). Мне кажется, что слово *служба*, хотя действительно нередко употребляемое в том значении, о котором вы здесь упоминаете, несколько затемняет вопрос. Торжественная песнь, приветствующая воина, стяжавшего победу при возвращении его в отечество, не называется службою, хотя песнь эта несомненно есть дань и радостное выражение почитания и признательности. Точно так же хвала, воздаваемая христианами тем благородным бойцам, которые, в продолжение многих столетий, подвизались в духовной брани, сражаясь за дело Господне и свято соблюдая предания Церкви, не должна бы называться службой, но выражением радостной и смиренной любви. Нельзя в точном смысле говорить об нас, что мы *служим* (to serve) собратиям нашим, как бы неизмеримо выше нас ни стояли теперь наши прежние сослуживцы. Возражение англиканцев и других протестантов имеет некоторое основание, поколику оно обращено против слова, но никак не может относиться к самому делу. Ни один просвещенный член православной церкви не понял бы даже этого выражения, если бы ему не были известны определения и теории латинского происхождения, из которых, по большей части, возникли и развились заблуждения протестантов. Но остается еще

возражение. Мы возносим к душам сотворенным не одну дань хвалы, мы обращаемся к ним также и обращаемся *серьезно* с просьбами (requests). В этом случае слово *просьба* кажется точнее и вернее слова *молитва* (prayers). Мы просим, чтоб они заступались и молились за нас перед престолом Спасителя. Какая польза от этих *просьб*? Какое мы имеем на них право? Нуждаемся ли мы в ином заступнике, кроме Христа и Господа нашего? Обращение к существам сотворенным может ли иметь какое-либо значение и не лучше ли откинуть эти пустые и лишние обряды? Вот в чем заключается вопрос. — Отвечу вам другим вопросом. *Серьезно ли* говорил Апостол, когда испрашивал у Церкви ее молитв? *Серьезно ли* говорят протестанты, когда обращаются (что случается очень часто) к своим братьям, испрашивая их молитв? Скажите же на милость, на основании какой логики отличаете вы первые случаи от последних? Сомневаетесь ли вы в действительности и возможности общения между живыми и мертвыми через Христа и во Христе? Это было бы сомнение уже не христианское, и здесь оно не требует опровержения. Приписывать христианам, живущим на земле, такую силу заступничества, какой мы не признаем за молитвами причастных к небесной славе, было бы явно нелепостью. Если бы протестанты решились во всех случаях слушаться логики (на что они заявляют притязание), то решительно утверждаю, что не только англиканцы, но и все протестантские секты, даже худшие из них, решились бы, что должно непременно или допустить *серьезные* обращения к святым и ангелам, или отказаться от взаимных друг за друга молитв христиан, живущих на земле. Почему же теперь эти обращения не только запрещаются, но даже осуждаются? Просто потому, что протестантство всегда и везде протестует; потому что уму протестантскому всегда присуще полупелагианство папизма, с его учением о заслугах и о собственном, как бы самодельном, достоинстве святых; потому что протестантство несвободно и не может быть свободным; потому, наконец, что, несмотря на свои вечные вопли против папизма, протестантство все-таки стоит на одной с ним почве, пробивается данными им определениями и не менее самого фанатического ультрамонтантства, рабствует утилитаризму, составляющему краеугольный камень доктрины папистов.

Мы же свободны, и хотя вполне уверены, что нам не нужно другого заступника, кроме Христа, однако мы даем волю выражениям любви своей и не к одним живущим обращаемся с горячими желаниями духовного общения и взаимных молитв, но и к усопшим, к тем, которые достигли спасения не силой собственных достоинств (ибо никто из совершеннейших не *достойн*, кроме одного Христа), а благодатью и милосердием Господа, которые, как мы уповаем, могут распространиться и на нас и нам даровать блаженство.

Я готов согласиться с вами в том, что если б англиканцы на практике ввели у себя вновь в употребление гимны к святым и ангелам и оценили всю поэтическую их красоту, то вопрос об этом решился бы сам собой и не представлял бы более препятствия к воссоединению. Я бы даже не упомянул о нем, если б не видел в нем яркого примера и доказательства того подчинения учению и духу римской церкви, в котором находятся все западные общины. Это подчинение столь же очевидно в отрицании римского учения, как и в согласии с ним. Я нахожу следы его не в одном отвержении молитв, обращаемых к невидимой церкви, но и во многих других подобных случаях, как-то: в споре о вере и о делах, о пресуществлении, о числе таинств, об авторитете Священного Писания; словом, оно проглядывается в каждом вопросе, касающемся Церкви, и в каждом протестантском решении этого вопроса. Но это подчинение особенно заметно в том вопросе, который вы, заодно со мной, считаете величайшим препятствием не только к фактическому осуществлению единства между православным и англиканским вероисповеданиями, но даже и к мысли о примирении их.

Не стану углубляться в самую сущность вопроса; не стану пытаться защитить никейский символ в его первобытной форме (т. е. до прибавки *filioque*); не стану говорить о том, что западное учение не подтверждается никакими свидетельствами, кроме нагло искаженных отрывков из творений Святых Отцов или приводимых ими текстов Св. Писания, которые частью свидетельствуют только о *ниспослании* Духа (*missio ad extra*), частью же, если бы были поняты в настоящем их смысле, послужили бы прямыми опровержениями римского учения. Таково, например, место у бл. Августина, где сказано: *principaliter autem a Patre*, что вовсе не значит: *главнейшим образом или по преимуществу* от Отца, а значит: от Отца *начально*, или как *начало* (*quoad principium*). Смысл же всего места следующий: Дух ниспосылается, приходит *ad extra* от Отца и Сына, но имеет начало, исходит от Отца.¹ Не буду также напоминать о том, что вселенский собор решительно одобрил анафему, произнесенную Фелодоритом против учения об исхождении святого Духа от Отца и

¹ Место, о котором говорит здесь А. С. Хомяков, находится у бл. Августина, в трактате о Троице, кн. XV, гл. 12, и гласит: *et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus, nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Адам Зерникав в известном своем сочинении доказал, и за ним протестантские богословы подтвердили, что слово *principaliter* в первой фразе и вся вторая: *ideo autem etc.* есть не что иное, как позднейшая выставка — *stercus falsatoris* как выразился один ученый XVI века. *Прим. Ю. Ф. С.**

Сына.¹ Нелепо объяснение этого факта предложенное иезуитом Ягером (Jaeger) в его истории Фотия, а также другими римскими писателями, старавшимися доказать, что анафема эта относилась к монофизическим стремлениями, недостойно честного и христианского обсуждения богословского вопроса. Все это я оставляю в стороне, так как ничего не мог бы прибавить к тому, что вам уже известно; ничего не мог бы сказать сильнее и убедительнее того, что сказали знаменитые Феофан Прокопович и Адам Зерникав (Zernikavius). Я позволю себе только одно замечание. Мир протестантский разбился и разорвался на множество заблуждений; в нем возникали самые странные и одна другой прямо противоречащие секты; эти секты расходятся между собой почти по всем вопросам церковного учения; между тем (заметьте это) вопрос, о котором мы говорим теперь — исхождение Духа от Сына, почти всеми добросовестными протестантами признается, по крайней мере, за вопрос сомнительный (хотя, по-моему, в нем нет и места для сомнения). Скажите, чем же объяснить, что ни одной из этих сект не пришло на мысль восстановить никейский символ? Каким образом могло случиться, что некоторые из них, под влиянием очевидных сомнений, предпочли совершенное опущение слов об исхождении Святого Духа принятию формулы прославленного исповедания, хотя она есть буквальное повторение слов Спасителя? Не убедительное ли это доказательство несомненного, хотя и не признанного, подчинения римскому, стародавнему влиянию и глубоко укорененного чувства отвращения ко всему тому, что могло бы, по-видимому, подтвердить истину православного учения? Вы, я надеюсь, не упрекнете меня в несправедливости или пристрастии суждения о наших противниках в области Церкви.

Вопрос этот чрезвычайно важен; он важен в двояком отношении: в нравственном и в догматическом. Я оставляю в стороне второе и рассмотрю первое, т. е. нравственную сторону дела. В седьмом веке Кафолическая Церковь была едина и представляла полное согласие и единство в учении. От Египта и Сирии до далеких пределов Британии и Ирландии существовало полное общение любви и молитвы. В половине этого столетия, а может быть и в конце предыдущего, испанское духовенство ввело изменение в символе. В первом письме моем я прибавил, что это изменение совпало с появлением инквизиции, в худшем ее виде, и что то и другое было делом одним и тех же областных соборов. Я хотел этим напомнить вам, что первый шаг к разобщению был совершен духовенством самым развращенным, худшим, чуждым

¹ Opp. V, 47 стр. ed Schultze. In dem Nestor. Streit ist zu einer förmlichen Präscribierung des Satzes (das der Geist vom Sohne ausgehe) gekommen. Harnack Dog. G. II. 290. Изд.

христианского духа, напыщенным, отуманенным горделивым сознанием своих непомерных политических прав. Нововведение это, возникшее в далекой стране, вскоре после того наводненной и завоеванной магометанами, долго оставалось незамеченным; однако, хотя и незамеченное на Востоке и даже в Италии, оно стало распространяться все более и более между западными общинами.

В конце восьмого и в начале девятого столетия новый символ был почти всеми принят на Западе. Мы, в этом случае, не имеем права слишком строго укорять римский престол. Папы сознавали незаконность совершившегося дела; они предвидели его страшные последствия; они старались остановить его развитие, но не умели этого сделать. Единственный и конечно великий грех их — в слабости и недостатке твердости в борьбе. Запад сознавал себя совершеннолетним и заговорил от своего имени, пренебрегая чужим мнением, не требуя ни совета его, ни согласия в делах веры. Нововведение было торжественно принято. Для этого не созывали собора и не только не обращались к восточным епископам для испрошения их согласия, но даже не предупредили их о случившемся. Таким образом был расторгнут союз любви; таким образом было на деле отвергнуто общение веры, ибо при различных символах такого обращения быть не может. Не стану спрашивать: было ли все это законно? Идея права и законности стоит на первом плане у казуистов и учеников *juris romani*; но она не может удовлетворить христианина; я спрошу: было ли это нравственно, по-братски ли, по-христиански ли было поступлено? Одна церковь самовольно себе усвоила, похитила право всей Кафолической Церкви. Незаслуженная обида нанесена была доверчивым братьям, которые до того времени подавали пример величайшей твердости и ревности в защите церкви. Поступок этот был конечно самым ужасным преступлением и проявлением самой отвратительной гордости, самого наглого презрения. А между тем наследство нечестия принято; оно удерживается донныне. Неужели оно сохранится навеки?

Пусть мирские общества уклоняются от нравственного закона, пусть грешат и торжествуют в согрешениях своих и гордятся временными выгодами, ими приобретаемыми; я никогда не был и не могу быть политическим деятелем и потому не берусь судить политические общества, хотя, впрочем, сильно склоняюсь к мысли, что и там за ошибки отцов, расплачиваются потомки, по непреклонной логике истории, руководимой Провидением. Знаю также наверно, что каждый человек должен отвечать за грехи свои и терпеть за них кару до тех пор, пока не признает их и не покается в них; но еще более уверен я в том, что в Церкви Божией, в избранном, святом и совершенном сосуде Его небесной правды и благодати, грехов нет и быть не может; и что поэтому общество, принимающее и сохраняющее наследство греха, никак

не может вступить в общение с Церковью, ни быть признаваемо за часть ее.

Заметьте, что я не касался догматической стороны вопроса, а только рассматривал нравственное его значение. Могу еще прибавить, что мы, таким образом, отверженные нашими самовластным братьями, по-видимому, могли бы признать за собой право решать одни всякого рода вопросы, властью нашего собственного духовенства, с согласия наших мирян. Мы однако не воспользовались им. Мы не изменились; мы все те же, какими были в восьмом столетии, прежде чем Запад оттолкнул так нагло своих братьев. Пусть испытывают нас, пусть зовут к ответу. О, если бы вы только согласились возвратиться к тому, чем вы были в то время, когда мы все соединялись союзом веры, молитвенного общения и любви.

Мне надобно прибавить еще несколько слов в ответ на последнюю часть вашего печатного письма. Правило, предлагаемое вами, справедливо: должно держаться крайней добросовестности и доброжелательства в суждениях о верованиях разобщенных с нами братьев; должно внимательно избегать клеветы или ошибочных объяснений, чтобы не произвести напрасного и нового разногласия и не усилить его в том, в чем оно уже существует. Кажется, что мы вообще не склонны к такому пороку; насколько я знаю своих соотечественников, я нахожу в них расположение противоположной крайности. Впрочем, я не буду спорить и даже готов допустить, что человек не может быть вполне беспристрастным там, где дело идет о собственном его лице, о его народе или о его церкви. Но в настоящем случае не вижу, в чем могла бы заключаться ошибочность суждения с нашей стороны? Одно из двух: прибавка имеет ли действительно то значение, какое ей приписывается последователями Рима, т. е. догмата о начальном происхождении Духа, которого мы никак иначе назвать не можем, как еретическим положением, или прибавка выражает лишь исхождение *ad extra*, т. е. ниспослание, о чем ни один православный не посмеет и не станет спорить? В первом случае разногласие двух церквей существенно, и дело должно быть решено доказательствами, почерпнутыми из писаний и нравственного чувства. Иными словами, должно убедиться: на самом ли деле западное учение оправдывается Священным Писанием, древнейшими его истолкователями, а также определениями вселенских соборов. Следует также рассмотреть: вероятно ли, чтобы изменение, сопровождавшееся столь явным нарушением прав, столь очевидным пренебрежением к значительной части церкви, могло быть внушено благодатью Святого Духа? Кажется, не трудно доказать неосновательность того и другого положения. Во втором случае разногласие в существе дела, правда, исчезает, но вместе с тем обязанность выкинуть вставку делается еще настоятельнее.

Кто решится упорствовать в употреблении двусмысленного выражения, когда неточность эта имела и доселе имеет столь горестные последствия? Кто из осуждающих в душе своей старый грех самовластия решится поднять его знамя? Кажется, что здесь нравственная обязанность очевидна и не подлежит сомнению.

Мое искреннее мнение об англиканской церкви во многих отношениях сходится с вашим. Я вполне убежден, что в ней заметны многие православные стремления, еще не вполне развившиеся, но готовые созреть; что в ней содержатся многие начала единства с православием, может быть, лишь затемненные несчастными привычками римского схоластицизма, и что близко время, когда, за лучшим взаимным пониманием, последует настоящее примирение разлученных братий. Но должно непременно уяснить, и уяснить в смысле православном, двусмысленное выражение, столь близко походящее на ересь; должно торжественно, решительно отвергнуть, исключить из употребления и дух и язык ереси — повторяю здесь ваши собственные слова. Для этого, прежде всего, следует покаяться в незаконном усвоении власти, от которого возникло изменение символа, и признать это изменение нарушением закона любви. Но здесь-то именно и возникает *нравственное* препятствие. Такой приговор показался бы (да и был бы на самом деле) самоосуждением, покаянием; а как ни сладки плоды покаяния, корень его всегда горек и противен для гордости, от которой ни один из смертных вполне не избавлен. Ничто истинно доброе не дается без нравственного возрождения; напротив, из него истекает всякое благое последствие, так как само возрождение приносит с собой всесовершенную благодать Отца миров. Знаю, что такое возрождение — дело нелегкое, и вот почему надежды мои так слабы и ничтожны, несмотря на то, что есть многие причины, которые, по-видимому, могли бы ободрять меня. Чувствую, что не следует уступать недоверчивому страху; но я поступил бы еще хуже, если бы не объяснился с вами с полной откровенностью и скрыл бы от вас свой образ мыслей. Велика была бы моя радость, если бы события отличили меня в напрасной робости и доказали мое заблуждение.

После того как я так искренне высказал свое мнение, решаюсь прибавить, что, по моему убеждению, многие из самых благонамеренных англиканских богословов склонны впадать в страшное и опасное заблуждение. Я говорю о том ложном мнении, будто каждая отдельная церковь может увлекаться местными заблуждениями, не нарушая католического единства, и что вся Кафолическая Церковь может также быть помрачена временными заблуждениями, иногда общими во всех ее частях, иногда различными в каждой ее части, так что истину приходилось бы добывать из неочищенной массы, по известному правилу: *quod*

semper, quod oinnes, quod ab ubique (что всегда, что всеми, что везде принималось).

Недавно я прочел с удовольствием книгу, которая, без сомнения, вам уже известна, это — сочинение Девара о немецком рационализме. Вот, по-моему, образец честной и здоровой логики, свободной от страстей и предрассудков. Острый ум автора не только в совершенстве исследовал причины неизбежного развития рационализма в протестантской Германии, но указал следы его и в римском католицизме, несмотря на беспрестанные притязания Рима доказать противное. Это, без сомнения, великая истина, которую можно бы подтвердить другими сильнейшими доказательствами; но странно, что г. Девар выгораживает англиканскую церковь из общего осуждения. Как будто церковь, исповедующая *реформу*, тем самым не обличает себя в рационализме? Конечно, если бы в самом деле вся Церковь (или Церковь в ее совокупности) могла впасть в догматические погрешности, тогда *частная* (личная) критика над ней была бы не только правом, но неизбежной необходимостью для каждого. Но в этом именно и заключается вся суть *рационализма*, как бы она ни прикрывалась благозвучными словами: свидетельство отцов, авторитета Кафолической Церкви, предания, вдохновения и другими. Ибо для рационализма свидетельство отцов — кипа исписанной бумаги; авторитет церкви — пустое слово, когда уже раз допущено, что сама церковь впадала в заблуждения; предание, хотя бы единожды прервавшееся, уничтожено навсегда. Наконец, что значит это специальное вдохновение, на которое всякий может иметь притязание, хотя никто другой не обязан ему верить? Сама Истина дала нам обетование постоянного пребывания Духа Святого, и если мы будем твердо верить этому обетованию, то свет истинного учения не перестанет во все веки сиять и освещать нас, привлекать к себе наши взоры, даже и тогда, когда мы не ищем света. Но если раз дать помрачиться этому свету, он неминуемо и навсегда померкнет. Тогда слово «Церковь» обратится в пустой звук, лишенный смысла, или придется понимать его так, как понимают теперь многие немецкие протестанты, для которых слово «Церковь» значит собрание добрых людей, самых разнообразных убеждений, но соединенных искренним желанием открыть истину, с полною однако уверенностью, что до сих пор никто не находил ее и без всякой надежды когда-либо ее открыть. Вот неизбежные последствия рационализма, хотя, кажется, их не сознают многие из достойнейших наших богословов. Это, без всякого сомнения, опасное самообольщение.

Если вы найдете резкими некоторые из употребленных мной выражений, прошу вас не судить их слишком строго. Я не имел намерения обидеть, и моим единственным побуждением было искреннее желание разъяснить все затруднения, дабы скорее раз-

решились и уничтожились они с помощью Того, чье благословение непременно озарит сердца, честно и смиренно стремящиеся к познанию истины и к достижению нравственного совершенства. Таких сердец конечно не мало в отечестве вашем.

18 августа 1845.

III

Нравственное препятствие Западу к принятию православия.— Защита восточной церкви в недостатке усердия к миссионерству, в непоследовательности по вопросу о Filioque и в вопросе о перекрещивании западных.— Ответ на замечания Пальмера о Filioque и об инквизиции.— Трудно западным, как латинянам, так и протестантам, соединиться с православной церковью.— Церковь не может быть объединением разномнений.— Скрытая мощь и великая будущность православной церкви.

М. г.!

Примите усерднейшую благодарность мою за дружеское письмо ваше и простите запоздалость моего ответа. Не лень, а некоторые домашние обстоятельства были причиной моего продолжительного молчания.¹ Не могу не назвать письма вашего дружеским, хотя в нем содержится много жестких на нас нападений; но они высказаны с тою честною откровенностью, которая, по-моему, служит ручательством истинно дружеского расположения. Обвинения ваши мне кажутся несправедливыми, но вы их высказываете с беспощадною прямою, свидетельствующей о сильном желании вашем открыть истину и довести спорный вопрос до удовлетворительного разрешения. Всегда бы следовало ясно и откровенно высказывать всякое сомнение, недоразумение и осуждение, не щадя осуждаемого; это единственный путь к определению границ между правдой и заблуждением. В вопросах истинной важности не только не следует уклоняться от правды, но не должно даже смягчать ее.

Позвольте мне вкратце перечислить ваши обвинения. Во-первых, говорите вы: «Ежели вы точно имеете притязание принадлежать к единой, Православной и Кафолической Церкви (что несомненно), то вам бы следовало ревностнее заботиться об обращении заблуждающихся обществ. В истинной церкви не может иссякнуть дух апостольства, истинный дух любви; а у вас явный недостаток апостольского духа». Во-вторых, вы находите, «что притязания наши явно противоречат готовности, выраженной некоторыми из самых известных наших богословов, допустить соединение с латинской церковью на самых снисходительных для нее условиях». В-третьих, вы утверждаете, «что церковь, до-

¹ Эта фраза взята из черногого подлинника; ее нет в изд. г. Биркбек. Изд.

пустив неисполнение некоторых обрядов, сознала в себе возможность немаловажных ошибок, и как бы заблуждение ни было ничтожно, как бы изменение ни было незначительно, все же, говорите вы, они лишают нас возможности логически защищать начало догматической непогрешимости истинной Церкви».

В нашем недостатке христианского рвения я чистосердечно признался, хотя и снял с церкви это обвинение в отношении к западному миру. Вы приписываете эту нравственную вялость тому, что церковь внутренне, про себя, убеждена будто бы в том, что она есть не более как часть всеобщей церкви, несмотря на все свои притязания на иное значение. Такое толкование кажется мне совершенно произвольным; оно не может быть допущено до тех пор, пока представляется возможность другого, более удовлетворительного объяснения. Вам кажется, что я отвечал не прямо, а уклончиво, когда упомянул о различии, существующем между нашими отношениями к язычникам и к христианским народам Европы. Я думаю, что мне нетрудно будет защитить высоким авторитетом справедливость сделанного мною различия. Я говорил: какую весть понесем мы христианскому Западу, какой новый источник знания откроем мы народам, более нас просвещенным, на какое новое учение укажем мы людям, которым известна истина, но которые пренебрегают ею? Слова эти не выражают ни робкого уклонения от борьбы (что в самом деле доказывало бы слабость и сомнение), ни недоверчивости в силе наших доказательств и авторитетов; едва ли даже можно найти в сказанном мною признак большого недостатка рвения и любви; это не более как доказательство в подтверждение того глубокого убеждения нашего, что есть *нравственное препятствие*, не позволяющее Западу принять, в простоте сердца, истину, предлагаемую ему церковью, — препятствие, истекающее не из невежества и не из доводов разума. Никакие человеческие усилия не победят его, когда оно не побеждается лучшими чувствами тех лучших людей, которые видят истину, но не решаются ее исповедать. Такое нравственное нерасположение само по себе возможно; остается лишь дознать, действительно ли оно существует в обсуждаемом нами случае? Вспомните притчу о Лазаре: не изрек ли в ней Сам Отец Света и Источник Любви устами Авраама: «аще Моисея и пророков не послушали, и аще кто от мертвых воскреснет, не имут веры». Не думайте, прошу вас, чтобы я привел это место с намерением огорчить вас; мне бы не хотелось обращаться к вам с обидными упреками. Я уже признался в недостатке рвения в нашем народе и в нашей стране; я готов повторить это признание; но все-таки я убежден, что мы имеем право применить к настоящему делу слова Христовы и что вы удалены от нас силой нравственного препятствия, происхождение и историческое развитие которого я старался проследить в моем предыдущем письме.

Из признанного мною недостатка рвення нашего, в отношении к язычникам, следует ли заключать, что восточная церковь заблуждается и что она есть только часть (да и едва ли даже часть) всеобщей церкви? С этим я не могу согласиться. Можно допустить, что духовная вялость есть частный недостаток народов (греков или русских), которым временно поручена судьба Церкви; но недостаток этот не касается самой Церкви и не нарушает ее чистоты. Неисповедимы судьбы Божии! В продолжение двух столетий сколько миллионов людей присоединено к стаду Христову усилиями нескольких сотен учеников! Ежели бы такая пламенная вера продолжала согревать сердца христиан, то в короткое время весь род человеческий услышал бы слово спасения и покорился бы ему. Между тем шестнадцать столетий прошло с тех пор, и мы, с невольным смирением, должны признаться, что и теперь большая и значительно большая часть человечества погружена во мрак невежества.

Где же ревность апостольская? Где истинная Церковь? Это обстоятельство, если придать ему значение доказательства, привело бы к такому заключению, которое заставило бы всякого отвергнуть его доказательность. В средневековой и в начале новой истории мы, в продолжение нескольких столетий, не видим ни одного примера великого народного обращения, ни одной замечательной попытки проповеди Слова Божия; едва встречаем мы в это время несколько частных обращений. Но дает ли это повод к обвинению всей церкви? В наше время дух миссионерства торжественно пробудился в Англии. В те дни испытания, через которые стране этой, вероятно, суждено еще пройти, заслуга эта, конечно, забыта не будет Всемогущим Богом. Но этот новый или до сих пор незамеченный факт высокого стремления к миссионерству есть ли признак приближения англиканской церкви к истине? Доказывает ли, что она очищается и растет в силе? Этого, кажется, никто не находит. Или обратимся к несторианцам, которых вы противопоставляете нам. Я не обижаюсь этим сближением, хотя вы сами назвали его карикатурным, вероятно из опасения огорчить нас. Несторианцы вообще необразованны и весьма невежественны во всем, что касается наук и художеств; но не более как лет сто тому назад невежество было и нашим уделом. Несторианцы вообще бедны, но бедность никому не ставится в укор, а тем менее христианину. Несторианцы немногочисленны, но истина оценивается не по числу ее последователей. Была пора, когда несторианцы были многочисленнее, богаче и учение, чем в наше время. Ревностные проповедники их разошлись по всему Востоку, доходили до внутренней Индии и до самой середины Китая, и не тщетно трудились они: миллионы за миллионами обращались к учению Нестория (не один Марко-Поло свидетельствует о их успехах). Спрашиваю: были ли несторианцы ближе к

истине в эпоху своего торжества, чем в наше время? Магометанство и буддизм представят нам те же явления и приведут к таким же заключениям, то есть к заблуждению. Так и истина переживала эпохи горячего рвения и сравнительного равнодушия; что обуславливается во времени характером различных эпох, то может встречаться и в одну и ту же эпоху, как последствие различий в характере народов. Поэтому не понимаю, как можно обвинять православную церковь в пороках, которые, по-моему, очевидно принадлежат исключительно лишь тем народам, из которых составляются ее общины.

Определив различие между свойствами церкви и народными свойствами восточных обществ, которые суть теперь ее единственные представители, я позволю себе прибавить, что сравнение, проведенное вами между рвением латинян и кажущимся равнодушием восточного мира, не совсем верно. Я не отвергаю фактов и не выражаю сомнения в кажущемся превосходстве первых; но никак не могу признать, чтобы прозелитизм их исходил из чувства христианского, даже из чувства близкого к христианскому. Мне кажется, что надобно оставить этот их прозелитизм совершенно в стороне, как вовсе не идущий к делу, как необходимое последствие особенной, национальной или церковной, организации, близко напоминающей направление магометанства в эпоху его торжества. Конечно, я не стану порицать ревности последователей Рима. Несправедливо было бы презрительно или даже легкомысленно отзываться о чувстве, во многих отношениях достойном похвалы. Но не могу ни восхищаться стремлением, которое нередко впадало в прямое противоречие с духом Христианства, ни завидовать такому одушевлению, которое всегда создавало и теперь может создать скорее гонителей, чем мучеников. Словом, это чувство смешанное, помесь добра и зла, чувство, которое, конечно, не бесчестит народов римского исповедания, но которое недостойно Церкви и не заслуживает упоминания в вопросах о христианских истинах. Кажется, что я не склонен к хвастливости, но не могу не обратить вашего внимания на странный, до сих пор мало замеченный, факт: несмотря на очевидную ревность римлян и на кажущееся равнодушие православных, восточная церковь в своих приобретениях была счастливее своей западной соперницы. Это заметно со времен папской ереси (которая, конечно, началась не спором Фотия с Николаем, а изменением символа, выразившим притязание Запада сделаться единственным судьей в христианском догмате). Чтоб убедиться в этом, стоит только сравнить число русских православного исповедания с малым числом жителей Скандинавии и той трети Германии, которая была обращена после Карла Великого, притом обращена более чем наполовину не добровольно, а мечом, огнем

и лестью.¹ Опять повторяю, что я более стыжусь нашего бездействия, чем горжусь нашими успехами. Но Провидение, в неисповедимых судьбах Своих, быть может, избрало этот путь в доказательство живучести истины, которая не гибнет и тогда, когда охрана ее вверяется, по-видимому, недостойным и незаботливым рукам. Ни Ансары, ни Вильфриды, ни Вильброды, ни Колумбаны не приходили обращать Россию. Мы сами встретили истину на полдороге, увлеченные тайною благодатию Божию. В последующие времена у нас были мученики; у нас были, у нас и теперь есть миссионеры, коих труды не бесплодны. Сознаю, что их немного; но голос истины, призывающий вас, не есть ли голос всей Церкви? Вам еще не встретился ни русский, ни греческий миссионер; но отверг ли Корнилий голос ангела и ответил ли ему, что не поверит до тех пор пока не явится к нему апостол? Он поверил, и апостол пришел, как необходимое, вещественное орудие христианского обращения. И неужели благая весть не будет принята вами, неужели голос истины, выражение всей церкви, потеряет для вас свое могущество потому только, что не нашлось человека достойного возвестить его вам? Церковь может располагать и действительно располагает самыми разнообразными средствами обращения.

На второе ваше обвинение, касающееся снисходительности условий, предложенных Риму, мне кажется, отвечать нетрудно. Прежде всего скажу вам, что я готов признать излишнюю уступчивость в Марке Эфесском. Но ежели судить беспристрастно этого великого человека и замечательного богослова, то, кажется, придется более удивляться его несокрушимой твердости, чем порицать его за минуты человеческой слабости. Тяжела была его задача! Он чувствовал, он не мог не понимать, что, отвергая союз могучего Запада, он положительно произносил смертный приговор над своим отечеством. Для его благородной души такое испытание было труднее мученичества, и однако — он остался непоколебим. Не должны ли мы после этого быть снисходительны в приговорах о невольных уступках, внушенных желанием спасти отечество? Не должны ли мы благословлять память этого достойного борца? Богословы позднейших времен соглашались вступить в общение с Западом под одним лишь непременным условием восстановления прежнего символа веры в древней его форме да еще некоторых, не столь существенных изменений в церковном учении. Вы считаете эти условия слишком снисходительными; вы спрашиваете: согласился ли бы Афанасий соединиться с арианами на таких условиях; допустил ли бы он их во всем, за

¹ К этому можно бы было прибавить указание на начальные успехи и на изумительную непрочность конечных результатов иезуитской проповеди в Индии, в Китае, в Японии и в других странах. *Прим. Ю. Ф. С.*

исключением символа веры, свободно излагать свое учение? Без сомнения нет! Но между ересью Ария и лжеучением Рима — большая разница. Первая отвергает истинное учение, второе принимает его, но грешит прибавкой в священной истине своего частного и, конечно, ложного мнения. Само же это мнение, по себе, не составляет ереси, так как оно не заключает в себе прямого противоречия Священному Писанию и не было осуждено Церковью. Ересь заключается собственно в клевете на Церковь и в выдаче частного, произвольного мнения за предание Церкви. Выключите вставленное место из символа веры, и вы дадите удовлетворение преданию; вы разграничите веру с мнением. Это, можно сказать, краеугольный камень римского учения; отнимите его, и все построение, с горделивыми притязаниями на непогрешимость, на право исключительного суда о христианских истинах — рухнет в прах. Дух мятежа смирится и уляжется; словом, все необходимое будет сделано.

Ежели мы углубимся далее в вопрос, то увидим (и это замечание, вероятно, не было упущено нашими богословами), что мнение, прибавленное к преданному учению и выраженное словом *Filioque*, никакого другого основания не имело как только постановления нескольких невежественных, местных соборов и декретов, исшедших от римской кафедры; поэтому, по исключении его из символа (то есть из предания и из предметов веры), это мнение никак бы не могло устоять по себе и, без сомнения, было бы скоро оставлено и забыто, как многие другие частные и местные заблуждения, как, например, ложное мнение, принимавшее Мельхиседека за явление (а не за образ) Христа. Церковь, в своем недостижимом величии, не взыскивает за ложные мнения частных лиц, когда в них нет прямого противоречия ее учению; тогда, и только тогда, мнения эти могут обращаться и действительно обращаются в ересь, когда они выдают себя за учение, предание и веру церкви. Вот, мне кажется, достаточное оправдание условий, предложенных Риму, и доказательство, что снисходительность их нисколько не подает повода к сомнению в правде восточного православия и в его уверенности в том, что это учение, и одно это учение, истинно.

Ваше третье обвинение нетвердо поставлено; оно выражается только намеком, в сравнении с продажей индульгенций; однако я не могу оставить его без ответа. Вами же употребленные выражения, «что перекрещивание христиан существовало, как обычай, господствовавший в продолжение многих лет и одобренный местными постановлениями», уже достаточно нас оправдывает; ибо местные заблуждения не суть заблуждения всей Церкви. Это ошибки, в которые могут впасть частные лица вследствие незнания церковных правил. Здесь виновато частное лицо (епископ или мирянин — все равно); но сама Церковь твердо стоит в неза-

пятнанной чистоте своей, постоянно исправляет местные заблуждения, но никогда не нуждается сама в исправлении. Прибавлю, что, по моему мнению, и в этом случае Церковь никогда не изменила своего учения; тут заметно лишь различие в обряде, при совершенном сохранении его первоначального значения. Все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (*virtualiter*) повторение предшествовавших таинств. Следовательно, видимое повторение крещения или миропомазания, хотя и ненужное, не имеет характера заблуждения: оно свидетельствует о различии в обряде, но не в понятиях. Сравнение с другим фактом церковной истории уяснит мою мысль. Брак есть таинство в глазах Церкви; однако Церковь не требует повторения брака от тех язычников, которых она принимает в общество верующих. Самое обращение язычников, без совершения обряда, дает предшествовавшему соединению четы значение христианского таинства. Вы должны с этим согласиться, а иначе вам придется допустить невозможное, именно, что законное соединение языческой четы имело полное значение христианского таинства. Церковь не требует ни от язычников, ни от жидов возобновления брака; но вторичное обвенчание могло ли бы считаться заблуждением? Не думаю, хотя в обряде произошло бы изменение. Вот мое мнение об этом вопросе: перекрещивание христиан, в сущности, не есть заблуждение: но если б даже оно было таковым, то и в таком случае Церковь была бы в нем непричастна, ибо заблуждение было бы частное, областное. Продажа индульгенций — дело совершенно иное. Это грех всей римской церкви, ибо оно не только было одобрено непогрешимым главой церкви, но прямо им указано, от него исходило. Впрочем, если даже оставить в стороне это доказательство (хотя оно должно быть вполне убедительно для всякого истого последователя римской церкви), если допустить, на что я готов, что продажа индульгенций подвергалась порицанию от многих богословов, которые, однако, не были за это осуждены как еретики, то, и в таком случае, сущность дела не изменится. Заблуждение все-таки остается заблуждением, ибо, с римской точки зрения, нельзя порицать продажу индульгенций. Ежели признать, что вечное спасение может быть приобретено внешними средствами, то необходимо согласиться и с тем, что Церковь имеет право указывать эти средства, соображаясь с особенными обстоятельствами, в которых находится общество верующих. Почему бы ей, например, вместо дел милосердия в пользу бедных не указать на дело мило-

сердия в пользу всего тела видимой церкви или в пользу ее главы? В этом случае вопрос принимает несколько комическую форму. Но догматически заблуждение не заключается в случайной форме его проявления. Заблуждение это лежит в самом основании римского учения, учения убийственного для христианской свободы и превращающего в рабов и наемников усыновленных чад Божиих.

Я счел нужным отвечать на обвинение, подразумеваемое вами в сделанном вами сравнении между заблуждениями Рима и мнимыми заблуждениями Православия. Я не имею особенного желания нападать на Рим по поводу этого вопроса, а только хотел доказать право наше защищать учение, признающее совершенную непогрешимость нашей церкви и невозможность открыть в ней какой-либо, хотя бы наималейший порок (я не говорю о частных лицах, ни о местных церквах).

Позвольте мне прибавить, что если б это учение было устранено, то самое понятие о Церкви утратило бы всякую разумность и превратилось бы в мечту, по той ясной причине, что признать в Церкви возможность погрешности значит поставить человеческий разум единственным судьей над делом Божиим и подвергать все основания веры разрушительному действию неограниченного рационализма.

Я должен еще прибавить несколько замечаний по поводу размышлений, которыми вы оканчиваете ваше письмо:

1) Я не сомневаюсь в том, что выражение бл. Августина (*principaliter autem etc. etc.*) есть позднейшая вставка (доказательства, приведенные Зерникавым, совершенно убедительны); но я склонен скорее считать это древнюю вставку, чем намеренным искажением; поэтому я счел бесполезным показать, что и тут нет ничего такого, что могло бы послужить к защите римского учения.

2) Я знаю, что учение, на которое нападает Феодорит, есть не латинское, в его время еще неизвестное; но выражения, употребленные Феодоритом, содержат в себе смысл прямо противоположный прибавлению к символу веры, а этого вполне достаточно, чтоб доказать, что такое прибавление было бы совершенно невозможно во время эфесского собора, так как оно противно учению, которое в то время считалось православным.

3) Инквизиция, существовавшая в Испании во время готтского периода, была еще неизвестна под этим именем: внешняя связь исторического события не соединила ее с инквизицией времен позднейших. Поэтому, вероятно, историки никогда не отыскивали начала и корня этого страшного учреждения в бытописаниях этих отдаленных столетий; но кровавые и возмутительные законы, на основании которых, во времена предшественников Родрига, так жестоко преследовались жида и ариане,

носят совершенно характер религиозной инквизиции, в самом отвратительном ее виде; они возникли, как и позднейшая инквизиция, по произволу духовенства. Вот почему, упоминая о них, я назвал законы эти именем всем известным, хотя в то время, в готтскую эпоху, еще не употребительным.¹ Надобно заметить, что ни победы магометан, ни семивековая борьба с ними, ни изменения в правах, обычаях и степени просвещения, которые, без сомнения, совершались в столь продолжительное время, не смягчили национального характера, не изменили свойств испанского духовенства. После освобождения и победы немедленно возобновились все прежние учреждения. Страшный, доселе мало обращавший на себя внимание, пример живучести заблуждений и страстей, равно как и преемственной передачи их до самых отдаленных поколений.

4) Нет никакого сомнения, что в конце 8-го и начале 9-го столетия слово *filioque* не было еще в общем употреблении в западных церквах. Зерникав в этом отношении прав, и свидетельство Акулина здесь является убедительным доказательством. Испанское происхождение этой прибавки есть также факт несомненный. По-моему, нет достаточных причин предполагать под-

¹ В самой римско-католической церкви нередко раздавались голоса, желавшие доказать, что фактическая «Инквизиция» существовала до появления формальной инквизиции, тесно связанной с орденом Доминиканским, зародившимся в Испании, так как Св. Доминик был Испанец. «*Novum non est in Ecclesia... Inquisitionis inquisitorisque nomen... ab initio auditum est.* (Осокин, Первая Инквизиция, стр. 144). Хотя некоторые проявления нетерпимости заметны в христианском мире уже со времен Константина, тем не менее Испания играет совершенно особую роль в активном ее проявлении. Вот что говорит Монталамбер об этой особой черте испанского духа, проявившегося в чисто инквизиторских постановлениях соборов испанских, начиная с 6-го века. *On reconait encore dans leurs prèscriptions sans cesse renouvelès et toujours également impuissantes contre les Juifs (et les Ariens, надо прибавить) que l'on forçait à se laisser baptizer et que l'on s'acharnait à poursuivre jusque dans leurs coutumes domestiques et intimes ce caractère «implacable» de la religion espagnole qui déjà revoltait deux siècles auparavant la grande àme de S.-Martin contre lde évêques pèrsecuteurs des Priscillianistes. Moines d'occident 2. v. 239, 240.* История суда и казни присцилианистов в Трире общеизвестны. Замечательно, что первый из Императоров, «систематически» гнавший иноверцев, был Феодосий Великий, испанец родом. Автор, впрочем, придает значение именно тому обстоятельству, что в Испании сама церковь, в лице духовенства, принимала участие в преследовании. Этому историческому факту Хомяков, кажется, придавал особое значение, видя в нем подтверждение своего убеждения в том, что познание истины зависит от высоты нравственного строя души: искажение вероучения должно было найти себе точку в искаженной духовной среде, каковой является среда испанской церковности, особенно в эпоху вестготского владычества. Ср. *Llorente Hist. de l'Inq. d'Espagne. I. Art. 2.* Он указывает, между прочим, на участие Св. Исидора Севильского на четв. Толедск. Собрании 633 г., постановившем отдачу иудействующих епископам для исправления карами. Первая Инквизиция от Св. Доминика до Ферд. и Изабеллы. Инквизиция настоящая — после них. *Изд.*

делку в актах испанских соборов. Самая прибавка легко объясняется борьбой ариан с католиками во время готтов и желанием приписать Сыну, Коего божество не признавалось арианами, все принадлежности Бога Отца. Это был, мне кажется, единственный разумный предлог для своевольного изменения символа на Западе. После прекращения борьбы с арианами и во время владычества арабов, я уже не нахожу ни побуждения, ни повода к такому изменению и, следовательно, не сомневаюсь в том, что заблуждение возникло на одном из готтских соборов, хотя не знаю именно, на одном ли из первых; ¹ во всяком случае, это не могло быть позднее конца седьмого столетия.

После того как я изложил мои ответы на обвинения и замечания ваши, позвольте мне сказать несколько слов по поводу всего содержания вашего дружеского письма. Оно вполне дружеское в отношении не только ко мне одному, но и ко всем нам, чадам Православной Церкви. Мы не могли бы требовать ни больших уступок, ни совершеннейшего согласия в догматических вопросах. Из слов приведенных вами в вашей драгоценной книге о русском катихизисе, и еще более из писем и исповедания почтенного шотландского епископа, пребывающего в Париже, мы можем заключить, что ваш образ мыслей не есть изолированное явление. Такое убеждение — источник великой, сердечной радости для всякого, кому дороги вопросы о согласии и истине; и однако, грустно сознаться, что ничто еще нами не приобретено, что дело наше нисколько не подвинулось! Догматы веры нашей были исследованы и признаны безукоризненными; теперь нравственность наша подвергается такому же испытанию (ибо рвение и любовь, побуждающие к апостольству, — существенные принадлежности христианской нравственности): мы оказываемся недостойными (что и справедливо), и ради наших пороков, осуждается само учение наше. Справедливо ли такое заключение? Вы употребляете против православия такое доказательство, которым вы конечно не позволили бы магометанину пользоваться в споре об истине христианской веры.

Позвольте мне исследовать причины такого явления и, ежели слова мои покажутся вам сколько-нибудь жестокими или обидными, простите меня. Мы видим, что члены римской церкви переходят в протестантство, а протестанты в романизм; часто это делается и без особенно глубоких убеждений. Француз, англичанин, немец присоединяются к пресвитерьянцам, лютеранам, индепендентам и т. п., уживаются легко со всеми формами веро-

¹ На соборе толедском 3-м, 589 г., обратившийся из арианства король Рекаред прочел исповедание веры, с словами «filioque», которое и он, и епископы почитали за подлинный никео-константинопольский. Та же вставка встречается в символе толедского собора 400 года. Но Hefele в примечании говорит «das weist vielleicht auf eine spätere Zeit hin». Conc. Gesch. II. 289 Anm. 3. Изд.

ваний или заблуждений, но никогда не решаются перейти в православие. Это от того, что, несмотря на перемену вероисповедания, покуда он не выходит из круга учений, возникших на Западе, он чувствует себя как бы дома и не испытывает страха отступничества; того страха, который иногда затрудняет возврат от заблуждения к истине более, чем переход от истины к заблуждению. Его прежние братья конечно осудят его, назовут поступок его необдуманным, даже предосудительным; но все же не скажут про него, что он спятил с ума и что поступок его принадлежит к числу тех, вследствие которых теряются гражданские права всякого члена образованного, западного мира. Это понятно! Все западные верования суть отрасли римского учения; все они чувствуют, хотя бессознательно, свою солидарность; все они сознают свою зависимость от одной науки, от одного верования, одного быта; эта наука, это верование, эта жизнь — «латинские». Вот на что я намекал прежде, и из слов ваших, «что считаю протестантов скрытными папистами (cripto-papists)», я вижу, что вы совершенно поняли мысль мою. Не трудно было бы доказать, что в богословии (так же как и в философии) все определения веры и разума заимствованы из древней латинской науки, хотя в употреблении к ним часто прилагается их отрицание (negated). Словом, если бы можно было выразить мысль мою сжатою алгебраическою формулою, я сказал бы, что у всего Запада одна данная: «а»; вся разница в том, что у римлян ей предшествует положительный знак +, а у протестантов отрицательный —; но «а» остается неизменным. Таким образом, переход к православию действительно представляется отречением от всего прошедшего, от всей прежней веры, науки и жизни. Перейти в православие — это значит ринуться в чуждый, неизвестный мир. Это шаг решительный; трудно совершить его, трудно даже присоветовать!

Вот она, м. г., та нравственная преграда, о которой я упоминал выше, та гордость, то пренебрежение, которые я приписываю всем религиозным обществам Запада. Это, как вы видите, не личные чувства, сознательно и добровольно воспитанные в душе, но порок разума; это невольное подчинение влиянию и направлению всего прошедшего. С того времени как западное духовенство так незаконно и жестоко разорвало единство Церкви (тем более жестоко и незаконно, что в это же самое время Восток продолжал дружеские сношения с Западом и подвергал постановления 2-го никейского собора на обсуждение западных соборов), с того времени, говорю я, обе половины христианского мира зажили каждая своей отдельною жизнью и со дня на день стали более и более чуждаться друг друга. На Западе, видимо, росло чувство самодовольного торжества, тогда как на Востоке, отвергнутом и презренном, высказывалось чувство глубокой скорби о разрыве дорогого союза христианского братства и вместе сознание совершен-

ной своей невинности. Все эти чувства, по наследству, перешли и к нам; и мы, частью бессознательно, частью добровольно, подчиняемся их влиянию. В наше время пробудились лучшие чувства — в Англии более, чем где-либо. Вы теперь доискиваетесь прежнего братства, прежнего единомыслия и согласия; стыдно было бы нам не отвечать взаимностью на предложенную вами дружбу; велик был бы грех наш, если бы мы не приложили старания возбудить и воспитать в сердцах ваших пламенное желание возобновления прежнего единства Церкви. Но постараемся, несмотря на сильно возбужденное в нас сочувствие, хладнокровно обсудить дело.

Церковь не может быть гармонией разногласий; она не арифметический итог православных, латинян и протестантов. Церковь — ничто, если не представляет полной, внутренней гармонии веры с внешним согласием наружного ее проявления (несмотря на местные различия в обрядах). Вопрос вовсе не в том, лишаются ли протестанты и латиняне надежды вечного спасения? ¹ Так ли ужасен их грех, что осуждает их на вечную гибель? Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение в милосердии Всевышнего (вопрос, о котором однако часто, долго и горячо спорили). Весь вопрос заключается в том, обладают ли они истиною? Сохранили ли церковное предание во всей его чистоте? Если окажется, что нет, то возможно ли согласие? Теперь позвольте прибавить еще возражение, уже не в ответ на письмо ваше, но по поводу книги вашей (которую я получил с благодарностью и читал с беспримесным удовольствием), а также по поводу образа действий вообще тех членов англиканской церкви, которые, по-видимому, и, кажется на самом деле, наиболее сближаются с нами. Вы хотите доказать, что они уже усвоили себе все учение наше, и, с первого взгляда, так действительно кажется. Многие из высших богословов были прежде и теперь совершенно православны; но что из этого? *Их убеждения — личные мнения, а не вера церкви.* Ушер ² (Uscher) — почти совершенный кальвинист; но и он однако не менее тех епископов, которые выражают православные убеждения, принадлежит к англиканской церкви. Мы сочувствуем, мы должны сочувствовать частным лицам; но церкви, которая изменяет символ, хотя сомневается в законности изменения; церкви, которая допускает к причастию без различия как того, кто открыто *объявляет*, что хлеб и вино, употребляемые для великой жертвы, остаются вином и хлебом, так и того, кто *признает* их за тело и кровь Спасителя,— такой церкви мы

¹ Ср. т. VIII стр. 138. «Православие не есть спасение человека, но спасение человечества». Изд.

² Арх. Кантерберийский. Пальмер в тексте письма зачеркнул «почти совершенный» (almost). Ср. Birkbeck. 70. Изд.

не можем, не смеем сочувствовать. Пойду далее — предположу несбыточное, именно: что все англиканцы, без исключения, стали вполне православны, приняли и символ, и верования, совершенно сходные с нашими; но они дошли до такой веры средствами и путями чисто протестантскими, то есть они приняли ее как логический вывод, как добычу рассудка, который, подвергнув анализу предание и писание отцов, нашел в них нечто близкое, подходящее к истине. Если бы мы это допустили, т. е. признали бы этот процесс, все было бы потеряно, и рационализм сделался бы верховным судьей во всех вопросах. Протестантство есть признание *неизвестного*, искомого разумом. Это «неизвестное» изменяет все уравнение, как бы прочие его термины ни были положительны и ясны. Не питайте, умоляю вас, надежды обрести христианскую истину, не выступая из прежнего круга протестантства. Это была бы неразумная надежда, остаток той гордости, которая домогалась права и считала себя достойной самовластно судить и решать окончательно, без помощи небесной благодати и без общения в христианской любви. Если бы вы и обрели всю истину, то все-таки вы еще ничем бы не обладали; ибо мы одни можем дать вам то, без чего все прочее тщетно, именно — *уверенность* в истине.

Не сомневайтесь в силе Православия! Хотя я еще не стар, но помню то время, когда в обществе оно было предметом глумления и явного презрения. Я был воспитан в благочестивой семье и никогда не стыдился строгого соблюдения обрядов Церкви; это навлекло на меня то название лицемера, то подозрение в тайной приверженности к латинской церкви: в то время никто не допускал возможности соединения православных убеждений с просвещением. Я видел, как росла и развивалась сила православия, несмотря на иное временное угнетение, которое, по-видимому, должно бы было сломить его, несмотря и на иное покровительство, которое, казалось, должно бы было его унижить. Несмотря на все это, оно и теперь развивается, растет и крепнет день ото дня. А Рим, при всей своей обманчивой деятельности, поражен на смерть протестантством, своим законным исчадием. Поистине я не думаю, что можно бы указать хоть одного последователя римской церкви, который, при полном богословском и философском образовании, верил бы в нее серьезно и искренне. Над протестантством произнесли приговор замечательнейшие из его учителей: Неандер, хотя невольно, в письмах к Девару, а Шеллинг, вполне сознательно, в предисловии к посмертному изданию трудов Стефенса. Невредим и цел только ковчег Православия, несмотря на все волны и бури. Скажем за возлюбленным апостолом: «Ей, гряди, Господи Иисусе!».

Примите выражение полнейшей моей благодарности за вашу книгу. Считаю ее драгоценнейшим приобретением не только для

моих соотечественников, но и для всякого истинно и искренно религиозного читателя. Не посетуйте за размеры письма и резкую откровенность некоторых выражений и проч.

(Год и число не выставлены.)

IV¹

Единство Церкви.— Самодольный индивидуализм протестантской Германии.— Противоположность Англии.— Граф Протасов о соединении. Условия митрополита Филарета.— Назначение д-ра Гампдена епископом герфордским.— Приглашение к соединению с Православною Церковью.— Революция во Франции и в других странах.

М. г.!

Пишу к вам из столицы самодовольного раздора, из Берлина, и начинаю словом: *единство*. Нигде так глубоко не чувствовал я необходимости, святости, утешительной силы этого Божественного начала. *Единство!* его не найдешь в тщетных и слабых стремлениях отдельных личностей и умов (ибо каждый отдельный ум ставит себя центром самого себя, тогда как, на самом деле, существует лишь единое истинное средоточие — Божество). Его нельзя ожидать от естественной силы сочувствия (ибо это было бы не что иное, как суеверное поклонение отвлеченному понятию), но в простоте и смиренности приемлется оно — дар Божьего милосердия и благодати.

Единство! это существеннейшее знамение Церкви; видимый признак постоянного пребывания Господа на земле; сладчайшая радость человеческого сердца! Почти безграничное развитие индивидуализма — вот отличительнейший признак Германии — Пруссии в особенности. Здесь, в Берлине, трудно отыскать хотя бы один какой-либо догмат, хотя бы одно какое-либо чувство, которое могло бы послужить звеном истинно духовного общения человека с человеком, в христианском смысле этого слова. Самос стремление к согласию, по-видимому, исчезло, и это преобладание исключительно личного развития, это духовное одиночество среди вечно озабоченной толпы, нагоняет на душу чувство уныния и глубокой тоски. Явные признаки разложения виднеются уже в этой стране, несмотря на наружный успех ее материального развития. Не скажу однако же: от Германии ждать нечего. Будущее известно одному Богу, и перемена может совершиться неожиданно. Но в настоящем мало подающего надежды. Тем не менее все же, глядя на строгую добросовестность, с которой германская мысль вдается во всякого рода умственные исследования,

¹ Между написанием III и IV письма состоялась в 1847 г. поездка Хомякова в Англию, где он лично познакомился с Пальмером и его друзьями. Изд.

не испытываешь того тяжелого чувства, которое наводит ветренность, самодовольная рессеянность и как бы бездомность легкомысленной Франции, ибо ум, склонный к размышлению, имеет время и может почувствовать желание прислушаться к голосу Божественной истины. Из всех стран, которые я посетил в продолжение моего короткого путешествия, мне тяжело было расстаться только с Англиею; о ней одной думаю я с глубоким сочувствием. Знаю однако, что Англия, быть может, не менее Германии нуждается в благодати духовного единства. То наружное единство, которое ныне существует в Англии, есть скорее призрак, обманчивое представление, чем действительный факт. Но даже этот обманчивый вид единства действует на ум утешительнее, чем явное и полное его отсутствие. Многочисленные и нередко переполненные народом церкви, усердие к молитве, торжественность еще не совсем забытых древних форм богослужения, даже несколько пуританское освящение воскресного дня, — все это навевает глубокие, радостные впечатления, все это может казаться признанием единства духовной жизни, обнимающего всю страну. Даже после того как рассеется первая, обманчивая мечта, как ближайшее наблюдение откроет, что под покровом внешнего и произвольного единства таится разъединение, все же и тогда нельзя не находить утешения в том очевидном стремлении к единству, которое одушевляет столько частных лиц и которое в самой толпе выражается строгим соблюдением общих всем, хотя бы только наружных, форм единства. Чистосердечное, добросовестное неведение, ищущее Божественной истины, без всякого сомнения, лучше гордого и ветреного неверия...

P. S. Я начал письмо в Берлине и не успел его там окончить. С тех пор прошло несколько месяцев; но я не изменяю написанного, ибо оно выражает чувства, внушенные мне путешествием по Германии. В Петербурге я виделся с г. П.,¹ с которым я до сих пор не был лично знаком. Он много расспрашивал меня об Англии и, в особенности, о религиозном движении и выслушивал мои ответы с серьезным и, надеюсь, искренним участием. Кажется, я могу утвердительно сказать, что он принимает к сердцу вопросы религиозные, хотя не всегда достаточно сознает их важность и иногда склоняется к латинским воззрениям, т. е. расположен к формализму. Тем приятнее было мне от него услышать, что он не приписывает никакой важности некоторым формам, против которых вы возражали (как, например, употреблению слова *восточный* в церковных службах). Он повторил мне удостоверение, кажется уже прежде мной вам данное, что всякая форма, выражающая узкое понятие местности, без сомнения, устранится, коль скоро она будет указана и коль скоро, действительно, потре-

¹ Гр. Протасовым, о. прок. С. Синода. Изд.

буется ее изменение. Я и не ожидал иного ответа. Незаконное возвеличение какой бы то ни было местности прямо противоречит самой идее христианской Церкви, которая призывает к живому общению прошедшее с будущим, мир видимый с миром невидимым.

Прошло еще несколько месяцев с тех пор, как я посетил г. П. Нездоровье матери, дурные дороги и холера, свирепствовавшая в Москве, удержали меня долее обыкновенного в Тульской губернии. Я только что недавно виделся с м. м. Ф.; беседа этого в высшей степени даровитого человека удовлетворила меня еще более, чем свидание с г. П. Боюсь, не был ли я до сих пор несправедлив к нему. В таком случае я почитаю за счастье, что могу признать свою ошибку. Меня неожиданно поразила сила и полнота выраженного им сочувствия. Многие выслушал он с радостной улыбкой и со слезами на глазах. Странно даже было видеть такое волнение в человеке, обыкновенно столь сдержанном в выражении своих чувств. Он придал мне самому надежды. Если спросите, дал ли он какое-нибудь положительное обещание, отвечу: нет, но он сказал: «все то, что может быть исполнено без оскорбления христианской совести, будет исполнено». Он говорил это искренне, и выражение его лица вполне согласовалось с его словами. Он сказал мне также, что всякое правдоподобное и допустимое (plausible) истолкование предметов, по которым может возникнуть несогласие не в существе, а по видимости, будет охотно допущено и что всякий обряд, не вмещающий в себе прямого отрицания догмата, будет дозволен. «Ибо,— говорит он,— хотя и весьма желательно единство обрядов, тем не менее единство догмата есть единственное необходимое, sine qua non, условие». Итак, будем надеяться на благополучный исход дела...

С самого моего возвращения я не имел прямых известий из Англии. В газетах пишут, что коммерческий кризис миновал. Этого все ожидали; однако я весьма обрадовался, узнав о том положительно. Слова: коммерческий кризис и многие им подобные, произносятся скоро, легко, а сколько под ними скрывается ужасных страданий! они не лучше коротенького слова *холера*, которое теперь стало так нам знакомо. К счастью, уже в Москве о ней не говорят; но болезнь свирепствует во многих частях России. В некоторых губерниях число ее жертв было весьма значительно, хотя вообще болезнь эта ныне не так смертоносна, как во время первого ее появления, в 1830 году. Очень хотелось бы мне убедиться, что в Англии все идет как нельзя лучше; но боюсь, что там неизбежен новый кризис, на этот раз не коммерческий, а религиозный. Таково, по моему мнению, неминуемое последствие назначения епископа герфордского. Доктор Пьюзей — член Церкви, в которой Гампден епископом! Да ведь это хуже, чем соединение положения и отрицания в одном предложении; и хотя,

само в себе, такое назначение есть, быть может, не иное что, как злая шутка лорда Росселя, тем не менее сопровождавшее это назначение заявление двух партий, которые выдвинулись по этому случаю вперед и стали друг к другу лицом к лицу, — факт весьма многозначительный. Несостоятельность вашего только наружного единства с каждым днем более и более ощущается. Я об одном сожалею, потому что меня всегда пугает всякое предвестие волнений и раздоров; впрочем, может быть, все это к лучшему. Божественная логика истории неотвратима. Всякому призраку придет конец, и тогда благородные души, освобожденные от обманчивого призрака единства, станут искать, и действительно обретут, единство истинное.

Станем также и мы, м. г., искать единства. Возьмемся за дело добросовестно и мужественно. Сознаем важность поступков наших не только в отношении к нам самим, но и как проявлений духа времени и как воздействий на него. Конечно, несколько спелых зерен не составляют еще целой жатвы, но пахарь радуется и первому зрелому колосу, ибо видит в нем доказательство, что скоро затем поспеет и вся жатва.

Если, как я предполагаю, вы переписываетесь с г. Вильямсом, прошу вас передать ему мой поклон. Он, я надеюсь, не оскорбится, когда скажу, что питаю к нему нечто вроде братского чувства. Он так живо напоминает мне дорогого, недавнего потерянного мной друга.¹ Дружеское приветствие и всему милому Оксфорду с его двенадцатью коллегиями, зелеными лугами, густой тенью деревьев, с его спокойствием и миром. Надеюсь, что его благотворное влияние переживет и министерство вигов и германский латитудинаризм.

Жена моя вам кланяется, и даже дети надеются, что вы их не совсем забыли, и т. д.

P. S. Странные времена! Я писал это письмо в то самое время, когда великие события Франции и Европы следовали друг за другом с такой поразительной неожиданностью. Поднялись самые важные вопросы, и человек уповает разрешить их без помощи веры. Боюсь, как бы человечество дорого не поплатилось за безумную гордость разума. Рука Божественного милосердия да усмирит и направит угрожающую бурю. Да будет пощажена Англия — это мое самое искреннее желание.

(Начато 18 сент. 1847.)

Кончено 14 мая 1848.

¹ Д. А. Валуева. Изд.

V

Послание Пия IX к восточным Христианам.— Ответ восточных патриархов.— Церковь состоит из полноты тела церковного, а не из одной иерархии.— Защита православного учения о Церкви.— Надежды на будущее как для России, так и для Англии.— Церковные известия из Оксфорда.

М. г.!

Более года прошло с тех пор, как я получил дружеское письмо ваше; я должен бы был покаяться в том, что долго не отвечал, и просить прощения, если бы не мог сказать в свое оправдание, что сильное воспаление глаз лишило меня на несколько месяцев возможности взяться за перо или книгу и даже принудило меня в продолжение многих недель не выходить из темной комнаты.

Невольная, почти совершенная праздность, на которую я был осужден в продолжение последних десяти месяцев, была для меня весьма тягостна; между прочими лишениями одним из самых для меня чувствительных была невозможность отвечать на письмо ваше и обратить ваше внимание на обстоятельство весьма важное в церковной истории. Столько различных политических событий, значительной или только мнимо значительной важности, волновали и занимали Европейские умы в течение этих двух последних лет, что то, о чем я хочу говорить с вами, прошло или совершенно незамеченным, или остановило на себе внимание весьма немногих, да и то разве случайно. Отвлеченные вопросы веры почти всеми считаются менее интересными и менее важными, чем практические вопросы дипломатии и политики. Таково общее мнение, и я тому не удивляюсь, хотя считаю его одним из самых ошибочных и ложных. Оно ложно не только с философской точки зрения (ибо вопросы религиозные касаются вечных истин и единственного, истинного человеческого счастья), но и с точки зрения исторической. Можно ли человеку не слепому, с глазами, не закрытыми для света исторической науки, хотя на минуту усомниться в том, что арианство и осуждение его в никейском соборе дало особенное направление судьбам Европы на многие столетия, соединив интересы католичества с жизнью некоторых германских племен и поставив последние во враждебные отношения к другим племенам, павшим в столкновении с ними? Нельзя также не признать, что разделение Востока и Запада, по поводу вопроса религиозного, имело жизненное значение для всей европейской истории; оно побудило Запад отдать на жертву восточную империю: оно произвело отчуждение последней, задержало ее и осудило на неполное развитие. В ответ на такие указания обыкновенно говорят, что они не более как исключения; тогда как они, наоборот, представляют лишь яркие примеры общего правила. Даже в наше время большая часть европейских потрясений, хотя и возникла, по-видимому, из мате-

риальных и иногда самых ничтожных интересов, служит только внешнею оболочкою для глубоких вопросов религиозного свойства, управляющих действиями людей без ведома их самих. Вы, я уверен, разделяете это мнение, и надеюсь, что вы также согласитесь со мной в том, что я не напрасно считаю следующий факт весьма важным и значительным событием.

Вы конечно слышали о нападении на Восток, предпринятом папою в то время, когда еще не начинались его собственные хлопоты с итальянцами и его мятежными подданными. Нападение это было сделано в форме обращения к римско-католическим подданным султана; но оно было несомненным, хотя и замаскированным покушением на восточное православие. Восточные патриархи сочли себя обязанными отвечать и написали послание, подписанное 31 епископом. Факт этот сам по себе важен, во-первых, потому, что, в продолжение целого столетия, это первый случай исповедания веры, близко подходящего к соборному, вселенскому определению; во-вторых, здесь виден прекрасный пример единодушия; но некоторые выражения, заключающиеся в ответе, заслуживают особенного внимания. Я не совсем одобряю общее изложение и самый слог письма (в нем заметна сильная склонность к византийской риторике); но не следует забывать, что, как ни странен кажется нам этот язык, он свойствен людям, воспитанным под влиянием безвкусной византийской школы. Полемическая часть, хотя не лишенная достоинств, могла быть сильнее. Но опять скажу: это не кажется мне делом второстепенной важности. Выражения, обращенные к римским противникам, могли и даже должны бы быть не так резки. Но нельзя слишком строго судить это последнее обстоятельство, хотя оно и заслуживает порицания: в продолжение последних десяти лет или более римские писатели в нападениях своих на Восток употребляли особенно резкие выражения; сопоставление с арианством было у них делом обыкновенным. Поэтому трудно было ожидать мягкости в возражениях. Но самое уважительное извинение заключается в опасности, которая, по-видимому, угрожала православию на Востоке. Никогда римские миссионеры не действовали с такой энергией и, в некоторых случаях, с таким успехом. Папа приобрел большую популярность; он, по-видимому, был в самых лучших отношениях с Диваном; полагали, что вся энергия его характера и ума обращена к достижению политического и духовного преобладания. Резкость выражений была внушена греческим епископам чувством опасности; тем не менее нахожу, что краткословие было бы достойнее. Но полемика — дело частных лиц и никогда не может иметь церковного, соборного значения. Единственная важная сторона патриаршего соборного послания заключается в тех выражениях, которые употреблены епископами в определении своего исповедания и своих догматов. Эти

выражения имеют огромное значение и доставили многим из нас великую радость, и, вероятно, не одних нас они обрадовали, но и всякого, кто принимает живое участие в религиозных вопросах. Вы уже конечно давно почувствовали, так же как и многие из нас, что различие между восточной церковью и всеми западными общинами, как римской, так и теми, которые возникли из Рима и облеклись в форму протестантства, лежит не столько в различии отдельных догматов или частей символа веры, сколько в чем-то ином, что еще не было ясно определено и выражено. Вся разница состоит в различном способе понимания или определения самой сущности «Церкви». ¹ В некоторых разбросанных очерках и еще более в неизданных доселе исторических исследованиях я старался определительно и ясно изложить это различие. Но объяснения частного лица, и притом мирянина, не имели бы силы; никто бы не принял его одинокого голоса за истинное выражение самой Церкви, за ее самосознание. Непременно возникли бы сомнения или прямые противоречия, тем более, что объяснения мои, я должен признаться, были бы прямым отрицанием многих определений Церкви и ее сущности, данных теми богословами нашими, которые, к несчастью, воспитались под влиянием западной науки, до некоторой степени еще преобладающей в наших школах. Но выражения, употребленные собором, состоявшим из 3 патриархов и 28 епископов, имеют высокий авторитет; и теперь, когда выражения эти перепечатаны в России с дозволения нашей церкви, они близко подходят к вселенскому решению восточной церкви. Выражения эти, изложенные в § 17, следующие: «Папа очень ошибается, предполагая, что мы считаем церковную иерархию хранительницей догмата. Мы смотрим на дело иначе. Непокколебимая твердость, незыблемая истина христианского догмата не зависит от сословия иерархов; она хранится всей полнотой, всей совокупностью народа, составляющего церковь, который и есть тело Христово». — Затем следуют примеры. Та же самая мысль выражается, кажется, в § 15-м (послания у меня нет под рукой, и я цитирую на память). Вот смысл этого места: ни иерархическая власть, ни сословное значение духовенства не могут служить ручательством за истину; значение истины даруется лишь взаимной любви. Трудно было бы требовать более ясных и положительных изъяснений. Здесь дар познания истины резко отделяется от иерархических обязанностей (т. е. от власти совершать таинства и соблюдать церковный порядок), и таким образом ясно определяется совершенное различие от римского учения. Дар неизменного ведения (которое есть не

¹ Newman говорит, не обинуясь: «to believe in the Church, is to believe in the Pope». Верить в Церковь и верить в Папу — одно и то же. Ср. Отв. Гладстону. То же де Мэстр, du Pape. Ср. Т. I, соч. Хомякова, стр. 406. Изд.

что иное, как вера) приписывается не отдельным лицам, но совокупности церковного тела и является спутником нравственного начала: взаимной любви. Это положение — прямое противоречие тому личному, рационалистическому началу, которое есть основание всякого протестантского учения. Вижу с радостью, что теперь ясно и прочно установлено одно из главных оснований нашего катихизиса. Я готов этот факт признать за чудо, когда вспомню о глубоком невежестве и даже, может быть, нравственном унижении греческого клира, и о той склонности к духовному деспотизму, которой нельзя не заметить в нашем более сведущем и образованном духовенстве. Раз вызванная сила тайного жизненного начала сокрушает все препятствия, которые нашим очам и нашему разуму казались бы непреодолимыми. Надеюсь, что вы не осудите несколько торжественного тона моего письма. Радость, которую мы испытали при чтении соборного послания, была тем живее, что была совершенной для нас неожиданностью. Вы конечно будете ей сочувствовать, точно также как сочувствовали бы тяжелым впечатлениям, которые мы ежедневно испытываем.

В нашем отечестве общее положение дел, в отношении к вере, по крайней мере, удовлетворительно и было бы еще лучше, если бы у нас было поменьше официальной, политической религии, если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в постоянном покровительстве, и что чрезмерная о ней заботливость ослабляет, а не усиливает ее. Расширение умственной свободы много бы способствовало к уничтожению бесчисленных расколов самого худшего свойства, которые беспрестанно возникают и распространяют свое вредное влияние в простом народе. Но все это временные ошибки робких политических деятелей; все это исчезнет, только бы самые начала были яснее высказаны и лучше поняты. Тогда все пойдет хорошо. Надеюсь, что мы к тому идем.— А как дела идут у вас, то есть в отечестве вашем? Те надежды, которые так неожиданно обрадовали вас посреди постоянных ваших усилий, близки ли хотя отчасти к исполнению? Если бы было так, если бы я узнал о радостном событии, то счел бы день этот одним из счастливейших в моей жизни. Это, поверьте, не пустые слова. Духовное благополучие Англии — один из ближайших моему сердцу вопросов. Я не скажу, что сочувствую неутомимым трудам вашим (выражение это было бы слишком слабо); я могу сказать, что труды ваши составляют для меня предмет постоянной, тревожной думы. Я полагаю, что вы едва ли более меня радовались признакам возможного соглашения или сближения с католичеством, замеченным вами во время путешествия вашего в Шотландию. Та земля, которая столько раз заслуживала благодарность человечества не за независимые учреждения и успехи в науках (об них здесь не упоминаю), а за благородные усилия многих ее сынов, разно-

сивших во все концы мира имя Христово и благодать христианского служения, эта земля, говорю я, кажется мне более других достойной ясно понимать дивное стремление христианской церкви.

Так мыслит и наш м.¹ Он был весьма тронут чтением письма вашего и вполне одобряет все то, что вы делали и предлагали. Последние известия из Оксфорда далеко не удовлетворительны; кажется, что там многие перешли или в ультрапротестантство или в совершенный рационализм, стоящий на рубеже неверия, если он уже не есть полное отрицание всякой религии. Я думаю — иначе и быть не могло. Двусмысленное положение англиканства между папизмом и ультрапротестантством должно выразиться в своих последствиях. Честный ум Ньюмана не избегнул одного из этих уклонений; другие, менее известные, но, может быть, одушевленные столь же искренними стремлениями впали в противоположную крайность. Надеюсь, что эти отпадения не подействовали ни на друзей ваших, ни на вашу собственную энергию. Чувствую, что с моей стороны притязание давать вам советы или предостерегать вас от уныния было бы и смешно и странно: вы лучше всякого другого знаете о тех препятствиях, которые лежат на пути вашем; многолетняя борьба засвидетельствовала вашу энергию и ваше постоянство. Но не могу не высказаться перед вами по поводу дошедшего до меня, быть может, ложного слуха; не могу не выразить опасения, как бы обстоятельство это не уничтожило надежды друзей ваших. Кто не подвержен минутной слабости? Может быть, вам небесполезно будет вспомнить, что в далекой стране есть сердца, вполне оценивающие великое значение предпринятого вами дела, сердца, встревоженные слухами о том, что может затруднить это дело, и возносящие, по мере сил своих усердные молитвы об успехе усилий и подвигов ваших.

Письмо это доставит в Англию один из друзей моих, прекрасный и очень замечательный молодой человек. Его фамилия Коссович, его *специальность* — древние языки. Без состояния, без денежных средств, он приобрел порядочное знание семитических наречий и далеко ушел в Санскрит. Цель его путешествия в Англию — усовершенствование в этой последней отрасли его занятий, хотя она соединена с совершенно иным поводом: мне пришла довольно странная мысль взять патент на изобретенную мной паровую машину (см. т. III). Очень вероятно, что он навестит Оксфорд: человек науки не может лишиться себя такого удовольствия.²

¹ Митрополит Московский Филарет. *Изд.*

² Это место было выпущено Ю. Самариным в первом издании, вероятно, потому, что К. А. Коссович был еще в живых. Коссович находился в постоянном общении с Хомяковым и после того, как переселился в Петербург, где он состоял

Если он будет в Оксфорде, то непременно явится к вам и конечно встретит тот радушный прием, в котором удостоверяет меня дружба ваша и которого он вполне достоин. А буду ли я иметь счастье снова встретиться с вами под чудной, раздумье навевающей тенью оксфордских деревьев? Это одна из надежд моих, одно из самых *piâ desideria*. Быть может, в будущем году! Но не буду гадать о будущем...

11 октября 1850.

VI

Решение по делу Горгама.¹ Папское наступление.² Настоящее его значение. Выяснение положения англиканства. Только один исход.

М. г.

Никогда еще, по моему мнению, Англия не была так достойна удивления, как в течение нынешнего года. Одного вавилонского предприятия всемирной выставки в хрустальном дворце, доказав-

до смерти своей профессором санскрит. языка. Переписка между А. С-чем и им была научного и вместе дружеского свойства, судя по немногим письмам Каэтана Андреевича, которые сохранились. Оценку X-ва после его смерти Коссович выразил в лекции, прочитанной в петербургском университете и в посвящении своего издания: «Четыре статьи из Зендавесты». 1861 г. памяти Хомякова. *Piae memoriae Alexis Stephanidae Khomiakovii, qui dimui, amicis, patriae, gentibus denique cognatis, universae que humanitati integerrimum magnaеque nunquam invidiae animae amorem impendebat. Cujus unicum, idque acerrimum odium in omne quod turpe, quod humanitate repugnans, quod ignavum fuit. Cujus vita ratio moresque illustre quoddam monumentum fidei incorruptae probitatis, sanctaeque castimonie exhibuere. Qui divinis atque humanis rebus indagandis maximam industriam, sagacissimique animi sollicitiam praestitit, — sublimiorisque poeseos munere insignitus ad humilliora non descendit. Quem tot virtutum tantique ingenii domicillum, rudibus et eruditis necessariis pariter acceptum et carum, venustissimi ingenique lepore fontem perennem delicias Musarum familiarumque delicia, severae nihilominus disciplinae cultorem fidissimum — crudelia fata e media vita studiisque sublato voluere — ab auctore maerenti sactum. Изд.*

¹ Дело Горгама (Gorham) заключалось в том, что тайный совет королевы принудил экстерского епископа Фильпотса назначить Горгама приходским священником, тогда как он был признан как епископом, так и высшим церковным судом (Court of Arches) за неправомыслящего о таинстве крещения вообще и в частности о крещении младенцев. Дело это тянулось два года с 1848 по 1850 г. Оно послужило поводом к окончательному распадению направления Трактарианцев на две половины: одну, оставшуюся верной англик. церкви и внесшую в нее начало возрождения в духе кафоличности, столь усилившееся в последнее время; а другую, обратившуюся в латинство, по стопам Ньюмана, перешедшего еще в 1845 г. После решения дела Горгама за Ньюманом последовали Маннинг, впоследствии кардинал и арх. вестминстерский и Роб. Вильберфорс, брат знаменитого Самуила Вилб. еп. Оксфордского, о котором упоминает X-в (т. I, стр. 122) и многие другие. Изд.

² 24 сент. 1850 г. буллой «ad perpetuam rei memoriam» Пий IX образовал в Англии церк. провинцию римской церкви и учредил в ней двенадцать епископов и одного примаса, арх. вестминстерского. Изд.

шего, что Лондон есть истинная и всеми признанная столица всемирной промышленности, было бы достаточно для поглощения всего внимания и всех умственных сил всякого другого народа; но очевидно, что Англия стоит выше своих собственных промышленных чудес. Ее волнуют интересы более важные, ее духовная энергия возбуждается более возвышенными помыслами. Европа, в суете своих материальных забот и стремлений, не понимает этой духовной жизни или, точнее, той жажды духовной жизни, которая выражается агитациями по поводу дела Горгама и папского вопроса. Над первым почти везде смеялись, как над чем-то детским, недостойным образованной нации; второе же сочли таким же ребячеством и признаком болезненного самолюбия англичан и англиканской церкви в особенности. Я недавно слышал разговор француза с одним из моих соотечественников. Они сошлись в следующем глубокомысленном заключении: самолюбие всех народов, оскорбленное сравнением с Англией, теперь может утешиться: Англия, эта земля чудес, до того безрассудна, что толкует в продолжение целых месяцев о догматическом помешательстве приходского священника и о пустых, ничего не значащих титулах каких-нибудь двенадцати епископов.

Конечно, такого рода мнения доказывают лишь, как невысоко в умственном отношении стоят лица, провозглашающие их; однако нельзя не признать, что форма, принятая религиозными движениями в Англии, много способствовала скрытию истинной важности спорных вопросов. Мне кажется даже, что эта форма обманывает и большинство ваших соотечественников и что они рады обману, позволяющему им укрыться от неизбежной встречи с истинным вопросом, от необходимости стать к нему лицом к лицу и признать его значение и важность. А все-таки вопрос не может быть устранен.

Дело Горгама приняло форму спора о юрисдикции; в папском вопросе спор шел о титулах; но в том и в другом форма не более как предлог. Горгамский вопрос в сущности не что иное, как несогласие, распря между пресвитером и епископом по поводу сомнительного богословского мнения; это возобновление старой нелепости об *opus operans* и *opus operatum*. Основание богословского мнения, единственное обстоятельство, которое могло придать ему некоторое значение, это вопрос о том: подвергаются ли некрещенные младенцы вечному осуждению (согласно с мнимокротким, но в сущности жестоким учением Августина), или можно считать их спасенными, согласно с духом истинного милосердия, которое выражается в Евангелии? Вопрос этот — дело одного любопытства; на него решительно не найдется ответа ни в откровении, ни в предании; он был окончательно затемнен умствованиями схоластической науки или, скорее, схоластического невежества. Решение гражданской власти, по моему мнению,

очень благоразумно. Но этим же самым решением допускается и устанавливается, как закон, что магистратура судит вопросы церковной дисциплины, и, что еще важнее, этим решением признается, что сомнения о догматах, возникшие в среде церкви, могут быть устраняемы гражданской властью, прежде чем решит их сама церковь. Это уже чисто прусское протестантство. Если церковь примет это решение, то она тем самым объявит себя вполне протестантскою, вполне некафолическою и, по неизбежной необходимости, впадет в немецкий рационализм. Нападение со стороны папы, в сущности, еще ничтожнее вопроса о крещении. Папа имеет несомненное право посвящать епископов для Ирландии; в продолжение многих лет он имел *de facto* право управлять церковными делами всего римского католического населения Англии; теперь ему рассудилось назначить своим уполномоченным местопребывание в Англии и дать им соответственный титул. Где тут опасность? В чем заключается оскорбление? Титул по местности может иметь значение для церкви, определяющей себя географически, для римской церкви; но для Англии, как государства, для англичан, как христиан, могут ли эти фантастические притязания иметь какое-нибудь значение? Если бы якобитский патриарх вздумал прислать в Англию 12 епископов, облеченных самыми громкими титулами, то неужели их бы также встретили с криком негодования? Дружный неудержимый хохот был бы, конечно, единственным их приветствием. В чем же разница? А впечатление, в первом случае, совсем иное, и причина этого очевидна. Церковь в Англии, или, по крайней мере, значительная часть ее хотя и разорвала узлы, подчинявшие ее Риму, однако, чувствуя себя беспрестанно угрожаемую ультрапротестантством, крепко стоит за призрак кафоличности, в тайной надежде, что авось когда-нибудь состоится сделка, которая даст англиканцам право утверждать, что они всегда держались предания и никогда не были вполне отчуждены от одной из первобытных церквей. Теперь Рим отверг их решительно; Рим доказал, что он отрицает их существование как церкви, или, точнее, не хочет о нем знать. Таким образом, они чувствуют себя отброшенными силою в протестантство (по их понятиям — убийственное для всякой религии) или же вынужденными признать, что англиканство есть не церковь, а простое учреждение. Вот, кажется, единственный ключ к религиозным волнениям, происходившим в течение последних месяцев. Англия почувствовала, что англиканство, в теперешнем его виде, удержаться не может. Та скорбь, то глубокое потрясение, с которыми сознала это Англия (хотя, правда, не признаваясь в этом), приносят великую честь искренности и силе ее религиозных потребностей.

И английское и римское правительства сделали все, что могли, чтобы выяснить вопрос, и оба были поняты. В непродол-

жительное время совершилось много отпаданий в латинство; об них много говорили. Переходы в ультрапротестантство, хотя и остались незамеченными, были еще чаще. Те, которые стремятся к кафоличеству, чувствуют, что обрывки преданий, произвольно набранных, без последовательности и власти, и беспрестанно подвергаемых сомнениям, не могут составить кафолической церкви. Те, которые требуют полной свободы протестантства, чувствуют, что свобода, ограниченная остатками преданий и авторитетов, не есть истинное протестантство. Всякий тянет в свою сторону, и никого нельзя обвинить. Положение англиканства теперь совершенно определилось: это узкая земляная насыпь, сомнительной устойчивости, о которую с двух сторон ударяют волны романизма и протестантства и которая с обеих сторон быстро осыпается в неизмеримые глубины. Такое положение долго продержаться не может. Но где же из него выход?

Романизм есть противная природе тирания. Протестантство есть незаконный бунт. Ни того, ни другого признать нельзя. Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? И то и другое находится в древнем, непрерывающемся, неизменившемся предании Церкви. Там единство, облеченное большею властью, чем деспотизм Ватикана: *ибо оно основано на силе взаимной любви*. Там свобода более независимая, чем безначалие протестантства: *ибо ею правит смирение взаимной любви*.— Вот твердыня и убежище!

В девятом веке Рим разорвал святой союз любви и впал в то догматическое заблуждение, которое вы сами так откровенно признали и так сильно опровергали. Болезнь христианского мира должна быть излечена. Почему бы Англии не положить начала этому желанному излечению? Чем опаснее становится положение англиканской церкви, тем настойчивее призываются ее члены к делу возрождения. Конечно, на первое время нельзя надеяться на сочувствие всех англиканцев, ни даже большинства. В Англии, как и везде, большинство раболепствует перед неверием, мирскими заботами, невежеством, предубеждениями, привычками и ленью. Но сила Божия не в числительности совершается. Пусть хоть немногие заговорят решительно, и хотя бы их было и не более, чем первых Апостолов, все же они могут, подобно первым учителям христианства, положить начало быстрому течению духовных побед. Я считаю теперешнее время особенно благоприятным именно потому, что оно крайне опасно, и потому, что опасность стала крайне ощутительна.

Надеюсь, что вы не осудите откровенности моей речи. Я не могу говорить об англиканской церкви без глубокого и искреннего волнения. Я жалею о теперешнем ее положении, но источником надежды служит мне рвение, одушевляющее членов этой

Церкви в деле распространения имени Христова по всему миру. Да обретут они у себя дома и для себя самих тот мир душевный и ту духовную радость, которую они стараются распространить в отдаленных племенах.

6 июня 1851.

VII

Мнение архиепископа казанского Григория¹ о деле Пальмера.— Кончина
Е. А. Хомяковой.

М. г.!

После дружеского письма вашего, полученного мною в начале ноября, я находился долго в самом горестном положении. Я глубоко и живо сочувствовал вашему горю и вашему беспокойству; я сознавал, что мне должно непременно найти средство помочь вам или чем-либо успокоить вас. Но что мог я сделать? Я не был в близких дружеских сношениях ни с кем из духовных правителей русской церкви; я был лишен всяких средств быть вам на что-либо полезным, и однако сердце мое надрывалось скорбью о вас и друзьях ваших. Наконец, я решился сделать следующее: я познакомился с одним из наших молодых епископов, человеком благочестивым и живым. Он обещал сделать все, что только будет возможно. Но после бесплодной переписки с некоторыми более его влиятельными лицами он признался, что ничего для вас сделать не может или, по крайней мере, ничего не может обещать в настоящее время. Тогда я сделал отчаянную попытку: я написал к одному из самых замечательных богословов наших, которого никогда не видал и который, вероятно, не знал о моем существовании. На днях я почти неожиданно обрадован был ответом. Этот ответ исполнен утешительных уверений, которые спешу передать вам.

Если сведения верны, существует проект просьбы на имя Св. Синода от некоторых ваших друзей, ожидающих лишь вашего возвращения, чтобы подписать его и отправить. Проект или слух о проекте встречен, как кажется, одобрением наших богословов. Тот, кто мне пишет, обещается (и на его слова можно положиться), что если просьба будет подписана и как следует представлена Синоду, то всякое препятствие от недоразумения устранился, всякое справедливое требование будет уважено с братскою радостью христиан, с рвением людей, считающих ближайшею заботою своею благосостояние Церкви и для которых распространение учения ее есть единственная цель жизни. Итак,

¹ Впоследствии митрополита новгородского.

не медлите в деле служения царству Божию, не медлите возвращением. Спешите совершить последний, решительный шаг. Перед вами отверсты двери Церкви. Братья готовы с братскою любовью встретить вас. Ваше усердие, ваше смиренное постоянство очистили вам путь, устранили такие недоразумения и препятствия, которых вы даже не подозревали.

Мой корреспондент извиняет патриарха тою враждою, в которой все западные общины друг перед другом соперничают в своих отношениях к восточной церкви, по всей Греции, Сирии и Малой Азии; это грустная истина, и она во многом оправдывает временные меры защиты и самосохранения. Я передаю вам содержание письма, мною полученного, лишь в общих чертах; не умею выразить того сочувствия к страданиям вашим, которым проникнуто все письмо, того высокого мнения о вас, того христианского упования и той нетерпеливой надежды, с которою писавший его ожидает решительного шага друзей ваших. Я уверен, я даже готов ручаться, что всякое справедливое требование ваше найдет в нем горячего и, могу сказать, весьма сильного заступника.

Господь посетил меня тяжким испытанием: 26-го января скончалась жена моя и с нею всякая надежда на земное благополучие. Да будет воля Господня! Стараюсь быть благодарным. Пятнадцать лет с половиною почти невозмутимого счастья — такая доля дается одному из тысячи, и это в тысячу раз более, чем я заслужил. Взаимная любовь наша была беспредельна, как только может быть беспредельно земное чувство, и оно не умерло! Теперь мы взаимно друг за друга молимся, как прежде мы взаимно менялись словами любви. Душа ее была чистая, любящая и глубоко верующая. Как часто, в беседах наших об Англии, она говорила: «будем ли мы иметь счастье восхвалять Бога в одной церкви с Пальмером и Вильямсом?» Она умерла, как умирают младенцы: ни страха, ни скорби; одна лишь полная надежда на милосердие Божие. Мы можем быть уверены, что на небе ее встретит любовь выше и больше всякой любви, какая могла бы окружать ее на земле.

Не зная вашего адреса, пишу в Константинополь, Афины и Оксфорд. Я должен особенно заметить одно выражение в полученном мною письме: «Что делает Пальмер в Афинах, вместо того чтобы следить в Англии за направлением умов к православию, которого он был первым двигателем?»

10 марта 1852.

VIII

Соблезнования о Пальмере.— Затруднения относительно перекрещивания не без precedентов в древней церкви.— Оценка отношения Пальмера к Риму и к Востоку.— Защита греческой и русской церковью против нападков Пальмера.— Схема воссоединения англикан с православием.— Просьба.— Общение с умершими.— Доказательства подлинности Евангелий.

М. г.!

Я только что получил ваше письмо от пятого июля и спешу ответом. Прежде всего скажу вам, что письму этому я тем более обрадовался, что, соображая некоторые обстоятельства, я боялся, как бы мои письма или ваши ответы не залежались в каком-нибудь почтамте, что случается нередко. Во-вторых, я очень рад, и притом в весьма многих отношениях, что вы на некоторое время оставили Восток, который, я думаю, успел порядочно принаскучить вам.

С другой стороны, я с большим огорчением вижу, сколько затруднений и печалей сопровождает каждый шаг, делаемый вами с целью открыть прямой и истинный путь в важнейшем вопросе о вере. Позвольте мне, однако, ближе войти в рассмотрение вашего настоящего положения: вы конечно не сомневаетесь в том, что я в это дело внесу глубокое к вам сочувствие; но в то же время мне удастся, быть может сделать это с большим спокойствием, чем сколько по всем вероятностям это возможно для вас самих.

Отчего положение ваше так затруднительно? Если бы вы действовали как частное лицо, ищущее истины для себя одного, то, кажется, тут бы не встретилось никаких затруднений. Я далеко не оправдываю восточных патриархов и не одобряю их упрямства; но все же вы должны признаться, что так как обряд перекрещивания в первобытной Церкви, в отношении к одним и тем же ересям и расколам, был поочередно и принимаем и отвергаем, то упрямство греческих епископов хотя и может быть порицаемо, но не подает еще повода к каким-либо важным против них обвинениям. Обрядовая жизнь целой местной Церкви не может быть подвергаема изменениям ради одного лица, даже в таком случае, когда бы предлагалась перемена к лучшему. Дело иное, ежели вы действуете как представитель мнения, разделяемого некоторым числом ваших соотечественников (что я охотно готов принять). В таком случае упорство греческой церкви становится оскорбительным и указывает, кажется, на недостаток любви и рвения к распространению царства истинной веры. Но если вы действительно согласитесь со мною в этом и признаете, что действуете не как частный человек, а как представитель многих других, то вы конечно не станете отвергать также и чрезвычайной важности как всякого вашего успеха, так и неудачи в этом

деле; и тогда вы легко вместе с тем убедитесь, что вам невозможно было не встретить важных и даже совершенно неожиданных препятствий. Так всегда бывало в минуты, когда решался вопрос о духовной будущности целых обществ: так всегда и будет впредь. В такие минуты могучие силы восстают на борьбу с истиною и воздвигают великие препятствия, и Бог допускает это с целью испытать и наше терпение, и нашу веру.

Позвольте мне объяснить вам мой взгляд на ваше положение в отношении к римской и к восточной церквям и рассмотреть обвинения ваши против той и другой. Конечно, находясь под влиянием собственных убеждений, я могу быть пристрастным, — никто не может за себя отвечать, но за одно ручаюсь — я буду выражать свое мнение так же искренно, как будто бы я обращался к собственной совести, перед лицом видимой славы Божией.

Начну с Рима. Вы не соглашаетесь со многими из оснований его учения. Я не скажу, что вы совершенно правы; но мое личное мнение в вопросе, вас касающемся, есть дело постороннее; главное дело то, что вы очевидно не можете присоединиться к учению, с которым вы в душе не соглашаетесь. Единственный ответ на ваши сомнения римских друзей ваших есть тот, что должна же существовать *видимая* церковь и что эта церковь должна быть церковь «свободная». С этим я согласен безусловно, но прибавлю только: церковь свободная *по своим началам*, хотя бы и не всегда свободная в своих действиях и проявлениях, неизбежно подчиняющихся весьма часто влиянию обстоятельств совершенно случайных. Но я оставляю это в стороне и продолжаю. «Церковь римская, говорят вам, одна свободна; следовательно, она одна есть истинная Церковь, и потому все сомнения должны умолкнуть». Такое умозаключение кажется мне ложным. Вы не доверяете личному вашему разуму в оценке оснований веры. Положим, вы в этом правы. Но почему же не усомнитесь вы в хваленной свободе римской церкви. Мне кажется, что здесь есть место для стольких же, если не для больших еще, сомнений. Я готов признать свободу папы и иерархии, но разве этим исчерпывается понятие о необходимой для церкви духовной свободе? Мне кажется, мнение прямо противоположное было бы ближе к истине. Поможет ли такое сомнительное доказательство, которое притом не имеет никакой для себя опоры в первых веках Христианства, взять перевес над убеждениями, основанными на зрелом рассмотрении церковного учения, как оно передано нам древнейшими отцами церкви? Я готов признать, что римская церковь *независима*; но я безусловно отрицаю, чтобы она обладала чем-либо похожим на церковную свободу — на свободу духа. Вам, чтобы выпутаться из вашего затруднительного положения, удастся, быть может, усыпить ваши убеждения, осудить их на молчание, даже поработить их, но вам невозможно будет их ис-

коренить; вы присоединитесь к Римскому исповеданию с душою раздвоенною; тут не будет даже ничего похожего на надежду обрести блаженный мир во Христе посредством веры, не допускающей сомнения. Простите, что я пишу вам с такою откровенностью, но пример Ньюмана и Аллаяса мне представляется крайне убедительным. Они конечно были вначале лучшими христианами, чем какими стали впоследствии; прямодушие их исчезло навсегда; все они, вместо того чтобы развиться, болезненно замкнулись и скорчились душою. Что касается до меня, то скажу вам прямо: как бы ни был я счастлив воссоединением с церковью даже самого малого числа англичан, но я не порадовался бы обращению в православие даже и целой Англии, если бы обращенная Англия должна была внести в православный мир дух, раздвоенный сомнениями и внутренними противоречиями. Прошу вас, скажите мне, начинался ли когда какой-либо символ веры словами: «я буду верить» (или не стану сомневаться)? Не все ли начинается словом «верую».

Теперь обратимся к Греции и России. Здесь вам не нужно говорить: я буду верить; ибо вы уже теперь всем сердцем говорите: я точно верую, что основания их учения согласны во всех отношениях с древнею верою и преданиями Церкви Вселенской. В этом-то, мне кажется, и состоит весь вопрос. Но вместе с тем вы обвиняете обе ветви православной церкви — одну в недостатке любви, другую в отсутствии в ней свободы. В отношении к первому упреку скажу, что заблуждение в деле, вас касающемся, произошло скорее от невежества, чем от равнодушия. Что это действительно так было, это, по моему мнению, вполне объясняется известным, крайним упрямством патриархов. Вы, может быть, слышали (хотя вы еще до этого оставили Восток), что цареградский синод чуть было не произнес отлучения русской церкви за то, что она принимает католиков и протестантов без предварительного перекрещивания. Дело зашло было весьма далеко, хотя, кажется, принимает ныне более мирный оборот. Это событие было для многих моих соотечественников поводом к соблазну и скорби; я также немало этим смущался, но скоро душа моя успокоилась. Такой поступок бедного, поработанного общества против относительно сильной империи, в помощи которой оно беспрестанно нуждается, изобличает присутствие энергического начала, хотя и худо направленного. Я уважаю это чувство! Заблуждение скоро рассеется; притом, само по себе взятое, оно против нас ничего не доказывает: местные церкви нередко впадают во временные ошибки, от которых они спасаются тем, что принадлежат к соборному единению. Я даже радуюсь тому, что вы подали повод к этому недоразумению. Вопрос должен непременно получить и получит надлежащее разрешение: или греки, по убеждению, примут безусловно наши правила, и тогда все де-

ло выиграно: или они объявят, что различие в обрядах и внешних церковных постановлениях не нарушает церковного единства, и даже такое решение было бы весьма важно, особенно для обстоятельств будущего времени. Конечно, в этом последнем случае ваше личное дело останется все-таки как бы не разрешенным. Во всяком случае в этом деле заблуждение было, или даже и донныне есть, последствием невежества и не доказывает отсутствия любви. Впрочем, я готов сознаться, что и сам не вполне доверяю грекам. У них нет недостатка ни в благочестивом рвении, ни в чувстве свободы (в отсутствии коих укоряет, их римская партия), но они не могут освободиться от опасного наследия, завещанного им древностью. Они христиане, но они (быть может, и бессознательно) слишком гордятся тою пользою, которую принесли делу Церкви. Вера христианская сделалась слишком как бы исключительным достоянием их народной истории, их племени; сердца их не чужды некоторого не христианского, аристократического чувства, которое заставляет их смотреть свысока на все другие христианские, даже православные, народы и обращаться с ними как с низшими. Это чувство сродно с тем, из которого возникло римское похищение власти (*usurpation*). Хотя оно здесь умеряется более глубоким знанием учения и потому не может дойти до тех крайностей, до которых оно дошло на Западе, но все же оно не совершенно искоренено у греков и придает им характер той неприветливости, того неуклонного упорства, который вы заметили и испытали. Тем не менее, покуда чувство это не проявилось в незаконных требованиях первенства и власти, до того времени нельзя признать, чтобы им, хотя бы в самомалейшей степени, нарушался православный характер Греции.

Теперь обратимся к России. Я допускаю, что церковь русская не настолько независима от государства, насколько бы следовало. Но рассмотрим беспристрастно и искренно, до какой степени эта зависимость действительно вредит характеру Церкви, и вредит ли она ему в самом деле? Вопрос так важен, что даже в продолжение нынешнего года многие серьезные люди обсуживали его и, как кажется, довели до удовлетворительного разрешения. Общество может находиться в действительной зависимости и тем не менее оставаться свободным в существе, и наоборот. В первом случае это не что иное, как временная историческая случайность; второй случай есть упразднение всякой свободы и разрешается не иначе, как бунтом и безначалием. Первое доказывает слабость человека, второе — испорченность самого закона. Первое несомненно встречается в России; но этим истинные начала ни в каком отношении не извращаются. До нас, как членов Церкви, не касается вопрос о том, не слишком ли стеснена свобода мнений в делах гражданских и политических (хотя относительно себя лично я очень хорошо знаю, что я в России осужден на совершенное

почти молчание); но верно то, что в цензуру книг, касающихся религиозных вопросов, правительство почти никогда не вмешивается, хотя опять признаю, что и тут цензура крайне стеснительна; но в этом виновато уже не правительство, а робость и непомерная осторожность самого высшего духовенства. Я далеко не оправдываю его в этом и знаю, что от этого теряется много полезных трудов и мыслей для мира, или, по крайней мере, для современного поколения; но это заблуждение, осуждаемое моим разумом, не имеет ничего общего с делом церковной свободы. Правда, что многие хорошие книги, многие объяснения слова Божия нередко запрещаются из ложного опасения, что чтение их опасно для умов непросвещенных; но осмелятся ли те, которые запрещают *самое слово Божие*, произнести приговор над излишнею осторожностью наших духовных цензоров? Такое осуждение со стороны римлянина было бы крайне нелепо. Затем спрашивается: Церковь в России пользуется ли полной свободой в своей деятельности? Без сомнения — нет. Но это зависит единственно от малодушия ее высших представителей и их собственного стремления снискать покровительство правительства не столько для самих себя, сколько для Церкви. Есть, конечно, нравственное заблуждение в таком недостатке упования на Бога, но это — случайная ошибка лиц, а не Церкви, не имеющая ничего общего с убеждениями веры. Дело было бы совсем иное, ежели бы малейшее догматическое заблуждение или даже нечто на это похожее было допущено или дозволено Церковью из угождения правительству; но ручаюсь, что никто не укажет на что-либо подобное. Странно было бы судить и осуждать Церковь за такую слабость ее членов, как бы они высоко ни стояли на ступенях иерархии, когда сама Церковь не имеет даже законного пути к дознанию этого. Всякое общество судится по своим началам; почему же православие подвергается осуждению на основании случайного исторического факта? Где справедливость такого суда? Что может быть соблазнительнее всем известного факта, а именно: что главенство мнимо-католической церкви, в силу какой-то привилегии, сделалось, уже несколько веков кряду, исключительным достоянием итальянского племени? Но и это случайность, а не правило, и Рим за это не может и не должен отвечать. Папы были нередко рабами современных им государей; но и за это также Рим не отвечает. Папы часто покупали тиару и правили при помощи постоянной симонии; опять за это нельзя и не должно звать к ответу римскую церковь. А в нашем Синоде замечен недостаток мужества и твердости — так должна отвечать церковь? Признаюсь, я не понимаю справедливости такого суждения. Ежели Греция страдает недостатком познаний, а Россия — недостатком свободы, зато Россия просвещена за Грецию, а Греция свободна за Россию. И та и другая пожнут плоды своих особен-

ных достоинств. Прошу вас: не судите их порознь, ибо вы призываетесь не в местную, а в Кафолическую Церковь. Пусть возникнет на Западе православная община, что непременно когда-нибудь да сбудется, и ее свобода, ее обилие знаний сделаются в свою очередь достоянием всего церковного тела. Позвольте мне сказать вам откровенно: не уступайте минутному увлечению, раздражению или нетерпению; я понимаю, я чувствую, как естественны, как законны эти чувства в вашем теперешнем положении (говоря, впрочем, в смысле человеческом не совсем христианском), как виноваты те, которые, по невежеству или упрямству, или из подлого и робкого равнодушия, дали возникнуть таким чувствам; но вы должны их пересилить и вы конечно это делаете.

Небольшое рассуждение, прилагаемое мною к этому письму, написано с целью показать, что вопрос который вы должны решить для себя и, я надеюсь, для других, еще не был, по крайней мере по моему мнению, удовлетворительно постановлен и что обстоятельство это действительно гораздо важнее, чем обыкновенно думают.

Прежде всего я должен потребовать вашего снисхождения. Я знаю, что не имею права ни советовать вам, ни судить вас; но в настоящем случае решается участь интересов слишком возвышенных, и поэтому в суждениях о деле может быть допущена только совершенная искренность. Вы недовольны приемом, встреченным вами в православном обществе, и вы имеете неоспоримое право жаловаться; но, по чувству справедливости к себе и к православной церкви, рассмотрите внимательно собственные ваши поступки и рассудите сами: были ли ваши действия таковы, чтобы можно было из них вывести правильное заключение о ваших отношениях к православной церкви? Как скоро вы уверились, что убеждения ваши согласны с учением православной церкви, вам открывалась возможность сблизиться с нею двумя различными путями. Вы могли действовать или как частное лицо, или как член целого общества людей, с вами единомысленных. В первом случае всякий русский священник имел бы полное право без малейшего затруднения принять вас в нашу церковь, а затем, по мере того, как стали бы присоединяться к вам другие верующие, новое общество само собою естественно образовало бы приход, а потом и целую епархиальную паству. Таким путем первоначально составились почти все местные церкви; так поступают даже латиняне в странах, где нет постоянно пребывающих епископов. Такой образ действия был бы самый простой, хотя и не скажу — самый лучший: ибо в видах Провидения нередко труднейший путь бывает вместе с тем и лучшим. Путь этот и теперь открыт перед вами, хотя, может быть, он стал уже менее доступен, чем был сначала. Во втором случае вы могли явиться действующим в

качестве члена целого общества с одобрением и при содействии прочих членов; и тогда вам следовало конечно обратиться уже не к простому священнику, но или к независимому епископу, или к местной церкви. Ваши первые попытки были обращены к России. Но где же было общество, требующее приема своего в недра православной церкви, и к какой власти или к какому представителю церкви обратилось оно? Было ли им представлено письменное прошение? Нет; существовал лишь проект прошения. Но был ли он по крайней мере гласно заявлен Святейшему Синоду? Нет, и это не было сделано, так что многие из самых влиятельных членов Синода слышали о нем, как об одном лишь темном намерении, лишенном всякого существенного значения и цели; в этом я сам могу лично удостоверить вас. Какой же мог быть дан ответ? Я знаю, что ответ мог бы быть вами получен, ежели бы вы обратились с прошением своим прямо к одному из членов Синода, избрав из них для этой цели такого, в ком бы достало усердия взять на себя все бремя дела и сделаться вашим защитником и водителем. Вам это не посчастливилось. Я не знаю и знать не хочу, кто был избран вашим уполномоченным; ибо, не будучи призван к тому Господом, не хочу строго судить и осуждать кого бы то ни было. Бог, конечно, будет судить холодных и честолюбивых, неблагонамеренных и трусливых, не исполнивших своей обязанности по отношению к вам и к церкви православной. Но я, однако, могу поручиться, что один из самых ревностных, деятельных, просвещенных и влиятельных членов Синода¹ не знал ровно ничего обо всем этом деле и горячо благодарил за первые сведения о нем, им от меня полученные; прибавлю еще и то: некоторые лица крепко сердились и даже донныне еще продолжают гневаться на меня за то, что я хотел дать всему делу вашему надлежащую известность и движение. Я не хочу никого осуждать и не хочу возбуждать сомнений, может быть и несправедливых, но я должен сказать в защиту Церкви и даже Синода (хотя я вовсе не призван быть его заступником), что в этом случае ни Церковь, ни Синод не заслуживают ни малейшего порицания. Все дело было ведено тайным и секретным образом, недостойным ни Церкви, ни искренних и благочестивых людей, желающих воссоединения своего с нею. Я уверен, что ни вы, ни друзья ваши не заслуживаете упрека; но вы шли незнакомым вам путем и встретились с мертвым формализмом (признаваемым за таковой всеми нами) там, где уповали найти жизнь и движение. И тем не менее Церковь все-таки ни в чем не виновата; она ни о чем не знает, ни о чем не слыхала и потому не была призвана решать и действовать. Позвольте мне вам высказать мое мнение о том, как бы вам следовало поступить и (я надеюсь) как вам, с

¹ Арх. казанский (впоследствии митр. новгородский) Григорий. Изд.

Божиим благословением, еще дано будет действовать. Могу прибавить, что мнение это разделяет человек с сильною властью и с добрыми для дела намерениями.

Ежели вы, в чем я не сомневаюсь, искренно веруете в чистоту православного учения и действуете не как отдельное лицо (это бы совершенно изменило вопрос и побудило бы вас просто обратиться к первому попавшемуся русскому священнику), но от лица целого общества, то общество это должно заявить свое намерение открыто и решительно, перед лицом Бога и людей. Оно должно избрать из среды своей известное число депутатов, положим — двоих или троих, послать их непосредственно в Св. Синод, снабдив их письменным от себя полномочием. Оно должно, во-первых, заявить прямое исповедание веры, кратко, но ясно изложенное, в котором должно признать, что православная церковь во всех догматических вопросах верует и учит согласно с древними преданиями и с учением семи вселенских соборов и что все изменения и дополнения, впоследствии внесенные западными церквами, произвольны и ложны. Этого достаточно. Во-вторых, просить о принятии себя в недра церкви безусловно, т. е. без всяких со стороны церкви уступок. В-третьих, просить себе священников (по желанию вашему женатых или неженатых) и краткой литургии, которая может быть дополнена со временем. В-четвертых, просить себе епископа, как скоро общество достигнет некоторой числительности, и независимого синода епископов, как скоро число последних, с помощью Божьею, дойдет до пяти, семи или хотя бы даже до меньшего числа. Для того, чтоб не оскорблять без нужды гражданского закона, епископы могут считаться проживающими в Англии, без притязания на официальное образование епархии, или даже на титул епископский в сношениях с внешними, то есть с не принадлежащими к их пастве, что было бы, впрочем, совершенно согласно с истиною: ибо епископ является таковым в глазах Бога и своей паствы; для прочих же людей он ничего. Во всяком случае устройство всех этих подробностей будет уже зависеть от вас самих. Поверенные должны быть присланы прямо в наш Синод и ни с кем не должны иметь дела вне собора епископов. Во избежание замедления и недоброжелательного вмешательства непрошенных влияний, которые могли бы стараться заглушить и уничтожить все дело в самом зародыше (ибо у вас, быть может, более врагов, чем мы сами думаем), надобно стараться, посредством печати, огласить, елико возможно, состав депутации и данную ей инструкцию. Письмо от имени депутатов, или даже от всего общества, должно быть разослано ко всем епископам русской церкви с просьбою об оказании ими содействия; циркулярное, печатное письмо с такою же просьбою должно быть обращено ко всей Церкви (т. е. и к духовенству, и к мирянам). И то и другое должно быть совершенно

гласно. Я еще забыл одно обстоятельство: так как вы уже обращались к грекам, то, в случае ежели последние не переменят своего решения, вы должны объявить, что обратились к русской церкви, потому что постановления ее отличаются большею снисходительностью; но что вы не оспариваете у греков права держаться своих местных правил. Наконец, в случае если бы возникли какие-либо насчет настоящего дела сомнения, вы должны еще просить, чтобы Св. Синод отправил от себя епископа в Англию с целью не только получить на месте более подробные сведения, которые будут ему доставлены, но и с полномочием принимать в Церковь новообращаемых, ставить священников и вводить литургию. Простите меня, если я присваиваю себе право давать советы; оправдание себе я нахожу в привязанности моей не только к вам, но еще и к вашему отечеству и соотечественникам вашим, которых я привык любить с самого раннего детства, и в моем желании видеть православную церковь оправданною от обвинений, не имеющих никакого основания, хотя и кажащихся заслуженными. Я должен прибавить еще и то, что мне отчасти даже поручено передать вам все эти сведения.

В случае, ежели вы не захотите, или если вам невозможно будет идти этим путем, вам остается еще другой путь, о коем я говорил в начале моего письма, т. е. вы можете действовать как частное лицо, полагаясь в будущем на волю Божию, могущую и единую былинку развить до размеров мировых. Боюсь, как бы всякий иной образ действия не подал повода к ошибкам, недоразумениям и несправедливым нареканиям. Вы возбудили между Грециею и Россиею такой вопрос, который, хотя и вызвал мимолетное смущение умов, но необходимо должен однако привести к благоприятным последствиям. Дайте мне надеяться, что Всевышний Промысл изберет именно вас одним из орудий своих к оживлению дремлющей энергии нашей церкви, изнемогающей не под гнетом гонения (ибо последнее, напротив, всегда и везде возбуждает себе противодействие), но под бременем обманчивого, хотя и бессознательного покровительства.

Так как я уже самовольно присвоил себе право подавать советы, то решусь на большую еще нескромность и обращусь к вам с личною от себя просьбою. Я счел долгом своим отвечать на некоторые обвинения, часто взводимые на нас римлянами, и постарался доказать, что все религиозные верования западной Европы покоятся ныне на ложном основании и что это именно обстоятельство и затрудняет, почти до невозможности, торжество веры над неверием. Думаю, что мне удалось ясно доказать это. Быть может, я придаю своему сочинению слишком большую важность; но мне кажется, что ни протестантам, ни римлянам нелегко будет отвечать на весьма простое, мною предложенное, объяснение того существенного различия в началах и в характере, которыми от-

личается церковь восточная от западных. В этом труде мною руководила надежда, что изложение религиозного вопроса с новой точки зрения будет бесполезно для весьма многих, жаждущих истины, но не могущих обрести прямого к ней пути сквозь перепутанную сеть богословского рационализма. Небольшое рассуждение это написано на французском языке, как наиболее распространенном в Европе. Как выше мною сказано, я счел долгом своим заступиться за Церковь, но вместе с тем считаю делом справедливости довести наконец голос православия до слуха слишком давно отчужденной от нас западной братии. К сожалению, мне невозможно напечатать труд свой в России, где книга моя была бы запрещена, или на том основании, что она не нужна и способна возбудить напрасные сомнения, или просто потому, что пропуск ее был бы несогласен с правилами духовной цензуры (конечно, и то и другое было бы равно несправедливо; но я уже успел привыкнуть к робости наших духовных судей и знаю, что они непременно поступили бы так). Не могу также отлучиться из России для напечатания книги и не знаю никого за границей, кому бы я мог поручить это дело. До получения вашего письма, я, не зная где вы находитесь, начал было письмо к г. Вильямсу в Кембридж с тою же просьбою; теперь обращаюсь к вам. На случай ежели вы найдете средство напечатать рукопись мою в Англии или перешлете ее с тою же целью в Париж или в Брюссель, что, может быть, было бы еще лучше, я посылаю вам деньги, нужные по моему расчету на расходы по напечатанию. Пришлю еще, ежели этой суммы окажется мало. Знаю, как нескромно мое требование; но надеюсь, что вы примете во внимание побуждавшее меня чувство справедливости и долга и не откажетесь от дружеской услуги, если она вас не слишком затруднит. Имени своего не выставляю для того, чтобы личные предубеждения не смутили беспристрастных читателей; но если бы критики стали утверждать, что дерзость мнений автора объясняется утайкою имени, то я не только вам разрешаю, но даже прошу вас обнародовать мое имя: ибо я убежден, что я не сказал ни единого слова, которое бы не было вполне согласно с несомненным учением Церкви, и уверен, что никто в России не посмеет оспорить мною сказанного. С другой стороны, я также надеюсь, что выражения мои довольно сильны, и даже подозреваю, что они будут звучать не слишком приятно в ушах людей, непривычных к голосу истины. В заключение скажу вам мое последнее слово: мое твердое убеждение заключается в том, что романизм есть, в существе своем, не иное что, как сепаратизм, и что человечеству остается отныне выбор только между двумя путями, Кафолическим Православием или безверием. Всякий средний путь будет лишь переходною ступенью к последнему.

Жизнь моя, любезный друг, изменилась вконец: праздник и

свет солнечный исчезли; ничего не осталось мне, кроме труда и утомления. Сама жизнь не имела бы отныне для меня цены, если бы не оставалось на мне обязанностей. Конечно, я не ропщу; но если справедливо, что горе не может не быть соразмерно утраченному счастью, то, мне кажется, едва ли кто-нибудь когда-либо имел более меня права скорбеть. Быть может, многие другие испытывают то же самое чувство; ибо всякий человек невольно считает выпавшее на его долю бремя самым тяжким и неудобноносимым из всех. Как бы то ни было, я не буду и не должен роптать! Мне были ниспосылаемы свыше предвещения и предостережения, но я или не хотел, или не умел понять их и воспользоваться ими. Все к лучшему: для нее лучше наслаждаться тем блаженством, которое она, без сомнения, ныне вкушает; для меня, видно, полезнее было лишиться прежнего моего счастья. Где милосердие оказалось недействительным, там строгость есть тоже милосердие. Нынешнее положение мое приводит меня к следующему размышлению: неужели, при теперешних моих обстоятельствах, при независимом состоянии, хорошем здоровье и добрых, маленьких детях, смеющихся и играющих вокруг меня, я еще не могу назвать себя счастливым? Сколько бы миллионов людей готовы были бы принять такую долю и видеть в ней Божию к себе милость. Между тем каждое из этих, по-видимому, отрадных обстоятельств служит для меня источником новой скорби. Очевидно, что счастье — дело относительное; то, что я называл счастьем, что казалось мне высшей степенью человеческого счастья (так думали мы оба и благодарили Бога за это счастье), было только отблеском возможного блаженства, вероятно потому, что земная любовь, единственный источник земного счастья, есть сама лишь отблеск любви небесной.

Будет ли после смерти нечто похожее на те отношения, которые были нам так дороги на земле? Я рад, что мы ничего об этом не знаем: это милосердное распоряжение Божие. Иначе мы бы стали, вероятно, желать и за пределами могилы чего-либо другого, кроме присутствия Божества, а этого не должно быть. Все это относится до общения душ за гробом, в котором я вовсе не сомневаюсь. Надеюсь, что вы не посетуете на меня за эти размышления; ибо знаю, что и вас недавно посетило испытание.

P. S. Мне недавно попала в журнале «Christian Remembrancer» критическая статья об альфердовом издании Нового Завета, в которой я нашел некоторые размышления о доказательствах за и против подлинности четырех Евангелий. Мне кажется, приведенные там доказательства в пользу того, что Евангелия были написаны Апостолами, вообще недостаточны или, лучше сказать, вообще неудачно подобраны; признаки самые явные и неоспоримые упущены из виду. Говорю о тех признаках, которые более доступны художнику и человеку, чем це-

лomu комитету ученых. В Евангелии от Иоанна, если принять в соображение духовный и мистический характер целого, важнейшим фактом является пропуск рассказа об установлении таинства Евхаристии. Пропуск этот явственно указывает, что книга эта не имела притязания явиться отдельным рассказом, но предназначалась служить дополнением к другим писанным рассказам, уже известным членам христианского общества. Отсутствие притчей и скудость известий о чудесах¹ приводят к тому же заключению. Но самое убедительное доказательство заключается в последней главе. Беспристрастный читатель не может усомниться в том, что эта глава есть прибавление к первоначальной редакции, которая оканчивалась последним стихом предыдущей главы. Даже самые скептики об этом не поспорят. Пусть кто-нибудь объяснит: каким образом эта глава могла бы быть прибавлена к редакции уже вполне законченной в какое-либо другое время или кем бы то ни было другим, как не самим Иоанном, или не первыми его учениками, и притом не иначе как с целью или рассеять ложное мнение, распространившееся в обществе верующих, или объяснить неожиданную смерть автора предшествующего рассказа? Возможно ли допустить какое-либо иное объяснение? Но ученик Иоаннов, конечно, не прибавил бы последних стихов; а если бы и прибавил их, то даже и такой крайне невероятный случай послужил бы доказательством, что первые 20 глав действительно написаны самим Иоанном или по крайней мере приписывались ему современниками. Я прибавлю еще (но это будет с моей стороны уклонением от главного вопроса), что последняя глава эта имеет огромное пророческое значение. Во всяком случае современность отпечаталась на ней так ясно и очевидно, что мы как будто имеем перед собою самую первую, подлинную рукопись книги. В последней главе от Луки также встречается признак безусловно убедительный для ума, доступного чувству художественной или человеческой истины. Я разумею слова: *«Не горели ли в нас сердца наши?»* Во всем Евангелии нет ни одного выражения, в котором говорилось бы об апостолах иначе, как в самых неопределенных чертах. И здесь скорее можно было бы ожидать: «не Божественны ли были Его слова?», или чего-нибудь подобного. Но, *«не горели ли в нас сердца наши?»* — это слова очевидца. Простой фальсификатор или не изобрел бы такой мастерской черты, или не удовольствовался бы ею одною. В Евангелии от Марка конец последней главы также носит на себе как бы подпись автора, хотя, быть может, и не столько явную. Евангелист Марк не видал Господа, он не принадлежал к числу

¹ Рассказав немного чудес, хотя самых поразительных, Апостол очевидно намекает в последнем стихе своего Евангелия на множество чудес, рассказанных другими евангелистами.

личных учеников Его, тем не менее он один подробно описывает признаки, которыми будут отличаться позднейшие ученики Христовы. Эта черта не есть ли замечательный след того, что можно бы назвать некоторою *личною заботою*, не чуждою ни одному человеку, хотя бы он был даже вдохновленным орудием слова Божия? Вообще, в моих глазах, вся критическая литература о Писании грешит полным отсутствием простоты в приемах и во взгляде; это конечно происходит частью от исключительно книжного характера наших великих современных критиков, германцев (как бы, впрочем, я ни дивился их трудам), частью же от риторического направления их предшественников и древнейших критиков — греков.

1852-й год.

IX¹

Поручение Пальмеру.— Обязанность искать всякую полезную истину (по поводу холеры).— Дальнейшие доказательства подлинности Евангелий.

М. г.!

Несколько месяцев протекло с тех пор, как я получил ваше дружеское письмо от 5 июля. Ответ мой был написан в сентябре; но так как при нем была посылка несколько тяжеловатая для почты, я переслал его к знакомому в Петербург, откуда было более надежды найти оказию. Меня уведомили, что посылка была доставлена в Англию, но я покуда все еще в неизвестности, получили ли вы ее или нет. Очень бы жалел я об ее утрате, так как некоторые части письма (напр., приписка с доказательствами о подлинности Евангелий) должны бы заслуживать вашего внимания; а другие, каковы, напр., поручение, которое я осмеливался возложить на вашу дружбу (с приложением векселя на небольшую сумму), очень интересуют меня. Я старался выйти из этой неизвестности посредством справок о сохранности посылки. Она прошла, по-видимому, через много рук, но, должно быть, наконец, нашла себе дорогу в министерство иностранных дел в Лондоне, где, вероятно, и сейчас ее можно найти в состоянии мирной бесполезности. Я счел себя обязанным уведомить вас об этом, ибо не отсюда ли ваше молчание (могущее иметь, конечно, и другие причины)? Надеюсь, вы не обвините меня в причинении вам напрасного беспокойства. В противном случае извините меня.

¹ Приписка Ю. Ф. Самарина на подлиннике письма: "Нужно бы перевести. Очевидно, что А. С. X.—в сие не читал последнего исследования Бр. Бауера, в котором он говорит о приписках в евангелии в конце того самого исследования, о котором с таким гневом говорит Штраус в последнем издании своего труда".

Немногого могу сказать о себе. Жизнь моя течет тяжело, хотя, может быть, не бесполезно. Я теперь доискиваюсь средства против холеры, как прежде против ведомых болезней. Успех или неудача в этом, как и во всем, от Бога. Наша обязанность и, может быть, наше единственное истинное счастье — неустанно искать всякую полезную истину. Примите, м. г., и пр.

В приписке к письму моему я говорил о доказательствах подлинности Евангелии св. Иоанна, св. Луки и св. Марка. В первом из них доказательство кажется мне неопровержимым, во втором — ясным, хотя не столь очевидным, как в третьем. Я не говорил о св. Матфее: что он предшествует остальным, ясно для беспристрастного читателя. Тем не менее я прибавлю для более скептических критиков, что хотя личность автора может быть подвержена сомнению, никакое сомнение о времени написания Евангелия не может иметь разумной основы. Всякий критик одаренный хоть тенью здравого смысла, увидит, что оно писано в Палестине, и не только до падения Иерусалима, но даже раньше успешной проповеди св. Павла в Греции. Одно доказывается значением, придаваемым пророчеством о маленьких городах Палестины; другое — горячими нападками на фарисейство во всей книге и особенно в 25-й главе. Это указывает на сильную борьбу не только против абстрактного или падшего учения, каким должно было стать фарисейство после взятия Иерусалима, или против только местного препятствия, потерявшего большую часть своего значения после того, как христианская проповедь разлилась по Греции и Риму, но на смертельную борьбу с опасным врагом и с живучей силой в самом центре ее деятельности. Думаю, что нечувствующие истины этого замечания должны быть почтены лишенными ясного понимания законов просвещенной критики. Это мне кажется такой же наглядной истиной, как и то, что Евангелие св. Марка было писано вне Палестины. Объяснение Иудейских обычаев относительно стола,¹ чего нет у Матфея, не может быть иначе объяснено.

Х

Замечания Пальмера не применимы ко всей православной, восточной церкви: они относятся лишь ко временным и местным недостаткам. — Книги от Пальмера не получены.

М. г.!

Примите выражение благодарности моей за ваше доброе, хотя (как вы называете) ворчливое письмо и, пожалуйста, извините крайнюю нескромность поручения, которым я вас обременил.

¹ Марк, VII. 3. Изд.

Оправдание мое — совершенное незнание заграничной жизни и предположение, что между Англией и Францией или Бельгией сношения более часты, чем они оказываются в действительности. Но я, наконец, нашел средство избавить вас от всяких затруднений и неудобств по этому делу. Будьте добры послать только приложенное при сем письмо с статьей и чеком по сообщенному мною адресу. Вам от себя и приписывать ничего не нужно; этого очень будет достаточно. Прибавлю просьбу, чтобы вы не питали на меня неудовольствия ввиду крайней трудности моего положения, о чем вы можете только догадываться из нескольких слов предыдущего письма моего.

Я, может быть, был неправ, предполагая, что ваш дух страдал под бременем какого-то раздражения или утомления; но простите, если я и до сего времени продолжаю думать, что в вас все-таки есть частичка такого чувства, хотя бы и бессознательно вас мучающая, и что вы направляетесь ею по пути, который я не могу не почитать ложным. Ваше письмо показало мне яснее прежнего те трудности, с которыми вам приходилось бороться, и всю запутанность вопросов, долгое время смущавших вашу совесть. Не считаю их однако неразрешимыми самым простым путем. Не думайте, что я не обращал внимания на чувства или запросы совести воссоединяемого, когда выражался довольно легко про обрядовое разногласие между Грецией и Россией относительно воссоединения латинян и протестантов. Вы как будто намекаете на это, выражаясь так: «Таинство совершается над человеком, а не над чуркой. Человек должен знать, просить ли ему благодати или благодарить за получение таковой и просить о даровании ему силы пребывать в оной».

Я должен сказать, что в самом вопросе кроется явное недоразумение. Русская церковь, подобно восточной (вся Кафолическая Церковь), не признает, что схизматическое крещение сообщает благодать крещения во всей полноте. Единственная разница между воззрениями той и другой церкви заключается в том, что русская признает обряд совершенным, греческая же находит, что обряд не канонически совершен, и считает более каноническое повторение его желательным. Обе предполагают в воссоединяемом убеждение, что он еще не получал благодати крещения и что ему подобает молиться о благодати таинства, каковую он получает либо повторением обряда, либо молитвой примирительной, дающей силу обряду, иначе бессильному. В обоих случаях чувство и умственное действие совершенно одинаковы, и затруднение сходит на нет; оно же, кажется, единственное, непосредственно до вас относящееся. То обстоятельство, которое вы выставляете в обвинение русской церкви (или, точнее, против русского диоцеза Кафолической Церкви), к несчастью, верно. Но вы сами считаете его не принципом, а простым фактом, не связывающим, следова-

тельно, ничьей совести и потому самому не принадлежащим к области веры. Пускай этот факт длится сто или более лет. Что же? Изменил ли он свой характер? Он остается тем же простым фактом. Римский престол более 200 лет составляет монополию итальянской расы.¹ Это уже конечно антицерковный факт; но он не принципиального свойства и не может ставиться в вину латинству; однако это гораздо важнее тиранической политики русского государства, как выражаетесь вы, не без некоторого кажущегося основания. Один факт касается всей Церкви, другой лишь части ее. Была ли русская иерархия вовлечена в нежелательное порабощение призраком правительственного покровительства или нет, это исторический, а не церковный факт и не имеет ничего общего с англиканским подчинением, доколе русская церковь не присваивает себе независимого положения в Кафолической Церкви. Ваше нравственное чувство возмущено, и совершенно основательно, видимым действием или скорее бездействием различных диоцезов Кафолической Церкви. Это чувство и правильно, и разумно; но оно не должно затемнять беспристрастия вашего. Христианин принадлежит, м. г., своей спархии только относительно внешней жизни своей (дисциплина, обряды и т. п.): внутренняя жизнь его принадлежит Вселенской Церкви и никоим образом не причастна порокам местной иерархии, которым он противодействует кротко и миролюбно, доколе сама местная церковь не отщепилась, подобно римскому престолу или, скорее, подобно всем западным исповеданиям. Пути Господни неисповедимы! Не греховно, может быть, предположить, что русская иерархия допущена была до ниспадения в положение зависимости, впредь до того времени, когда другие церковные области снова приобретут полное свое достоинство и свободу действия (action) и в состоянии будут явиться равными русской церкви во всех отношениях: иначе эта последняя могла бы подпасть искушению недолжного самомнения и противоцерковной гордости. Это предположение (может быть, ложное, ибо кто может судить о сокровенных судьбах Божиих?) мне представляется не совсем неразумным. Не приписывайте, м. г., лишнего значения второстепенным фактам и не отвращайте глаз ваших от явного отщепенства латинского Запада, *единой истинной язвы человечества*,² что мною, кажется, доказано в моем исследовании.

Скорблю, что не имею возможности сказать вам что-либо о ваших статьях в греческом или английском издании. Простая тому причина — неполучение их до сего времени. Вы видите, что

¹ Последний папа, не итальянец, был Адриан VI-й (1522). *Изд.*

² Это выражение надо понимать, вероятно, в том смысле, что распадение Христианства есть настоящий недуг человечества, а не в смысле исключительного осуждения одного Запада. *Изд.*

переслать книги в Россию — дело не легкое, если их содержание не в духе наших церковных или гражданских порядков. Еще труднее доставить их по моему адресу. По этой причине я должен просить вас, самым настоятельным образом, ни в коем случае не возвращать мою статью в Россию, но по возможности скоро отправить ее в Париж с прилагаемым письмом, по указанному адресу, не давая мне даже письменного уведомления (по крайней мере по почте) об это деле. Примите, м. г., и пр.¹

XI

Поручение автора. Книга Пальмера о св. местах.— Русский отзыв о диссертациях Пальмера.

М. г.

Я, право, не в силах выразить вам благодарность мою за все заботы ваши о посланной вам мною рукописи! Если бы я мог предвидеть половину причиненных вам ею хлопот, я бы никак не решился вас беспокоить. Нечего говорить о том, что без вашего дружеского содействия и деньги и рукопись, посланные по неверному адресу, были бы непременно потеряны. Но не упрекайте меня в неосторожности — я иначе поступить не мог; Москва так отдалена от Парижа, Лондона и других европейских городов, что верные сведения здесь получаются с большим трудом. Я до некоторой степени, хотя далеко не вполне, предчувствовал опасность, которой подвергал свою посылку.

Мысль, которую вы сообщили нашему священнику о желании вашем издавать в Англии новейшие полемические сочинения нашей Церкви, прекрасна. Мне было бы и приятно и лестно явиться в сообществе с такими людьми, каков наш митрополит; но все-таки с тем условием, чтобы брошюра моя вышла без моего имени. Я был бы совершенно удовлетворен исполнением долга моего в качестве рядового в генеральном сражении, и отнюдь не чувствую честолюбивого желания выходить на одиночный бой или вызывать на поединок, как странствующий рыцарь или баснословный богатырь. Ежели я, при издании французской рукописи, поступил иначе, это единственно потому, что всякий другой образ действия был невозможен. На всякий случай я должен прибавить,

¹ На черновом подлиннике письма, по которому сделан был перевод в изд. 1867 г., в конце письма написано:

Нилу, Вильямсу, Пюзею, издателю "Cristian Remembrancer", Е. И. Попову, Бунзену, Гизо, епископу-янсенисту в Голландии, Бюнгенеру, Шеллингу, Толюку, Радовицу, молодому Тиршу, Вильямсу. 1) Достоуважаемому Джону Масону Нилу в знак почтения, сочувствия и благодарности за его историю восточной церкви. 2) Георгу Вильямсу, другу — издаюла. 3) Достоуважаемому доктору Пюзею, почтительнейшее приношение. 4) Издателям "Cristian Remembrancer". Вероятно, это перечень лиц, которым X-в желал доставить за границей свою первую брошюру о западных исповеданиях. Изд.

что рукопись¹ и деньги на издержки издания готовы к вашим услугам. Вы меня совершенно убедили, что вы гораздо лучше моего все придумаете и устроите и что дружба ваша внушит вам самый лучший образ действий.

Примите выражение благодарности моей за защиту прав наших в деле о св. местах. Я получил от священника² маленькую книгу вашу и считаю доказательства ваши совершенно неопровержимыми. Но кажется, что вопрос этот принадлежит к разряду тех, для которых вся правда заключается в силе. На чью сторону укажет рука сильнейшего, та и будет признана всеми правую. Грустно в том признаться, но кажется — все эти мирные конгрессы одна суета, пока в мире еще так мало христианского духа и пока сами члены мирного конгресса, как только интересы и предрассудки их затрагиваются, взывают: «к оружию!» Но все же, может быть, слово справедливое и разумное не останется совершенно незамеченным; быть может, общественное мнение к нему прислушается, и хвала тем, которые решаются его высказать, несмотря на вопль невежественных страстей.

Меня преследует постоянная неудача в отношении изданий ваших, касающихся религиозных вопросов. Они могли, конечно, и случайно затеряться; но подобные случайности со мною так обыкновенны, что поневоле подозреваю, что для них есть особенные правила и причины. Недели через две надеюсь увидеться с м.;³ соберу сведения о том, был ли он счастливее меня, что весьма вероятно. Когда буду в Москве, постараюсь исполнить ваше поручение и достать нужные вам книги. Прежде двух или трех недель мне не удастся побывать в городе и освободиться от множества домашних дел, доселе меня не выпускающих из деревни нашей, находящейся под Тулою.

P. S. Письмо это еще не было отослано на почту, когда я случайно встретил одного из самых образованных духовных лиц наших; он прочел ваше сочинение и хотя вообще несогласен с вами и упрекает вас (не знаю основательно ли) в том, что вы придаете слову *Кафоличество* слишком географическое значение, однако мне приятно передать вам, с какою похвалою и с каким уважением он отзывался о вашем труде. Он особенно восхищался тем ясным разграничением, которое положено вами между вопросами догмата и вопросами, касающимися обряда. Я радовался, слушая столь благоприятный и вполне чистосердечный отзыв о труде, крайне меня интересующем, тем более, что отзыв этот был высказан лицом, принадлежащим к духовному званию.

26 декабря 1852.

¹ Рукопись первой богословской брошюры А. С. Хомякова на французском языке? Едва ли! *Изд.*

² Вероятно, Евг. Ив. Попова. *Изд.*

³ Митрополитом.

XII

О восточном вопросе. — Мнение о «Диссертациях» Пальмера. — Различие между двумя высшими таинствами и остальными пятью. — О своем письме по поводу начала крымской войны.¹

М. г.

Странное и непредвидимое для меня дело писать о политике. Но каждый политический вопрос имеет социальное значение; а если в него хорошенько вникнуть, то найдешь в нем и его религиозную сторону. В восточном вопросе это особенно заметно, и потому весьма понятно, что я увлекся желанием показать, как эта сторона великого политического события действует в России на немногие мыслящие умы и на неразмышляющие массы. Мне кажется, что для общественного мнения в Англии небесполезно знать настоящее положение общественного мнения в России. Я был бы очень рад, если бы удалось напечатать приложенные здесь строки в газете или если бы можно было издать их отдельною, летучею брошюрою с английским переводом. Первый способ был бы конечно предпочтительнее, если только найдется газета, которая приняла бы маленькую статью мою. Вы одни, да может быть еще немногие, будете, хоть отчасти, нам сочувствовать; но и вы найдете, вероятно, что выражения мои несколько — а может быть, скажете вы, и очень — резки. Как бы то ни было, но я уверен, что за напечатание статьи никто не может подвергнуться неприятным последствиям, тем более, что ей могло бы предшествовать вступление с совершенным отрицанием всякого согласия в чувствах и в воззрениях с автором, но притом с заявлением требования в пользу русского убеждения на такое же право на гласность, каким пользуются даже китайские мнения и манифесты. Вам хорошо известно, что я говорю не официальным языком; может быть, статья моя тем и любопытна, что в ней заключается самое свободное и верное выражение тех чувств, которые преобладают во всей стране и для которых и двор, и Петербург суть представители весьма недостаточные, хотя в настоящем случае они несколько более обыкновенного сблизилась с народом. Прибавлю еще несколько слов, не высказанных мною во французской статье. Условия, требуемые от Султана до крайности смешны: новое название для *харача*, да право стоять свидетелем перед магометанским судьей, для которого весь закон заключается в Коране, — действительно преимуществва важные! Много бы все это способствовало к спасению армянских яковитов, которые были перерезаны Бедер-Ханом! Все это было бы смешно, если бы под этим не скрывалось гнусной уловки, грязного предлога придать вид законности войне против христиан.

¹ Напечатано в III т. соч. Хомякова. Изд.

Я настолько изучал историю, что не увлекаюсь чувством негодования на таких штукарей, каковые Россель и Пальмерстон. Макиавеллизм — изобретение не новое, и много гнусных дел увенчалось успехом; но мне жаль, что Англия сделалась орудием жалкой интриги, между тем как она, и не допуская исключительного влияния России на Восток, могла бы сыграть в современных событиях такую прекрасную роль. Как я был бы доволен, если бы узнал, что Гладстон не одобряет этой грешной и постыдной войны.¹

Я еще не имел случая известить вас, что наконец получил ваши диссертации. Позвольте мне сказать вам, что хотя я и не разделяю убеждений ваших в некоторых весьма важных статьях, однако не могу без восторга говорить о добросовестности и честности исследований ваших и о том глубоком чувстве любви к истине, которым проникнуто все сочинение ваше. По прочтении великолепной статьи вашей о семи таинствах, мне пришла в голову мысль (которой я, кажется, нигде не встречал), не послужит ли следующее разделение к изъяснению некоторых затруднений. Два высшие таинства касаются отношений человека к *целой Церкви*; пять остальных — отношений человека к *Церкви земной* и к ее организму. Подвергаю это мнение вашему беспристрастному суду.

О целом сочинении надеюсь поговорить при первом удобном случае.

Но я непростительно злоупотребляю досугом вашим и вашею добротой. Вы меня простите, когда вспомните, как затруднительны для всякого русского печатные сношения с другими народами. Не нужно прибавлять, что, ежели напечатание моего французского письма окажется возможным, оно должно явиться опять без имени автора.

¹ Недавние события: встреча Султана в Лондоне, равнодушие к резне в Кандии, безучастие к болгарам, выражения гнусной лжи и дикой свирепости в официальных донесениях некоторых из английских консулов на Востоке (именно тех, которых правительство отличает своим особенным доверием), — все это во многом изменило бы понятия покойного автора, если б он дожил до наших дней.
Прим. Ю. Ф. С.

**ОПЫТЫ
ПЕРЕВОДА АПОСТОЛЬСКИХ ПОСЛАНИЙ**

Эти переводы были едва ли не последними занятиями покойного автора. Мы нашли в его рукописях два окончанных перевода: послания к Галатам и к Ефесеям; сверх того заметку на текст из посланий к Филиппийцам, по которой можно заключить, что автор продолжал свою труд. Ю. Ф. С.

К ГАЛАТАМ ПОСЛАНИЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

ГЛАВА I

1. Павел, апостол (не от человеков и не через человека, но от Иисуса Христа и Бога Отца, воздвигнувшего Его из мертвых).

2. и все, которые со мною братья, церквам Галатии:

3. благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа,

4. отдавшего Себя Самого за грехи наши, чтобы исхитить нас от настоящего века лукавого, по воле Бога и Отца нашего,

5. Которому слава вовеки веков. Аминь.

6. Дивлюсь я, что вы так скоро переходите от призвавшего вас к благодати Христовой в иное благовестие,

7. которое (впрочем и) не есть иное; но только есть люди, смущающие вас и хотящие извратить благовестие Христово.

8. Но если бы и мы или ангел с неба стал благовестить вам иное, чем что мы благовестили вам, отлучен да будет.

9. Как мы уже сказали, и ныне снова говорю, если кто вам благовестить будет иное, чем что вы приняли, отлучен да будет:

10. ибо ныне, кому прямлю я: людям или Богу, или ищу я людям угождать? Угождай я донныне людям, не был бы я рабом Христу.

11. Объявлю же вам, братья: то благовестие, которое мною благовествовано, оно не по человеку;

12. ибо не от человека принял я оно или научился, но через откровение Иисуса Христа.

13. Вы конечно слышали о моем прежнем житии в Иудействе, как я безмерно гнал Церковь Божию и разрушал ее,

14. и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи чрезмерным ревнителем отеческих моих преданий.

15. Когда же благоволил Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший Своєю благодатию,

16. открыть во мне Сына Своего, да благовестую Его язычникам, не поспешил я советоваться с плотию и кровью

17. и не ходил в Иерусалим к бывшим апостолами прежде меня, но пошел в Аравию и опять возвратился в Дамаск;

18. потом, через три года, пошел я в Иерусалим переговорить с Петром и пробыл у него пятнадцать дней;

19. другого же из апостолов я не видал, кроме Иакова, брата Господня;

20. (а что пишу вам, вот — перед Богом — не лгу).

21. Потом пошел я в страны сирские и киликийские,

22. лицом же был я неизвестен Церквам Христовым в Иудее.

23. Только слышали они, что гнавший нас некогда ныне благовестует ту веру, которую прежде разрушил;

24. и славил обо мне Бога.

ГЛАВА II

1. Потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим с Варнавою, взяв и Тита с собою.

2. Ходил же я по откровению и изложил им, особо же значительнейшим, то благовестие, которое проповедую во языках: не напрасно ли как-нибудь я подвизаюсь или подвизался?

3. Но и Тит, бывший со мною, хотя Эллин, не был принуждаем к обрезанию.

4. А что до вкравшихся лжебратий, приходивших только подсматривать за нашею свободою (которую имеем во Христе Иисусе), чтобы нас поработить:

5. то мы им ниже на один час не покорились, да истина благовестия сохранится для нас.

6. Что же до значащих что-либо, какие бы они ни были, у меня с ними розни нет (на лицо человека Бог не глядит): ибо на меня они ничего не наложили:

7. но, напротив, видя, что мне вверено благовествование в необрезании, так же как Петру в обрезании,

8. ибо возмогавший через Петра в апостольстве к обрезанию возмогал и через меня к языкам¹;

9. и узнав благодать данную мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, дали мне и Варнаве десницу общения, мы к языкам, а они к обрезанию;

10. только, чтобы помнили мы нищих, что я всегда с рвением и исполнял.

¹ Сохраняю слово язык вместо народ: первые переводчики не могли этого слова выдумать, а в нем заключается особая характеристика мысли. Для славянина народ разнствует по слову — язык, для Грека по обычаю — *ἔθνος*; для Римлянина по происхождению — *gens, patris* и, может быть, *populus* (от *pel*); хотя тут корень может быть *ple*, как у нас в слове *полк*.

11. Когда же пришел Петр в Антиохию, я противустал ему в лицо, потому что он подлежал упреку.

12. Ибо, прежде чем придти некоторым от Иакова, он ел с иноязычниками; когда же пришли, он уклонился и отделился, бояся обрезанных.

13. А с ним стали притворяться и прочие Иудеи, так что даже Варнава увлечен был в их притворство.

14. Но когда я увидел, что они не прямо шли по истине благовестия, я сказал Петру при всех: если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, что же принуждаешь языки иудействовать?

15. Мы по природе иудеи, а не из языков грешники.

16. Увидев, что не оправдывается человек от дел закона, а разве верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Иисуса Христа, да оправдимся верою во Христа, а не делами закона; поелику от дела закона не оправдывается никакая плоть.

17. Если же, стремяся оправдаться во Христе, и сами мы оказались грешниками, не есть ли тогда Христос служитель ко греху? — да не будет.

18. Ибо, если что я разрушил, то самое вновь строю — я самого себя показываю преступником.

19. Через закон умер я для закона, да живу для Бога.

20. Я Христу сораспялся, живу же не я уже, но живет во мне Христос; а что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.

21. Я не отвергаю благодати Божией; ибо если праведность от закона, значит Христос даром умер.

ГЛАВА III

1. О безумные Галаты, кто очаровал вас не слушаться истины? — вас, пред чьими глазами Иисус Христос изображен был, как бы перед вами самими распятый?

2. Одно это хотел бы я узнать от вас: от дел ли закона получили вы Духа, или от слушания веры?

3. Ужели вы так безумны? Начав Духом, ныне кончаете плотию!

4. Ужели так много испытали вы понапрасну? Да еще понапрасну ли только?

5. Что же? От дел ли закона, или от слушания веры Тот, Кто расточает вам Духа и творит в вас силы?

6. Как Авраам поверил Богу, вменилось ему в праведность,

7. также знайте; те, кто от веры, они-то и суть сыны Авраама.

8. Ибо писание, провидя, что Бог оправдает языки от веры, предблаговестило Аврааму: «что благословятся в тебе все языки».

9. Посему те, кто от веры, благославляются с верным Авраамом.

10. А которые от дел закона, те под клятвою; ибо писано: проклят всякий, кто не пребывает во всех предписаниях книг закона, исполняя оные.

11. Что от дел закона не оправдывается никто перед Богом, ясно потому, что и праведник от веры жив будет.

12. Но закон не от веры; а человек, что делает, в том и живет¹.

13. Христос искупил нас из-под клятвы закона, став за нас клятвою, ибо писано: «проклят всяк, повешенный на дереве».

14. Да будет на все народы благословение авраамово во Христе Иисусе, да примут обетование Духа через веру.

15. Братья! говорю по-человечески: даже и человеком утвержденно завещания никто не отменяет и не прибавляет к оному.

16. Аврааму же сказано было обетование и семени его (не сказано: семенам, как бы о многих, но как об одном) «и семени твоему», которое есть Христос.

17. Так я говорю, что завета, предутвержденного Богом во Христе, закон, пришедший спустя четыреста тридцать лет, отменить не мог, чтобы упразднить обетование,

18. ибо, если наследие от закона, оно уже не от обетования; Авраама же ущедрил Бог через обетование.

19. Итак, что же закон? Он предустановлен был против заблуждений, доколе не пришло то семя, которому дано обетование, и устроен вестниками Божьими под рукою посредника.

20. Посредник же при одном не бывает, а Бог один.

21. Итак, закон противен обетованиям Божиим? Да не будет. Если бы был дан закон, могущий животворить, тогда бы действительно праведность была от закона.

22. Но писание заключило всех под грехом, дабы через веру в Иисуса Христа дано было обетование верующим.

23. Прежде, чем придти вере, мы были заключены и строгомы законом для будущего откровения веры.

24. Так закон был нам дядькою во Христа, да от веры оправдимся.

25. Пришедшей же вере мы уже не под дядькою.

26. Но через веру все вы сыны Божии во Христе Иисусе;

27. ибо все вы, сколькои во Христа крестились, во Христа облеклись.

¹ Это место, кроме славянского перевода, вовсе не понятно; во всех мне известных смысла нет, а в русском переводе библ. общ. смысл совершенно противен подлиннику. Повторение слов *αὐτᾶ* и *αὐτοῦ* указывает явно на то, что это правило общее, которое могло бы выразиться так: человек живет тем, что признает началом своей деятельности.

28. Тут нет уже иудея, ни элина, нет раба, ни свободного, нет мужчины, ни женщины: ибо все во Христе Иисусе вы все — один.¹

29. Если же вы Христовы, то и семья Авраама, и по обетованию наследники.

ГЛАВА IV

1. Еще скажу: во все время, покуда действует наследник, он ничем не разнится от раба, будучи господин всего;

2. но он под опекунами и домоправителями до отцовского предназначения.

3. Так и мы, покуда детствовали, были порабощены стихиям мира;

4. когда же пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, рожденного от жены, бывшего под законом,

5. да искупит подзаконных, да получим усыновление.

6. А поелику вы сыны, послал Бог Духа Сына Своего в сердца наши, вопиющего: Авва! (отче).

7. Итак, ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Христа.

8. Но тогда, не увидав Бога, вы служили тем, кто по существу не боги;

9. ныне же, узнав Бога, а что еще более, быв признаны Богом, как обращаетесь вы снова к бессильным и нищим стихиям, которым сызнова поработиться хотите?

10. Дни разбираете, и месяцы, и времена, и сроки.²

11. Боюсь за вас, как бы не напрасно я у вас трудился!

12. Будьте как я; ибо и я как вы. Братья, молю вас: ведь вы ничем меня не обидели.

13. Сами знаете, что я впервые благовествовал вам в немощи плоти;

14. и вы того испытания моего во плоти не презрели и не отвергли, но как вестника Божия приветствовали меня, как Иисуса Христа.

15. Что же значило изъятие нашего тогдашнего счастья? Ибо я свидетельствую о вас, что, если бы можно, вы глаза свои, вырвав, отдали бы мне.

16. Неужели я сделался вашим врагом потому, что был с вами правдив.³

17. Не добро ревнуют по вас, но хотят отделить вас, чтобы вы по них ревновали.

¹ Не *ἓν*, а *εἷς*. Этим объясняется 16-й стих той же главы.

² Хотя *ἐνιαυτός* и значит иногда год, но предшествующее *κοιροῖς* удерживает за ним характер неопределенного цикла.

³ Кажется, *ἀληθείων* более, чем *ἀληθεῖαν λαλῶν*.

18. Добро ревновать к добру всегда, а не единственно в моем присутствии у вас.

19. Детки мои, которыми я вновь мучусь, доколе не вообразился в вас Христос!

20. Желал бы я присутствовать у вас теперь и изменить голос свой, потому что я об вас недоумеваю.

21. Скажите мне: вы — желающие быть под законом или вы не слушаете закона?

22. Ибо писано, что Авраам имел двух сыновей, одного от рабы и одного от свободной;

23. но который от рабы, родился по плоти, а который от свободной — по обетованию.

24. Тут все иносказательно: эти две суть два завета; один от горы Синая, рождающий в рабство, который и есть Агарь.

25. Ибо эта Агарь это гора Синай, в Аравии; и сопоставляется нынешнему Иерусалиму, который рабствует со всеми детьми своими.

26. Иерусалим же вышний свободен: он и есть мать нам всем.

27. Ибо писано: «возвеселись неплода, не рождавшая; порывайся и взывай не чадоболевшая, ибо много чад у одинокой, более чем у имеющей мужа».

28. Мы же, братия, по Исааку, обетования чада.

29. Но так же как тогда, по плоти родившийся гнал того, кто по духу: так и теперь.

30. Но что говорит писание? «Выгони рабу и сына ее, ибо не наследует сын рабы при сыне свободной».

31. А мы, братия, чада не рабы, но свободной.

ГЛАВА V

1. Посему стойте в той свободе, в которую освободил вас Христос, и не возлагайте на себя снова ига рабства.

2. Смотрите: я, Павел, говорю вам, что если вы обрезываетесь, Христос вам не пользует ни на что.

3. Свидетельствую же опять всякому человеку обрезывающемуся, что он должен весь закон исполнять.

4. Христа отчуждаетесь все, оправдывающие себя законом; от благодати отпадаете вы.

5. А мы духом чаем надежды оправдания от веры;

6. ибо во Христе Иисусе ни обрезание, ни необрезание не могут ничего, но вера, движимая любовью.

7. Вы хорошо бежали, кто остановил вас, чтобы вам уже не слушаться истины?

8. Эта задержка не от того, кто призывает вас.

9. Малая закваска квасит весь раствор.

10. Я уверен в вас о Господе, что и вы не иначе будете мыслить; смущающий же вас примет осуждение, кто бы он ни был.

11. Я же, братия, если еще проповедую обрезание, за что же я еще гоним? Ведь этим упразднился бы соблазн креста.

12. Как желательно, чтобы отсечены были смущающие вас!

13. Вы в свободу призваны, братия; только свобода не в потворство плоти, но чтобы вы из любви служили друг другу.

14. Ибо вся полнота закона в одном слове: «возлюбишь ближнего своего, как самого себя».

15. Ежели же вы друг друга грызете и съедаете, смотрите, как бы вам не истребиться друг другом.

16. Итак, говорю: ходите духом и не станете воли плоти совершать;

17. ибо плоть волит против духа, и дух против плоти: они противятся друг другу, так что вы не то делаете, чего хотите.

18. Если же вы водимы духом, то вы не под законом.

19. Известны дела плоти; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, разврат,

20. идолослужение, порчи, вражда, свары, ревности, гнев, происки, розни, расколы,

21. зависти, убийства, пьянства, пирования, о которых предсказываю вам, как и прежде говорил, что делающие такие дела царства Божия не наследуют.

22. Плод же духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, доброта, добродушие, верность,

23. кротость, воздержание; против таковых нет закона.

24. А те, которые суть Христовы, распяли плоть со страстями и похотями.

25. Если мы живем духом, то станем и следовать духу.

26. Не будем тщеславными, друг друга раздражателями, друг другу завистниками!

ГЛАВА VI

1. Братия, если и впадет человек в какое прегрешение, вы, духовные, направляйте такового в духе кротости; и наблюдай за собою, как бы и сам ты не искусился.

2. Друг друга тягости носите и так исполняйте закон Христов.

3. Если же кто думает быть чем-нибудь, будучи ничем, он сам себя обманывает.

4. Каждый испытывай свое собственное дело, и тогда ему будет чем похвалиться перед собою только, а все-таки не перед другим:

5. ибо всякий понесет свое собственное бремя.

6. Учащийся слову да дает учащему общение во всех благах своих.

7. Не обманывайтесь: над Богом не посмеешься. Что человек сеет, то он и пожнет.

8. Так, сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; сеющий же в духа от духа пожнет жизнь вечную.

9. Не скорбим то же, творя благая; в свое время пожнем, только бы не ослабли.

10. Итак, пока нам время есть, станемте делать добро всем, а особенно домохадцам веры.

11. Видите, как много написал я вам своею рукою!

12. Все те, которые хотят благовидности по плоти, принуждают вас обрезываться, только чтобы им не быть гонимыми за крест Христов.

13. Ибо и сами обрезанные не исполняют закона, но хотят, чтобы вы обрезывались для того, чтобы вашею плотью похвалиться.

14. Мне же да не будет, чтобы я похвалился чем-нибудь, разве крестом Господа нашего Иисуса Христа, через который мне распял мир, а я миру.

15. Ибо во Христе Иисусе не могут ничего: не обрезание, ни необрезание, но только новая тварь.

16. И кто сему правилу последует, мир на тех и милость и на Израиле Божиим.

17. Впрочем, никто не делай мне истомы, ибо я ношу в теле своем клейма Господа Иисуса.

18. Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим, братия! Аминь.¹

К ЕФЕСЯНАМ

ПОСЛАНИЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

ГЛАВА I

1. Павел волею Божиею посланец Иисус Христов, святым, сущим в Ефесе и верным во Христе Иисусе.

2. Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.

3. Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас всяким благословением духовным на небесах во Христе;

¹ К Галатам писано из Рима.

4. так же как избрал Он нас в Нем прежде сотворения мира, чтобы нам быть святыми и непорочными перед Ним в любви,

5. предназначив нас во усыновлении Себе через Иисуса Христа, по благодати воли своей,

6. во хвалу славы благодати Своей, коею облагодатил Он нас в Возлюбленном,

7. в Котором имеем мы искупление кровью Его и отпущение преступлений по богатству благодати Его,

8. коею ущедрил Он нас во всякой мудрости и разумении,

9. сказав нам тайну воли Своей, по благоволению, которое Он в Себе предустановил,

10. к строительству полноты времен, дабы все, что ни есть на небесах, и все, что ни есть на земле, возглавить единою главою — Христосом.

11. В Нем получили мы и жребий наследства, быв к тому предназначены по определению Того, Кто все возможет по совету воли Своей,

12. да будем в похвалу славы Его, мы, первые, возуповавшие на Христа,

13. в Коем и вы, слышав слово истины, благовестие спасения вашего и уверовавшие в него, запечатлелись Духом обетования Святым,

14. Который есть задаток наследства нашего к искуплению удела Его, ко хвале славы Его.

15. Посему и я, слышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым,

16. не перестаю благодарить вас, творя о вас поминание в молитвах моих,

17. да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам духа премудрости и окрочения к познанию Его,

18. и просветленные очи мысли, дабы вы увидели какова надежда Его призвания и каково богатство славы его наследия во святых,

19. и каково безмерное величие могущества Его в нас, верующих, по действию державной силы Его,

20. которую воздействовал он во Христе, воздвигнув Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах,

21. превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем,

22. и все покорил под ноги Его, и дал его, над всем, главою Церкви,

23. которая есть тело Его, полнота Того, Кто все во всех исполнил.

ГЛАВА II

1. И вас, бывших мертвыми по преступлениям и грехам,
2. в коих некогда ходили по жизни мира сего, по власти князя воздушного, духа, ныне возмогающего в сыновьях ослушания,
3. среди коих и мы все некогда пребывали в похотениях плоти нашей, творя волю плоти и помыслов, и были чадами гнева по естеству как и прочие.
4. Бог же, богатый в милости, по многой милости Своей, которою Он нас возлюбил,
5. и нас, бывших мертвыми по преступлениям, сооживил Христу (по благодати спасены вы)
6. и совоздвиг и сопоставил на небесах во Христе Иисусе,
7. да покажет в веках грядущих безмерное богатство любви Своей, по благодати к нам о Христе Иисусе;
8. ибо благодатию спасены вы через веру, и сие не от вас — Божий дар;
9. не от дел, да не хвалится никто,
10. но поистине мы — Его творение, созданные во Христе Иисусе на дела благая, к коим предуготовил нас Бог, да в них ходим.
11. Итак, помните, что вы, некогда язычники по плоти, прозывавшиеся необрезанием у так называемого обрезания плотского и рукотворного,
12. что вы в то время были вне Христа, устранены от гражданства Израилева, чужды заветам обетования, не имеющие надежды и безбожны в мире;
13. ныне же во Христе Иисусе вы, некогда бывшие далеко, стали близки через кровь Христову;
14. ибо Он мир наш, Он, сделавший обоих единым и разрушивший ограду средостения,
15. плотью своею упразднивший вражду — закон уставов, — да создаст в Себе из двух одного нового человека, устроая мир,
16. и да снова примирит обоих Богу в одном теле крестом, убив в нем вражду.
17. И пришедши благовестил Он мир вам всем, дальним и ближним,
18. ибо через Него и те и другие имеем мы доступ в едином Духе ко Отцу.
19. Посему вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и домашние Богу,
20. будучи надстроены на основании апостолов и пророков, краеуголье же — Сам Иисус Христос,
21. на коем все здание стройно растет в храм святой о Господе,
22. на коем и вы созидаетесь в обиталище Божье Духом.

ГЛАВА III

1. Сего ради, я Павел — узник Иисуса Христа за вас язычников.

2. Вы конечно слышали о строительстве любви Божией, данной мне для вас:

3. как в откровении сказана мне тайна (о чем я прежде вкратце писал,

4. из чего вы, прочитав, можете усмотреть мое познание в тайне Христа),

5. которая в прежних поколениях не сказалась сынам человеческим, как ныне открылась она святым посланникам Его и пророкам Духом святым,

6. чтобы и язычникам быть сонаследниками и сотелесниками и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе, чрез благовестие,

7. которому я сделался служителем по дару благодати Бога, данной мне действием силы Его.

8. Мне, ничтожнейшему из всех святых, дана благодать сия: благовестить в язычниках неисследное богатство Христа,

9. и всем уяснить, что такое общение тайны, от века скрывавшейся в Боге, все сотворшем чрез Иисуса Христа,

10. да откроется ныне начальствам и властям пренебесным чрез Церковь вся многообразная премудрость Бога,

11. по определению предвечному, которое совершил Он во Христе Иисусе Господе нашем,

12. в Коем получили мы смелость и безбоязненный доступ через веру в Него.

13. Итак, прошу вас не унывать от скорбей моих о вас, которые суть слава ваша.

14. Посему склоняю колена мои пред отцом Господа нашего Иисуса Христа,

15. от Кого все на небесах и на земле в одно отечество именуется,¹

16. да даст вам по богатству славы Своей укрепнуть силою чрез Духа Его во внутреннего человека,

17. вселиться Христу, чрез веру, в сердца ваши;

18. да, вкоренясь и утвердись в любви, возможете постигнуть со всеми святыми, что ширина и длина, и глубь, и высь;

19. уразуметь превосходящую всякое разумение любовь Христа; да полнитесь во всю полноту Божию!

20. Ему же, Кто во всем силен сотворит безмерно более того, о чем просим и думаем, силою действующею в нас,

¹ Буквально: от Кого всякое отечество на небесах и на земле именуется, т. е. все названы чадами Божиими.

21. Ему слава в Церкви о Христе Иисусе во все времена века вечного! Аминь.

ГЛАВА IV

1. Итак прошу вас я, узник во Христе, ходить достойно того звания, в которое вы званы,

2. со всяким смиренномыслием и кротостью, с долготерпением, снисходя друг другу по любви,

3. ревнуя хранить единство духа в союзе мира:

4. Единое тело и один дух, так как и званы в единой надежде вашего призвания.

5. Един Господь, едина вера, единое крещение;

6. Един Бог и Отец всех, Который над всеми и во всех и внутри всех вас.

7. Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова.

8. Потому и сказано: «возшед на высоту, пленил Он плен и дал дары людям».

9. А что же это «взошел», как не то, что Он и нисходил прежде в низшие места земли;

10. низшедший есть Самый Тот, Который и взошел превыше всех небес, да исполнит все.

11. И Он же дал тех апостолами, тех пророками, тех благовестниками, а тех пастырями и учителями,

12. для согласного действия святых в деле служения, в домостроительстве тела Христова;

13. доколе все достигнем до единства веры и познания Сына Божия, до мужа зрелого, до меры роста полноты Христовой.

14. Да не будем уже младенцами, волнуемыми и кругоносимыми всяким ветром учения, в брожении людском, ¹ в коварстве лукавого обмана;

15. но правдивые в любви, да возрастим все в Того, Кто есть глава во Христа,

16. от Которого все тело, согласуясь и слаживаясь во всякой пребывающей связи, деятельностью силы соразмерной с каждым членом, производит рост тела, самосозидаемого в любви.

17. Итак, свидетельствуя о Господе, говорю вам впредь не ходить, как ходят прочие языки, в суете ума своего,

18. омраченные в разуме, устраненные от жизни Божией чрез невежество, сущее в них, чрез окаменение сердец их;

19. ибо, обесчувствев, они предались бесстыдству на каждую поденщину всякой скверны.

20. Вы же не так узнали Христа.

¹ Буквально: игра в кости, случайность, жизнь наудачу.

21. Если только вы Его слышали и от Него научились, согласно с тем, что есть истина в Иисусе:

22. отложить вам прежний обычай с ветхим человеком, гибнущим в похотях прелести,

23. обновиться в духе ума вашего

24. и облечься в человека нового, сотворенного по Богу в праведности и святости истины.

25. Посему, отложивши ложь, говорите истину, каждый ближнему своему; ибо мы члены друг друга.

26. Гневайтесь, но не до греха: солнце да не зайдет в гневном вашем.

27. И не давайте места диаволу.

28. Кравший впредь не крадь, а лучше трудись, делая добро руками, чтоб было что подать имеющему нужду.

29. Никакое гнилое слово не выходи из уст ваших, а только такое, которое благо для назидания к пользе, да даст благодать слушателям.

30. И не печальте Духа Святого Божьего, которым запечатлены вы в день искупления.

31. Всякая горечь досады, вспыльчивость и гнев, брань и злое речие да изгоняются от вас вместе со всякою злобою.

32. Но будьте друг ко другу услужливы, благоутробны и отдавайтесь сердцем друг другу, как и Бог отдался вам во Христе.

ГЛАВА V

1. Итак будьте подражателями Богу, как чада возлюбленные.

2. И ходите в любви, как и Христос возлюбил вас и за вас предал Себя в приношение и жертву Богу, в курение благоуханное.

3. Блуд же и всякая нечистота, и жадность да не именуются даже между вами (как прилично святым),

4. ни срамословие, ни пустословие, ни смехотворство, все непристойное, но лучше благодарение.

5. Сие же знайте, что никакой блудник, или нечистый, или жадный, который есть идолослужитель, не имеет наследия в царстве Христа и Бога.

6. Никто вас да не обманет суетными словами, ибо за оные приходит гнев Божий на сынов ослушания.

7. И не будьте отнюдь соучастниками их.

8. Вы были некогда тьма, ныне же вы свет о Господе: ходите как чада света!

9. (Ибо плод духа — всякая доброта и праведность, и истина.)

10. Допытывайтесь, что приятно Господу;
11. и не общайтесь бесплодным делам тьмы, но скорее обличайте;
12. ибо о том, что ими втайне делается, и говорить то срамно.
13. Все же обличаемое делается явным от света, а все стремящееся явиться есть свет.¹
14. Посему сказано: «возбудишься спящий и встань от мертвых, и будет светить тебе Христос».
15. Итак смотрите, чтоб вы бережно ходили, не как немудрые, а как мудрые,
16. покупающие время, потому что дни лукавы.
17. Посему не будьте несмысленны, но знающие, в чем воля Господня.
18. И не упивайтесь вином, в котором разврат, но исполняйтесь Духом,
19. беседуя с собою псалмами и песнями и стихами духовными, поючи и воспеваючи в сердце своем Господу;
20. всегда и за все принося благодарение, во имя Господа нашего Иисуса Христа, Богу и Отцу;
21. покоряясь друг другу в страхе Божьем.
22. Жены, покоряйтесь мужьям своим как Господу,
23. потому что муж есть глава жены, так же как Христос глава Церкви; он же и спаситель тела.
24. А также как Церковь во всем покорствует Христу, так и жены мужьям своим во всем.
25. Мужья, любите жен своих, как и Христос возлюбил Церковь и Себя Самого предал за нее,
26. да освятит ее, омыв водною банею, в глаголе Своем,
27. да поставит ее пред собою преславною, Церковью, не имеющею ни пятна, ни морщины, ни чего-либо подобного, но да будет свята и непорочна.
28. Так и мужья должны любить жен своих, как собственные тела. Любящий жену свою себя самого любит;
29. ибо никто собственного тела не ненавидел, но питает и греет оное, так же как и Господь Церковь,
30. поелику мы члены тела Его от плоти Его и от костей Его.
31. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое в плоть едину.
32. Сие таинство велико: так говорю я о Христе и о Церкви.
33. Но и вы, каждый особо, любите жену свою как самого себя; жена же да боится мужа.

¹ Потому что содержит начало света. В переводах славянских и библейского общества сказано: "являемое" и "делающееся явным", что не имеет смысла, а в других переводах "что являет, то есть свет" противно грамматике, хотя бы *φανερούμενον* принять за причастие формы притяжательной. *Φανέρούμενον* тут, явно самоявляющееся, стремящееся к проявлению.

ГЛАВА VI

1. Чада, слушайтесь родителей своих о Господе, ибо сие справедливо.

2. «Почитай отца своего и мать (сия есть первая заповедь с обетованием)

3. да благо тебе будет, и будешь долголетен на земле».

4. И вы, отцы, не раздражайте чад своих, но воспитывайте их в навыке и учении Господа.

5. Рабы, слушайтесь господ своих по плоти, со страхом и трепетом, в простоте сердец ваших, как Христа,

6. служа не только наглазно, как человекоугодники, но как рабы Христовы, творящие волю Божию от души,

7. с доброжелательством, служа Господу, а не людям;

8. зная, что каждый, что бы доброго ни сделал, то и получит от Господа, будь он раб, будь он свободен.

9. И вы, господа, делайте то же в отношении к ним, отлагая угрозу, зная, что и вам самим есть Господин на небесах и что нет лицеприятия у Него.

10. Впрочем, братья мои, укрепляйтесь в Господе и в могуществе силы Его;

11. облекитесь во всеоружие Божие, чтобы возмочь вам стать противу козней диавольских,

12. потому что борьба наша не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против миродержцев тьмы века сего, против злобы духов на небесах.

13. Посему возьмите всеоружие Божие, да возможете противустать в злой день и, все совершив, устоять.

14. Итак станьте, препоясав бедра ваша истиною и облекшись броней праведности,

15. и обувши ноги в готовность благовествования мира;

16. сверх же всего, взявши щит веры, в коем возможете все стрелы лукавого разженные угасить.

17. И шлем спасения примите и меч духовный, который есть глагол Божий,

18. всяким молением и прошением моляся во всякое время духом и на сие самое бодрствуя во всякой неутомимости и прощении за всех святых,

19. и за меня, да дастся мне слово, и отверзу уста мои с дерзновением, сказывая тайну благовестия,

20. о коем посольствую в узах, да в оном дерзаю, как мне подобает, говорить.

* Во всех переводах ошибочно употреблено слово евангелия, и переводчики сбились с толку; от этого у них выходит приготовление или твердость вместо готовности, а это не представляет никакого смысла. Напр., в английском переводе "preparation of the Gospel" вместо "readiness to bear the good message".

21. А чтоб и вы знали обо мне, что́ делаю, то все вам скажет Тихик, возлюбленный брат и верный служитель в Господе,

22. которого послал я к вам на то самое, чтобы вы знали об нас и чтобы он ободрил сердца ваши.

23. Мир братьям и любовь с верою от Бога Отца и Господа Иисуса Христа.

24. Благодать со всеми, любящими Господа нашего Иисуса Христа нетленною любовью. Аминь.

К Ефесеянам писано из Рима, через Тихика.

ЗАМЕТКА НА ТЕКСТ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К ФИЛИППИЙЦАМ

Глава II, стих 6

Греческий текст: ὅς ἐν Μορφῇ θεοῦ υπαρχων οἷχ αρπαγμὸν ἠήσασατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; ἀλλὰ etc.

Русский перевод библейского общества: «Он, будучи образом Божиим, хотя равенство с Богом и не считал хищением, но» и т. д.¹

Французский перевод (Martin) согласный с Лютеровым: Lequel, étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une usurpation d'être égal a Dieu, cependant, etc.

Английский перевод таков же, только «usurpation» в нем заменяется словом «gobbeгу».

Все мне известные новые переводы совершенно одинаковы, в том числе и ново-греческий. Перевод русского библейского общества очевидно взят с них, и маленькое изменение заключается во вставке слова «*хотя*» для большей плавности и, вероятно, по неясному чувству, что что-то тут не так. Смысл предполагаемый таков: Христос, Который хотя и признавал за собою право равенства с Божеством, но и т. д.

Я этот смысл отвергаю вполне по следующим причинам:

1. Вся мысль, по моему мнению, несогласна с духом апостола Павла.
2. При таком смысле едва ли бы не употребил апостол форму несовершенного прошедшего, вместо аориста, который тут употреблен. Аорист более соответствует русскому *счел* чем *считал*.
3. Самое слово *αρπαγμὸν* указывает на какое-то действие или на проявление мысли, а не просто на мысль или мнение. Оно

¹ Так значитс в петербург. издании 1882 г.; в лондонском 1854 г. стоит: «Он, будучи образом Божиим, не превозносился тем, что Он равен Богу, но» и т. д. Прим. Ю. Ф. С.

было бы у места, если бы было сказано: Христос проявил свое равенство с Богом и не счел этого хищением, но... и т. д. Я вовсе не могу предположить употребление слова *хищение* (usurpation, robbery) там, где никакого действия не было. Тут употребил бы апостол или отрицательное, в роде *οὐκ ἄδικον*, или положительное, в роде *ὀφειλόμενον* или *ἰδίον ἠγήσατο τὸ εἶναι*.

По-моему, это ясно, и я перевод этот отвергаю. Ошибка заключается в том, что отрицание приложили к существительному *αρπαγὸν*, забывая, что, по свойству языка греческого, оно может относиться и тут относиться к глаголу. Вот мой перевод:

«Христос, Который не замыслил (или не предпринял, или не подвигся на) хищение быть равным Богу». Смысл глагола *ᠠᠮᠢᠨᠠ* (от *ἄγω*) вполне допускает такой смысл, который проще выражается словами: Христос, Который, будучи образом Божиим, не задумал своевольно себе приписать равенство с Богом (божественность), но от Бога же ожидал Своей судьбы и славы». Как мне кажется, это совершенно в духе апостола Павла. Таков мой перевод, совершенно отдельно от всякого авторитета; но что меня еще более утверждает в моем мнении, это перевод славянский, сделанный Греками же.

«Иже во образе Божии сый, не *восхищением* (т. е. похищением или хищением в молитве: да не восхитит мя сатана) непщева быти равен Богу»;

По-славянски нельзя сказать: счел хищением или полагал хищением, как по-русски; а если бы переводчики поняли текст как новейшие, они сказали бы: «не *восхищением* непщева, еже быти ему равну Богу». Вместо этого они говорят: не замыслил посредством хищения быть равным Богу.

Поэтому я и перевожу с полною уверенностью так: не задумал своевольно Себе присвоить равенство с Богом, но и т. д.

Это совершенно согласно с общим характером апостола Павла, с ходом мысли в послании к Филипп. и, если не ошибаюсь, намекает на противоположение Адаму (по обычаю апостола); ибо Адам ветхий, будучи по образу Божию, захотел своевольно присвоить себе божественное: будете как боги; Адам же новый, Христос, смирился.¹

¹ S. Athanasii; Quaestiones in ep. Pauli: 'Ο λέγει — τοιοῦτόν ἐστιν, οτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς, βουλευθεὶς καταβῆναι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ σαακοθῆναι, οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι τοῦ ἀξιώματος. Οὐ γὰρ εἶχεν ἐξ ἀρπαγῆς τὴν θεότητα, ὡπερ τις εχει πραγμα εἰς ἀρπαγῆς καὶ φοβεῖται ἀπολέσαι αὐτό. Οὐ τοιοῦτος ἦν ὁ Χριστὸς, μὴφρονοῖτο, ἀλλὰ Θεὸς εἰν τέλειος, ἠθέλησε καὶ ἀνθρωπὸς γενέσθαι. Это толкование не лишено интереса и значения, хотя бы и не принадлежало самому Св. Афанасию Великому. Spuria, по изд. Migne. Изд.

Отрывки и заметки ¹I. ПОСТРОЕНИЕ ЖИЗНИ СПАСИТЕЛЯ ²

Бог искони.

(Признание от Иоанна).

Адам.	Чудо в Кане Галил.— Благословение роду человеческому. Изгнание торжников.— Изгнание из Царства Божьего.
Чудеса, как свидетельства об учении (необходимы) и независимость от Моиза.— Вся История Божией Церкви.	Проповедь: Никодим, Самарянка, крещение через учеников, духовное предание. Отрок сын Царева мужа исцеленный. Расслабленный исцеленный. Учение о свидетельстве Божиим в чудесах.
Бог как писатель	Пять хлебов.— Учение о том, что чудо само по себе — ничего, а только знамение истинного учения: вы пришли ко мне, потому что знамение видели и ели хлеб. Освобождение от обряда и слава Богу. Право на нарушение обряда, Сила, которая без предательства непобедима. Оправдание блудницы и суд над Израилем. Полное соединение со Христом и свобода.

¹ В портфеле А. С. Хомякова нашлось несколько клочков бумаги, испианных его рукою, большею частью карандашом (почти стершимся), и содержащих в себе разного рода перечни, ссылки, намеки, иногда оглавления задуманных трудов. Разумеется, многое в них непонятно и почти все неопределенно и загадочно; но из этого полумрака пробиваются иногда неожиданные лучи, открывающие дальние, еще неисследованные горизонты. Вот почему мы сочли не лишним дать место в этом томе некоторым из этих отрывков. Мысль Хомякова, даже недосказанная, стоит того, чтобы на ней остановить внимание; и мы уверены, что, по крайней мере для некоторых из читателей, не лишены будут интереса эти последние, едва заметные следы ее. *Прим. Ю. Ф. С.*

² "Христос, в своей земной жизни, представляет действие Божие на весь род человеческий", сказал А. С. Хомяков во второй своей брошюре о западных вероисповеданиях; эта тема много занимала его в последние годы его жизни, и, как нам известно, он хотел разработать ее в подробности, но не успел исполнить своего намерения. Программа задуманного им труда сохранилась в настоящем отрывке. Мы печатаем его в том самом виде, в каком он дошел до нас. *Прим. Ю. Ф. С.*

Бог как Творец	}	Творение: глаза слепорожденному посредством земли.
		Единство с Отцом и заслуга самопожертвования.
Бог воскреситель	}	Лазарь.
		Торжество (признание от людей).
		Страдание. Бог, узанный во плоти Фомою.

II. ЗАМЕТКИ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ О ПОДЛИННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ *

Подлинность Матфея: Иерусалим еще стоит. Матфей с намерением рассказывает обстоятельства, которые еще многие могли помнить, как-то убийство детей Израиля, и объясняет слухи, ходившие только в Иудее, именно рассказ воинов. Строго иудейский характер: угроза городам Еврейским, совет прокаженному показаться иереям. Местность видна. В *отечестве* не принят.

Мытари: любят друзей. Долги в «Отче наш» и *Сокровище* в речи на горе.

О самом Матфее: зачем с мытарями ест?

то же в Марке.

» в Луке.

» два раза.

Мытари и грешники предваряют в Царстве.

Мытари (говорит Христос) поверили Иоанну.

Бессмыслие апостолов часто упоминается.

Любовь к деньгам непобедима в юноше (у Марка то же).

В Матфее

На Фарисеев — в речи на горе. (У Луки о Фарисеях ни слова).
В главе VI-й три раза под именем лицемеров.

Марк то же. *Лука* (без Фарис.) Гл. VII: не яко книжники и Фарисеи (говорящие без власти).

* Чтение трудов немецкой критической школы навело А. С. Хомякова на мысль: поискать в новозаветном писании внутренних признаков его подлинности. Настоящий отрывок содержит в себе, как материал для более подробного исследования евангелия от Матфея, краткие замечания и перечень мест. *Прим. Ю. Ф. С.*

- то же, Лука то же Гл. IX. книжн. говорят: хулить.
- то же, Лука то же Фарис. и ученики Иоан. по-
стятся.
- то же: а в Луке народ говор. Фарис.: о князе бесовском изго-
няет бесов.
- Марк то же, Лука то же Гл. XII. Фар. уличены и хотят
мстить.
- То же Фар. о княз. бесовском изгоняет
бесов.
- То же Фарис. и книж. требуют знаме-
ния.
- То же; но сверх того, рассказ о Гл. XV. Фарис.: зачем предание
преданиях (значит не в Иудее) нарушает?
- Марк и Лука то же — Фар. соблазняются.
- То же—то же Гл. XVI. Фар. и Сад. просят
знамения с неба.
- То же — блудитесь кваса фар. и сад.
- То же Гл. XIX. Фар. допрашивают о
браке.
- Лука то же Гл. XX. Предан будет архиер. и
книжн.
- Лука то же Гл. XXI. Арх. и кн. негодуют на
народ в неделю Ваий.
- То же — Арх. и старцы: какую
властию творить?
- То же (без сравнения с мыта- — Арх. не верят Иоанну (слова
рями) Лука — как в Марке. Христа).
- Арх. и Фар. хотят Его
схватить, будучи оскорблены.
- Марк то же Гл. XXII. Уличены Садд. и Фар.
- Лука гораздо слабее Гл. XXIII. На седалище Моисея
восседают Фар. и книжн. Горе
вам, кн. и Фар. лицемеры (це-
лая глава необыкновенно
сильная).
- То же Гл. XXVI. Совет архиер.
- То же Гл. XXVII. Второй совет.
- То же. Лука о народе — Арх. подучают народ
испросить Варраву.
- То же — Арх. книжн. Фар. ст. ругают-
ся.
- Арх. и Фар. просят стражи.
Гл. XXVIII. Подкупают стра-
жу.

В Марке отрока не исцеляют ученики, и Фарисеи стыдят их.
(В Луке нет, в Матфее нет.)

В Луке мытари, при крещении, говорят с Иоанном.
(В Матфее нет.)

и тоже повторено при похвале Иоанна Христом.

На Левитов — притча самаритянина.

В Луке на счет Субботы лишний раз против Матфея, с упреками.

В Луке более наставлений Фарисеям, в Матфее с большими упреками.

В Луке — о Фарис. сребролюб.

Особенно важна притча о Мытаре и Фарисее и о Зекхее.

III. О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ

По поводу Спинозы, Канта и других философов ¹

Декарт ошибается — у него *substantia* не клеится с знанием. Частное с общим не мирится.

Мальбранш такожде, но он много понял правды. Частное видит и познает только в общем.

Человек истину знает в Боге.

Жаль, не знаю Якова Бёме; впрочем, у мистиков *сравнение* всегда идет за *довод*; душа покойна, а это хуже, чем неудовольствие, оставляемое материализмом.

Спиноза Он совсем не материалист; он хуже — он *ничего*. Мысль, пространство, Бог, человек, природа все равно, а необходимость у него необходима по недоразумению. Действие или свободно, или несвободно: воля или необходимость. Если я все во всем, если я *substantia* чистая, какая же необходимость? Я сам себе закон. Действую только я на себя, по свойству бытия безусловного, а не по определению своей натуры; ибо натура есть только бытие, определенное действием, высочайшая свобода.— Кто виноват? Душа ли Спинозы или его разум? Кажется, предшественники его сбили.

Кант. Лучше всех, а тоже сбился: начал смиренно, а окончил попыткою на творение. Ученики его совсем не поняли, и он наконец, сам себя не понял, а памятника заслуживает. Убил скептицизм, доказал, что вера есть высшее, безусловное знание, а категории — формулы, а слова — символы, которых уже разделить нельзя.

¹ Этот отрывок писан задолго до сороковых годов, после первых занятий А. С. Хомякова немецкою философию и прежде чем он изучил Гегеля. Некоторых строк нет возможности разобрать; но самое замечательное сохранилось: собственное построение автора, в котором выражено его понятие об отношении воли к необходимости. *Прим. Ю. Ф. С.*

Что пространство и время? — *Ordo rerum coexistentium et consequentium* (Лейбниц) или *visionum*, по Канту.

Что *coexistere et consequi*? — Время и пространство *входят* в свое определение. — *Quid est a?* — *A est symbolum vocis a.* — *Quid est vox a?* — *Differt ab hoc et illo, pronunciatum sic et sic.* *Intelligisne?* — *Nihil.* — *Quid in mente praeclaruit.* — *Nihil.* Сущность мысли не определилась. Это определение по отрицанию. *Quid est vox a?* — *Vocem a nominamus eam, quae a'pomodo pronunciatum.* Это определение по положению. Хорошо и это.

Что такое вещество? *Мысль общая* в отношении *частной*, чужая, внешняя. Что *необходимость*? *Воля общая* в отношении к *частной*, чужая, внешняя. Проявленная, частная, тотчас делается себе внешнею, необходимостью.

В Е Щ Е С Т В О

Пространство	Время; переход пространства в мысль	мысль
	необходимость	
Власть	Закон; переход власти в волю	воля

Для чёрта — власть.

Для людей — закон.

Для Ангелов — воля чужая сделалась своею.

Отрывок о Церковно-административных вопросах *

Должно бы заняться заручными¹, сделать их гораздо обязательнее, форму дать общеприходскую, в которой бы участвовали все сословия, а не одни помещики. В то же время представить вопрос в виде выгоды помещиков, так как беспрестанно происходят неприятности между причетниками и помещиками, на зло которым очень часто ставится весь причет. Впоследствии можно будет внести в закон представление кандидатов от прихожан с избранием епископом уже из представленных кандидатов²; а покуда положить срок, далее которого причетник или священник не

* Примечания, означенные цифрами к этим отрывкам, см. в примечаниях, в конце книги. *Изд.*

может быть без заручной, даже под предлогом испытания. Таким образом можно открыть путь избрания в самом духовенстве, который со временем можно будет продлить до избрания самих епископов³, и до избрания временных членов синода епископами и пресвитерами⁴. Обозначить определительно границы главных расколов и разных христианских учений; на эти границы ставить священников из разных епархий, людей способных и надежных⁵, предоставляя им выгоды более обыкновенных. Издавать как можно более экземпляров Нового Завета и Псалтыря с русским переводом и славянским текстом и пускать их как можно дешевле. Печатать отдельными и дешевыми брошюрами части церковной службы, в которых старый текст, или тексты, был бы противопоставлен новому, но «совершенно искренне», с текстом и верным переводом.⁶ Эти брошюры давать даром священникам в областях, где наисильнее раскол.

Если можно, предложить Синоду постоянных агентов при патриархе цареградском и в других местах и иметь при Синоде постоянных агентов, совершенно безгласных, но облегчающих сношения по духовным делам, чьим отнюдь не выше иерейского. Предлог, если нужно — сборы⁷. Болгарский епископ⁸. Нельзя ли, по примеру того, что было сделано с Несторианами⁹, перезвать в общение с православными раскольничьих епископов, утверждая их в чине епископском, расширяя даже пределы их епископств и подчиняя их не Синоду, а греческим патриархам или сербскому? Подготовить это агентами, созвать их в городе не русском, сделать публичное заседание при самих раскольниках и, по соглашении епископов на общение и по принесении покорного сознания в прежнем неведении утвердить их и снова отлучить еще строже их митрополита, объясняя искренне все причины его отлучения, без лжи, которая всегда обнаруживается. Этим бы путем можно бы уничтожить рогожский раскол.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПИСЬМА В. ПАЛЬМЕРА К А. С. ХОМЯКОВУ
1843—53 г. ¹

I

(Письменный Ответ на I-ое письмо X-ва)

Любезный сэръ.

Я не могу выразить вам, с каким интересом и удовольствием прочел я ваше письмо от 10 Декабря. Я себя подлинно почитаю счастливым, что приобрел такое знакомство, благодаря строфам (stances), которые я послал Редкину; и я надеюсь, что Богу будет угодно когда-нибудь возратить мне на столько зрение, ² чтобы я мог свободнее и больше написать вам, нежели как могу я это сделать теперь. Вы в некоторой степени поймете, какую важность я придаю вашим замечаниям о церковных вопросах по поводу напечатанных стихотворений и письму, которое, я надеюсь, вы получите при них. ³ Мне казалось, что могла бы произойти некая польза, как в Англии, так и в России, от взаимного сообщения нашим друзьям или знакомым тех религиозных мыслей и чувств, которые имеют христиане русские и англиканские. Я с уверенно-

¹ Письма эти были найдены после появления 3-го изд. богословских сочинений X-ва и потому впервые появляются в настоящем издании. Для ознакомления с личностью В. Пальмера считаем нелишним привести характеристику его, сделанную Кард. Ньюманом в предисловии его к Notes on a Visit to the Russian Church XVI. Пальмера, им изданным после смерти автора. "Пальмера не легко было разгадать. Ни один случайный или простой знакомый не мог бы и подозревать, какие теплые чувства, какой энергический энтузиазм, скрывался под строгой, бесстрастной и почти чопорной внешностью... Но, какое бы впечатление он ни производил на людей случайно его встречавших, кто часто с ним виделся, не мог остаться бесчувственным к его многообразным чарующим качествам, к его простоте, самоотверженности, уживчивости, к его мягкости и терпению, к его необыкновенной кротости, ревности в искании истины, к его честности, к его спокойствию и благодущию в страданиях, в затруднениях и разочарованиях".

² Пальмер страдал глазами.

³ Здесь имеется в виду письмо, напечатанное как предисловие к собранию гимнов и стихотворений Пальмера.

стью рассчитывал, что вы не будете недовольны тем, что я сделал; но что вы скорее разделите мое искреннее желание пробудить взаимный интерес и симпатию в среде тех (а их много), кто способен быть пробужденным к сознанию печальных последствий разъединения, даже для сильнейших и самых здравых частей разделенной Церкви. Но с самого начала я не рассчитываю на какое-либо добро от силы ума или знания, ни от диспутов или полемики, ниже от мирских или политических ухищрений со стороны частных лиц или правительств. Те разделения, которые существовали и усугубились за тысячу лет, достаточно доказывают, что не может быть добра с этой стороны. «О! не возлагайте надежды», прекрасно говорит псалмопевец, «на кого-либо из сынов человеческих, ибо в них нет спасения». Моя единственная надежда на воздыхания и молитвы простых и неученых душ, как мирян, так и духовных, и я чувствую в себе пожирающий меня огонь, который побуждает меня просить и молить каждого, кто являет какой-либо признак веры, из какой бы то ни было страны или церкви, присоединиться ко мне в стремлении убедить других *молиться* (подчеркнуто в подлиннике) о единении. Ученость — ничто, ум — ничто, могущество — ничто, но молитва — все. Тот, кто со мною раз помолится о единении или проявит хоть малейший прилив ревности, будет для меня сугубо братом. Не будем спрашивать себя, как это может сбыться? Как может такая или иная трудность быть устранена? Какое рациональное разрешение того или иного богословского вопроса? Прочь с такими сомнениями! Если мы только призовем на себя огонь Духа Святого, он осветит темное, умягчит твердое, исправит не прямое, уладит шероховатое, сделает легким трудное.¹ С ним нет невозможного. Но я чувствую, что в настоящую минуту я не должен пытаться написать вам более об этом предмете; буду только просить вас принять брошюры и два маленьких томика, приложенные к книге моих собственных стихотворений и гимнов. Эти последние были написаны почти все с прямою целью быть посланными вам, как малое отдание однородным, за то что вы и

¹ Эти строки явно внушены известным гимном латинской церкви "Veni Sancte Spiritus"

O lux beatissima,
Reple cordis intima,
Tuorum fidelium,

.
Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium,
Flecte quod est rigidum,
Fove quod est frigidum,
Rege quod est devium . . . и т. д. *Изд.*

профессор Редкин прислали мне. Я буду просить вас передать мое почтение г. Языкову вместе с одним экземпляром стихотворений моих; он увидит, если читает по-английски, что последняя пьеса была внушена мне кое-чем его. Попрошу вас также взять на себя труд передать профессору Редкину те экземпляры, которые надписаны ему, вместе с моим самым теплым приветом (best and kindest remembrance) и благодарностью за то удовольствие и пользу, которую он мне доставил. Я надеюсь, когда мои глаза окрепнут, иметь возможность написать ему без тех затруднений и мучений, которые теперь претерпеваю, когда пишу даже короткую записочку. Я очень чувствую вашу доброту в указании лекарства. Мне указывали на него или почти на тождественное и другие; и я знаю случаи, когда это или подобные средства делали чудеса пользы. Но у меня скорее атония нерва или сетчатки нежели мускульного вещества, и мне говорят, что только время и отдых наладят дело. Мне говорили, что я должен ожидать; что слабость продлится три или четыре года, из которых (я надеюсь) теперь уже протекло два. В надежде, что Вы не почтете меня недостойным продолжения вашего расположения (friendship) и переписки, остаюсь, любезный сэр, вашим очень искренне и, если позволите (if I may say) очень сердечно. В. Пальмер (диакон). Коллегия Св. Марии Магдалины. Оксфорд, 7 Июня 1845.

P. S. Вы получите 15 экземпляров стихотворений и гимнов, из коих я желал бы дать один или два профессору Редкину и по одному митрополиту¹ и княгине Мещерской (старшей или младшей) с моим почтением митрополиту и приветом (compliments) дамам.

II

(Печатанный ответ на 1-е письмо. Предисловие к книге стихотворений)

Оксфорд, 4 Июня (н. с.) 1845.

Дорогой сэр. Благодаря вам за письмо от 10 Декабря и за стихотворения Языкова, приложенные к нему, прошу позволения предложить вам малую отплату в том же роде на следующих за сим страницах² и прибавить несколько размышлений о церковных вопросах, вызванных отчасти тем, что вам угодно было написать мне.

1) Вы говорите, что сочувствие англиканца к тому, чем внушено вам ваше стихотворение, мною приведенное и снова здесь на стр. 6-й отпечатанное, «было для вас в некотором отношении

¹ Московскому — Филарету.

² Страницы, следующие за этим письмом, заключают в себе стихотворения самого Пальмера, и между ними перевод его известных стихов А. С. Хомякова "К детям" ("Бывало, в глубокой, полуночный час").

удовольствием нечаянным, так как знамение креста и вера в молитвенное общение живых и мертвых, почти совершенно отвергаются излишне осторожным духом реформации; вы же, думается (так продолжаете вы), совершенно правы, одобряя и то, и другое. Признающие в Святом Кресте действительное орудие спасения нашего не могут не почитать его за естественный знак христианской любви; и отвергая, из опасения идолослужения, такой естественный и святой знак, они являются почти столь же непоследовательными, как тот, кто, боясь празднословия, осудил бы себя на добровольную немоту. Также я почитаю разумным верить, что смерть не может прервать христианской любви в том духовном мире, коего единственный закон — любовь. Епископальная церковь в Англии в наше время как будто бы признала это начало».

Мне не приходится прибавлять что-либо от себя к этой выдержке, так как следующие страницы достаточно покажут, как я сердечно разделяю ваши верования и чувства. Мне хочется обратить ваше внимание на подробность, имеющую исключительно интерес и важность по отношению к характеру англиканской или британской (british) церкви, к которой я принадлежу. Слишком, к несчастью, известно, что англиканцы на деле оставили спасительное употребление знамения креста, которым христиане искони отличали себя от иудеев и язычников; равно и то, что они теперь не обращаются к молитвам к Богородице и святым в общественных богослужениях своей церкви; в своих же частных мнениях они по большей части отвергают оба эти обычая, как направленные к тому, чтобы отлучить нас от Христа, в Котором одном, а не вне Которого эти обычаи могут быть правильно оценены и поняты.

Но вы, может быть, не знаете и рады конечно будете узнать, что сама англиканская церковь далеко не так заблуждается по этим вопросам, как многие из ее членов, и таким образом вполне способна на всяческое исправление, если Господу угодно будет обратить сердца наши к Себе, отвратив их от наших собственных глубочайших духовных и умственных идолослужений. Она (т. е. церковь) положительно требует знака Креста при крещении; вы же согласитесь со мной, что здесь корень и зародыш всякого последующего употребления этого знака, как в церковном богослужении, так и в ежедневной жизни. В одном из своих канонических постановлений она пространно отстаивает частое употребление знамения Креста при всяком случае, вопреки мнению пуритан или кальвинистов, и выражает свое сочувствие древней Церкви, смотревшей на носящих это священнейшее знамение, как на врагов самого Креста и Христа распятого.

2) Относительно другого вопроса (об обращении к духам и душам усопших) я замечу здесь только, что даже те англи-

канские епископы, которые наименее склонны сочувствовать духовному движению, называемому Пюзеизмом, соглашаются, что их церковь никогда и никак не осуждала «воззваний» (apostrophes) и «поэтических обращений» к святым и ангелам. Действительно, нелепо было бы сохранить псалмы и гимны ветхозаветные, в которых пр. Давид и другие обращаются духовно (spiritually) как к ангелам, так и к душам праведных и к своей душе в том числе; и к другим всяческим предметам наличным или заочным, одушевленным или неодушевленным, напоминая Богу об Его усопших рабах, с тем, чтобы придать силу собственным молитвам. Было бы, говорю я, весьма нелепо удержать все эти обращения от Ветхозаветной церкви, как мы это до сих пор делаем в службах англиканской церкви, отказывая церкви Нового Завета в одинаковой свободе духовного обращения, и притом во Христе, к ангелам и духам, к лицам и предметам в форме, подходящей и приличествующей новому Откровению (dispensation). Но, по правде сказать, возражение толковых и благорасположенных англиканцев направлено в сущности не против таких поэтических обращений, какие встречаются в стихах ваших или в гимнах вашей церкви, или в тех, которые я теперь посылаю вам и которые по большей части переводы, но против молитв в прозе, настоятельно обращаемых к духам или душам не во плоти пребывающим, как выражение почитания и поклонения (homage & devotion). Этого предмета я теперь не затрону, да оно и ненужно: ибо если мы, англиканцы, только допустим на деле и оценим ту чудесную и трогательную священную поэзию, которая обща греческой и латинской церквям и даже давно отделившимся несторианским и евтихианским общинам и которую наша собственная англиканская церковь никогда не осуждала, тогда нечего будет опасаться больших затруднений по этому поводу на пути к примирению.

Вы сетуете на некоторые лживые рассказы, почерпнутые, по словам вашим, из писаний некоего ораторианца Тейнера и повторяемые иезуитами, которых вы, пожалуй, не без основания, обвиняете в глубокой и непримиримой ненависти к России и к восточной церкви. Ясно, конечно, что почти все относящееся до России доходит к нам с двойной окраской религиозной и политической злобы поляков и немецких и французских демократов. Но, оставляя однако политику в стороне, я должен признаться, что, по-моему, и мы в Англии, и вы в России, хорошо сделаем, как можно менее упирая на погрешности римских католиков; по крайней мере до тех пор, пока сами не начнем давать им лучших примеров, либо всеобщим настроением молитвы и ходатайства об улучшении и «примирении», либо, если подлинно считаем их стоящими вне ограды истинной Церкви, «действенной заботою об их обращении».

Намекая на то, что я писал про обязанность молиться об единении, вы говорите мне, что вы «убеждены, что в России многие повторяют слова церковной службы, о которых я говорил («и о соединении всех») не одними устами, но и из глубины сердца и души. Вы говорите про себя, что вы были научены искренне присоединяться к этой чудной молитве церковной, и что даже в молодости, еще почти ребенком, вы в воображении восхищались надеждой увидеть весь христианский мир соединенным под знаменем истины; что, позже, эти надежды стали менее ярки по мере того, как препятствия становились все заметнее. Наконец, заключаете вы, «я должен сознаться, что то, что было надеждой, поблекло до степени простого желания, не лишеного упования лишь вследствие слабого мерцания возможности успеха по истечении многих и многих веков. Южная Европа в своем темном невежестве надолго вне вопроса. Германия в действительности не имеет другой религии, кроме идолизации науки. Франция не имеет настоящего алкания истины и мало искренна, Англия, с ее скромной (?) ¹ наукой и с ее искренней любовью к религиозной истине, могла бы дать некоторые надежды; но простите мою откровенность, Англия скована железными путами традиционного обычая» (traditionary custom)».

В ответ на это я должен сказать, что ничто не может быть принято нами с большей благодарностью, ничто не может быть для них утешительнее и ободрительнее (refreshing) уверенности, что в восточной церкви есть несколько, по крайней мере, сердец, которые жаждут единства и мира; несколько, по крайней мере, которые молятся не поверхностно и формально, но разумно и горячо за воссоединение Запада. Когда бы угодно было Богу сделать это более общеизвестным и осязаемым между нами здесь в Англии! Когда бы угодно было Богу, чтобы вы в России знали и чувствовали более ясно, как много тысяч мирян и духовных имеется в Англии, которые денно и нощно искреннейше молят Бога о замирении христианства! Такое взаимное осведомление могло бы содействовать к возгреванию нашего усердия и к устранению того сомнения, которое, сознайтесь в этом, овладело многими. Я, конечно, знаю, что есть затруднение на пути ко всеобщему примирению; что эти трудности более и более обрисовываются и угрожают непреодолимостью по мере накопления в нас годов и опытности. Это вовсе не удивительно. Но тем не менее, дорогой сэр, вы все-таки мне позволите сказать, что даже если бы не было никакого проявления ободряющих обстоятельств, каковые, я ду-

¹ Этот знак вопроса поставлен самим Пальмером. Ему, видимо, осталось непонятным лестное значение этого выражения (modest) в устах Хомякова и, может быть, он несколько оскорбился эпитетом скромный, приняв его в умалительном смысле. В мысли Хомякова эпитет этот, данный английской науке, служит для противоположения ее «кичливой науке немецкой».

маю, имеются в наши дни, я счел бы все-таки долгом убеждать вас никогда не поддаваться, пока живы, тому злему отчаянию, о котором вы упоминаете. Хотя бы желаемое и казалось невозможным, тем не менее «у Бога нет невозможного». «Если имеете веры с горчичное семя», говорит Спаситель наш, «вы можете двигать горами», и «о чем вы согласитесь вдвоем просить здесь на земле, то будет сделано для вас на небе». «О чем вы вдвоем», говорит Он: во сколько же более, если многие из нас согласятся вместе просить на земле того, о чем Спаситель наш сам просил заблаговременно для нас так настоятельно, в ночь Своего страдания? Одна мысль о возможности христианам отчаиваться в таком деле должна быть невыносимым испытанием для христианских душ.

Я говорю это даже в предположении, что все кажется безусловно мертвым и окаменелым; что возбудить христиан в разделенных церквах к обычаю искренней молитвы о воссоединении столь же, по человеческому пониманию, безнадежно, как покушаться воскрешать мертвых; а однако даже мертвые могли бы быть воскрешаемы верою. Но в действительности дело обстоит не так: есть немало оснований (several plain grounds for hope) для надежды на достижение подлежащей нам цели. Упомяну об одном или двух, с разных сторон взятых. Во-первых, если вы, в России, искренно и издавна верите, что восточная католическая, или православная, или греческая церковь в действительности (как она сама себя почитала со времен схизмы) составляет «всю истинную Церковь»; что она одна и исключительно есть хранительница «истинного учения», ковчег спасения — этого одного довольно было бы всегда и при всех возможных трудностях для достаточного побуждения к самой неусыпной энергии в молитве и действии, и к самой твердой и безустанной надежде на успех в благовествовании неверным и на возвращение в свое лоно всех еретиков, схизматиков, будь они римско-католики, англиканцы, лютеране или кальвинисты. С другой стороны, если вы не очень уверены в таком теоретическом значении восточной церкви; или если вам ваши чувства говорят, что как бы она на бумаге ни расписывалась сама, но практически не верит в свои притязания: тогда я допускаю, что вы на первых порах можете быть несколько смущены и подавлены духом. Но и тут самые условия спора в наш век, условия, ежедневно более и более приводящие людей к близким сношениям, популяризирующие всяческие вопросы и всяческое знание, расхристианивающие (unchristianizing) и развращающие все правительства и народы, в особенности же высшие классы — это гигантское развитие, говорю я, всеобщей чувственности и неверия, как бы оно ни было страшным как несомненный признак «последних дней», все-таки заключает в себе элемент надежды для тех, сердца коих ищут Христа и единения Церкви

Его. «Возведите очи ваши», говорит он Сам, «ибо избавление ваше близится». И действительно, это может быть верно в известном смысле, даже перед кончиной, даже в наше время. Если паровые сообщения и железные дороги размножаются, если то, что называется цивилизация и образование, а с ними чувственность жизни и либерализм в верованиях, все более распространятся по всем странам, начиная с высших классов до низших, тогда ни в Англии, ни в Риме, ни в России не возможет сохранить своего теперешнего положения благонамеренное меньшинство. Все, что было утверждено и кристаллизовано веками, частью вследствие политических, а частью религиозных причин, теперь размыкается. А что касается до вас, в России, либо восточная церковь выработает в себе новый дух, чтобы противостоять потоку зла, устремляющемуся на нее с Запада, чтобы обратить и извлечь не одних «еретических» и «схизматических» латинян, «вне сущих», но зачастую и своих членов внутри ее сущих; либо она должна подчиниться Риму, или, наконец (только три возможных исхода), она должна подумать об откровенном примирении на каких угодно условиях.

Таким образом, самое развитие зла в окружающем нас обществе подает повод к надежде и представляет немало удобств для соединения и слития рассеянных элементов добра.

Что касается Англии в частности, то в настоящее время она подает особую надежду на добро в будущем. Развитие зла нигде не достигало, может быть, более ужасающих размеров как в религиозном, так и в социальном отношении, и однако нигде нет столько оснований для надежды. Мы можем только опасаться, как бы в то время, когда весь мир начинает интересоваться религиозным движением в Англии, называемым пюзеизмом, восточная церковь не представила бы ничего привлекающего к ней сипатии англичан, все более и более обращающихся по направлению Рима. Сравнительно неважен вопрос о том, желаете ли вы «обращения» нашего как еретиков или схизматиков, или нашего примирения как братьев, которые, может быть, будут в состоянии объяснить свои кажущиеся ереси и показать, что они никогда вполне не отпадали от православной веры. Неважно, говорю я, какую из этих точек зрения вы изберете по отношению к англиканам или римско-католикам; только, пожалуйста, либо одно, либо другое: проявите нечто вроде христианской ревности и энергии. Если вы «вся» Церковь, то подобают ей таковые;¹ если вы «часть» ее, то опять-таки соответственно этому условию. Только, пожалуйста, либо одно, либо другое, и тогда исчезнет то «гордое презрение», в котором вы обвиняете нас. Нас привлечет к

¹ Т. е. ревность и энергия. *Изд.*

вам всякое проявление жизни, хотя бы первый порыв ее энергии был, по-видимому, направлен против нас самих. Не только Франция, но Северная Америка и Англия вполне доступны для всех религий; отчего же одна истинная православная греческая церковь не посылает по крайней мере хоть одного миссионера в Англию, в Оксфорд, который, как весь мир теперь знает, есть центр великого религиозного движения. Ищите таким образом либо, повторяю, нашего обращения, либо нашего примирения; но делайте либо одно, либо другое; не продолжайте всегда оставаться в возмутительном (shocking) самодовлении, проявляя внешним образом не только терпимость, но даже нечто в роде братского признания к еретикам, худшим чем латиняне или англиканцы, в то время как про себя вы думаете — мы одни истинная Церковь, а они все еретики, на пути мрака и гибели стоящие; они, для приведения коих в ваш «Ковчег Спасения» вы и пальцем не хотите пошевельнуть!

Вы говорите, что вам кажется вполне естественным, что серьезные силы в Англии думают об унии только с Римом: ибо «уния не может быть понятна православным христианам (т. е. христианам греческой или восточной церкви) иначе как последствие совершенного согласия или полного единства учения (вы оговариваетесь насчет обрядов, насколько они не выражают какого-нибудь догмата). Истинная Церковь ничего государственного в себе не имеет и не может допустить условного союза. Совсем иначе обстоит дело в церкви римской. Эта церковь — государство. Она допускает охотно возможность союза даже при глубоком различии в учении. Велика разница между последовательным рабством ультрамонтанства и непоследовательной полусвободой галликанства; и однако оба стоят под одним знаменем и одной главой. Единение никейского символа с подчинением Риму — вещь вполне нелепая в униатской церкви польских стран, и однако эта церковь была допущена в ограду Рима без затруднения, потому что церковь Рима есть государство и имеет право действовать как таковое. Уния возможна с Римом; с православием возможно только единство».

На это я должен заметить, что как мы в Англии, так и папа и все римские богословы вполне сходимся с вами и с восточною церковью в том, что истинная церковь никогда не может допустить никакой политической или условной унии, ничего иного, кроме полного единства в учении; но римские католики почтут ваши замечания о признании униатов и о терпимости к галликанству несправедливыми. Униаты, общаясь с папой и его церквями, в которых символ произносится с прибавкой, на положении не равных с равными, а низших с высшими, тем самым подчиняются латинскому учению, хотя Папа и снисходит к их предрассудкам и немощи (смотря по тому, как он на это смотрит), только с

внешней стороны одной формы. Что до галликанства, на него смотрят так же, как на вредное направление в местной, подчиненной церкви, никоим образом не признаваемое за закон, явно осужденное высшею властью и только «de facto» терпимое в известных границах, до тех пор, пока оно не доразвилось до своих крайних пределов. Так бывает во всех обществах; и в самой восточной церкви не менее чем в других многие частные мнения, противные господствующему духу, всегда бывали и всегда будут терпимы, пока они не разовьются и не достигнут такого практического значения, что, наконец, заставят высшую власть издать новые обязательные законы или потребовать подчинения более точного и полного законам уже существующим. Так в восточной церкви одно время вольно было епископу, скажем Епифанию, отвергать священные изображения; но когда, позднее, спор об иконах обострился, такое снисхождение уже не могло иметь места. И теперь в латинской церкви позволительно отвергать непорочное зачатие Приснодевы Марии,¹ тогда как в восточной вольно утверждать противоположный взгляд, хотя общее настроение латинской церкви в пользу этого учения, а восточной, пожалуй, противно таковому. Но, чтобы не останавливаться далее на этом, достаточно сказать, что вы весьма ошибаетесь насчет современного религиозного движения в Англии, почитая его за желание пустой, политической, условной унии, или думая, что подобное что-либо способствовало настроению, которое проявляется теперь относительно Рима. Движение это началось в духе самого строгого англиканства, вследствие усиленных нападков на «установленную церковь»² протестантских сектантов и римских католиков, поддержанных либеральным правительством. Оно заключалось до известного момента в духе совершенно враждебном как папизму, так и сектаторству, и только когда умножением знания, непрестанных усилий к самоусовершенствованию и проявлением разных печальных признаков господства между нами злых начал открывалась все более и более невообразимая масса тех наследственных предрассудков и невежеств, под которыми мы были похоронены, некоторые из искренних влиятельных умов начали сомневаться в самом духовном существовании англиканской церкви и стали искать примирения с Римом не условно, а по простоте, с чувством самого полного самоуничтожения и самоотречения.

Что до меня, то я не заявляю своего согласия идти до конца по пути простого и полного подчинения Риму. Это не потому,

¹ Это писано до издания папского (соборного) декрета о Непорочном Зачатии в 1854 году. *Изд.*

² Established Ghureh.— официальное наименование государственной церкви в Англии. *Изд.*

чтобы я затруднялся признать себя и церковь свою еретической или схизматической, если бы правда того потребовала; но я просто не убежден в том, что англиканская церковь утратила непрерывность своей духовной жизни и что простое и полное подчинение Риму в настоящее время возможно или желательно для нее, как церкви. Мои исследования привели меня к убеждению, что в настоящее время признание единства с восточной церковью, а не искание политической или условной унии с нею, гораздо возможнее и желательнее, нежели с римской. Но да избавит меня Бог от того, чтобы думать или говорить когда-либо о таком деле иначе, как о ступени к окончательному соединению и нас и восточных с Римом. Повторяю, я считаю единение (не унию) с восточной церковью делом и желательным, и возможным для церкви англиканской. Конечно, это может состояться не тотчас и даже не скоро, но в будущем совершиться это должно, не органическим и сильным переворотом в обеих церквях, но естественным и постепенным развитием того, что уже теперь есть. Я не думаю, чтобы восточная церковь должна была либо теперь, либо позже, изменить что-либо в своем учении в угоду предрассудкам англиканских епископов, ни чтобы она должна была допустить англиканскую церковь или ее членов к общению в таинствах, при настоящем положении. Это было бы лишь введением у себя анархии и права признавать или отвергать по личному усмотрению большую часть или по крайней мере большую часть того, что правильно почитается за священное и непоколебимое предание. Еще менее думаю я, что англиканская церковь или ее члены когда-либо получают пользу от превращения в профессоров грекоруссицизма или ориентализма,— и это не потому, чтобы им помешало чувство гордости и презрения, но потому, что невозможно человеку ученому и понимающему обратиться к восточной церкви на почве кафоличности, каково бы ни было его мнение об частном характере этой частной церкви. Не увлекаясь пустым гаданием, я положительно утверждаю перед вами, как человек, прошедший годы в богословских занятиях, что я вполне уверен в существовании в англиканской церкви элемента веры и учения не только похожего, но совершенно тождественного с верою и учением восточной церкви. Таким образом, хотя единение с англиканской церковью в настоящую минуту совершенно вне вопроса, так как она состоит из элементов противоположных и из недовыработанных стремлений, частью православных, частью еретических; тем не менее единение с православным элементом англиканской церкви, когда он окончательно одолеет и изгонит своего еретического противника, будет совершенно естественно и легко и едва ли будет нуждаться в каких-либо переговорах и конференциях, только разве по второстепенным вопросам дисциплины и обряда. Чтобы пояснить мои слова, я укажу на армянскую

церковь, которая, подобно англиканской, имеет как бы двойственное существование с давних времен. С Армянами единение без объяснения или изменения с их стороны было бы единением с ересью; тем не менее, если б эта церковь сделала то, что делала уже не раз, т. е. объяснила бы свои еретические выражения в православном смысле и на будущее время отвергла бы и выражения и сущность ереси — единение с нею было бы возможно, так как единство было бы таким образом объявлено и принято.

Но сказанное мною здесь требует некоторой оговорки. Есть несомненно один пункт, насчет которого я не могу говорить с такой полной уверенностью, как о вопросах, касающихся моей личной веры или веры моей церкви, которую я знаю изнутри ее, тогда как я знаю восточную церковь только по ее внешнему проявлению; хотя насчет его лично думаю, что наша вера и ваша сходны. Это приводит меня к последней части вашего письма, в котором вы говорите о трех великих различиях между западной и восточной церквами, к вопросу о прибавлении к символу слова «filioque». Это различие вы почитаете величайшим препятствием не только к единению, но даже к самой мысли о таковом. Я совершенно соглашаюсь с вами и не только не приглашаю члена восточной церкви умалить значение этого препятствия, но соглашаюсь с тем, что вполне естественно, даже обязательно должно почитать на первых порах (*in the first instance*) латинян еретиками (не только схизматиками) по этому вопросу, точно так же как и с нашей стороны естественно и законно на первых же порах почитать греков по крайней мере схизматиками или точнее еретиками по тому же вопросу. Тем не менее не должно с обеих сторон делать это на основании невежественной и суеверной практики, которая не старается усвоить себе свою собственную веру, ниже обсудить правильно заблуждения еретиков, не вздыхает с любовью о возвращении их к истине и не старается устранить ненужные препятствия, на чьей бы они ни лежали стороне. Мне скорее кажется, что если вопрос о «filioque», есть действительно то средостение, из-за которого христианские церкви взаимно считают себя еретическими, то, что умы именитых христиан обоих лагерей должны помнить всю важность постоянно возвращаться к этому вопросу и искать разъяснения оною не от конференций и соборов, но от Самого Духа Святого, который есть связь между Отцом и Сыном в Святой Троице и Податель всякой истины, мира и спасения на земле, прося Его, да дарует он нам разъяснение сей тайны. Мы должны постоянно стараться преуспевать в постижении и оценке нашей собственной веры в этом отношении, постоянно стремясь отыскать, какой камень преткновения может находиться на пути отделившихся от нас братьев, мешая им сочувствовать с нами; с другой же стороны, мы

должны быть до щепетильности искренними и любовными по отношению к тому, чтобы не исказить их учения и не клеветать на оное, сомневаясь и делая различие там, где для этого нет повода, или где есть таковой, делать его большим, чем он есть в действительности. Писано, что архангел Михаил не дерзнул произнести решительного осуждения даже на диавола; во сколько же мы должны быть осторожнее, дабы не говорить язвительно даже о еретиках? Если даже гражданские суды осторожны в нелишении обвиняемых всех средств к защите и всякой возможности к оправданию себя — во сколько крат более должны члены Христовы быть осторожными в осуждении двух третей христианского мира и первого епископа, как делаете вы, осуждая латинян, или одну треть христианского мира с пятью патриархами, как делают они, осуждая вас?

Но я теперь не буду пытаться идти в глубь этого вопроса. Я не хочу, если бы даже мог, подать повод думать, что все затруднения могу быть устранены немедленно, хотя бы в теории. Я хотел бы упросить вас сочувствовать и убедить других сочувствовать тому нравственному и духовному алканию единения, которое, несмотря на все наши слабости, теперь несомненно до известной степени проявляется в англиканской церкви. Будь оно у вас, рано или поздно оно получило бы от Бога все, что потребно для достижения желанного конца. В настоящее время достаточно, если вы, с своей стороны, будете ежедневно стараться осуществить в себе самих все более и более ту веру, которая несомненно всегда жила в церкви вашей — что «Святой Дух предвечно, истинно и действительно есть Дух Сына, подобно как Он есть и Дух Отца», тогда как ересь говорит, что Сын есть Сын Духа. В виду того, что есть между нами в Англии многие, искренно желающие единения, а вы уверяете, что между вами, восточными, есть тоже некоторые, желающие того же — давайте впредь соревновать друг другу в молитвах, прося как для себя, так и для других вящего укрепления в вере, нами уже держимой, и восполнения того, что может быть с обеих сторон неполного в оной.

Кончаю этим письмо мое, прося вас считать меня, любезный сэр, вашим и пр. В. Пальмер (дьякон), член коллегии св. Марии Магдалины в оксфордском университете.

III

(Ответ на 2-ое письмо Хомякова)

Книга Пальмера "Согласование английского и восточного учений".— Вопрос о том, составляет ли Запад доселе часть католической церкви? — Непоследовательность восточной церкви по этому вопросу.— Возможное соглашение с англиканской церковью по вопросу призвания святых.— Замечания по разным пунктам, затронутым Хомяковым.

Коллегия Св. Марии Магдалины, Оксфорд, 1 Июля (н. с.) 1846 г.

Дорогой сэръ! Мне становится стыдно, когда смотрю на число (18 Авг. 1845 г.), от которого писано ваше письмо ко мне. Ведь уже теперь почти год, как я его получил! Мое единственное оправдание в том, что я раньше уведомил вас о получении его и не отвечал на него — слабость зрения, от которой мои глаза неспособны к напряжению и работе (хотя теперь они поправляются). Ваше письмо значительных размеров, требовало, как я то чувствовал, основательного ответа; а мои глаза, утомляясь ежедневно неотложными занятиями, располагали меня, или скорее понуждали, к медлительности. Кроме того, все свободное мое время посвящалось работе не малозначащей для предмета, о котором мы с вами переписываемся, и озаглавленной: «Согласование англиканского учения с учением католической, апостольской восточной церкви». Эта книга, наконец, напечатана, и я просил моего приятеля г. Блакмора, нашего капеллана, в Кронштадте, для которого я и напечатал ее, послать несколько экземпляров ее вам от имени нас обоих. Вы, может быть, сделаете мне одолжение распорядиться ими следующим образом, пользуясь случаями, которые избавили бы вас от всяких хлопот: одна связка (в шесть или семь экземпляров) назначается митрополиту московскому; из них два для него лично, один для академической библиотеки, один для семинарской, один для г. Кириякова¹ и один для его сотоварища г-на Нечаева (профессора Академии); один, наконец, для преосвященного Аарона, знающего, кажется, по-английски.² Я упомянул об этих лицах в особом письме к митрополиту и не сомневаюсь, что он позаботится о доставлении. За сим я должен обратиться уже непосредственно к вашей дружбе с просьбой снабдить экземплярами следующих знакомых мне лиц, передав им мое почтение и мою о них память (my regards & remembrance). Вот они: княгине Долгоруковой, урожд. Давыдовой, или ее тетке г-же Новосильцовой (безразлично которой),

¹ Александр Феодорович, профессор греческого языка в Московской Духовной Семинарии.

² Преосвященный Аарон (Нарцисов), бывший епископ архангельский, в первый приезд к нам Пальмера жил на покое в московском Донском монастыре, где и скончался 25 Января 1842 г. Изд.

графине Потемкиной, младшей княгине Мещерской (как бы доставив экземпляры ее свекрови, если она жива!) и профессору Редкину. Кроме этих экземпляров вы всегда можете получить другие от г. Блакмора для всех, кто бы пожелал иметь мою книгу и для которых она не была бы выброшенным добром. Прибавлю еще по этому поводу, что я буду надеяться в свое время получить ваши замечания об этом труде моем, которыми я очень дорожу. Также позвольте предупредить замечание, которое вы справедливо могли бы мне сделать; и для того прошу вас сделать одно исправление в книге: на стр. 158-й, на 7-й строке от низу, вставьте слово «как» (as) перед словами св. Августина. Я совершенно убежден, что это слова не Августина, а вставка; они однако очень хорошо выражают учение латинян. Точно так же я убежден, что письмо папы Льва (на стр. 160) подложное; я никогда его не ввел бы в свою книгу, если бы не считал полезным обратить внимание на ту часть исследований Леквиена (Le Quien) о св. Иоанне Дамаскине, из которого оно почерпнуто.

Вернусь теперь к вашему очень интересному и ценному письму. Начну с того, что выражу свое совершенное удовольствие по поводу того, что вы в нем уклоняетесь почти совершенно от всяких частных догматических прений, которым (в чем я совершенно с вами согласен) не должно быть места в переписке, какова наша. С другой стороны, все касающееся до христианской нравственности, до взаимного назидания и до тех первооснов, которые составляют самый фундамент католического или православного христианства, по свидетельству здравого смысла и непосредственного чувства, и на счет которых согласуются между собою все церковные авторитеты — такие предметы все могут удобно и с пользою обсуждаться и частными людьми. В таком именно настроении был я, посылая вам мои коротенькие стихотворения и гимны и при них письмо в виде предисловия. Какие бы в этом письме ни нашлись рассуждения о церковных или догматических вопросах по поводу англиканской или восточной церкви, они во всяком случае не имели целью касаться чего-либо похожего на полемику, но только вызвать обмен добрых чувств, через применение начал уже допущенных. Я очень радуюсь тому, что вы отвечали мне в том же духе, и в таковом же я теперь предлагаю продолжать нашу переписку.

И так прежде всего по поводу моих «дружественных упреков» восточным,¹ вы очень чистосердечно признаете их правоту, поскольку они направлены на отношение вашей церкви к язычникам, магометанам и т. п.; а таким образом моя единственная цель может почтяться достигнутой, если только ваше признание перейдет в дело и повлечет за собой перемену. Но что касается

¹ В недостаточной ревности к проповеди. *Изд.*

Запада, то вы оправдываете этот недостаток рвення, существование коего тем не менее признаете. Я также могу найти извинения для вас, как те, о которых вы упоминаете, так и еще одно, большее их всех (вами не упоминаемое), без которого первые не имеют значения. Вот оно: вы внутренне сознаете, и сама восточная церковь также внутренне сознает, что ваша церковь только частная церковь и что она не одна составляет церковь католическую и что Запад, хотя может быть и впавший в заблуждение, тем не менее не отпал от веры коренным и существенным образом (*vitally and essentially*). При таком объяснении очень естественно и разумно, что восточная церковь мало имеет рвення или любви для обращения латинян, и этим же объясняется ее равнодушие к обращению язычников. Недостаток рвення в этом отношении есть ее отличительная черта, как церкви только частной. Но, при всяком ином предположении, ее отношение ко всему миру вне ее стоящему — совершенно необъяснимо. Вы, конечно, подобно большинству членов восточной церкви, не замечаете этого и далеки от выражения вашего с этим согласия. Вы, впрочем, убеждены, «что ваша церковь одна обладает истиной; что латинское учение об исхождении есть в его точном смысле ересь; что мы первоначально сделали вставку (когда-де мы почувствовали себя возмужавшими и способными действовать по собственному разумению) в духе безнравственной гордыни и беззакония и что с тех пор поныне один лишь этот злой дух гордыни и презрения препятствует нам открыть глаза и увидеть, что только Восток сохранил истинную веру, и вернуться к этой вере сознанием вины и покаянием».

В ответ на это я только скажу, что признаю незаконность и безнравственность того, как поступил Запад, когда сделал вставку в символе, и что это конечно бросает некоторую тень на самое учение, таким способом вставленное. Я теперь не стану рассматривать, истинно или нет само латинское учение или по крайней мере не стану этого делать с точки зрения богословской, ибо это было бы равносильно тому, чтобы делать именно то, что я уже прежде признал неудобным для себя и для вас в переписке, какова настоящая. Но и вам зато скажу, что вы, мне кажется, очень ошибаетесь, когда думаете, что в таком спорном вопросе, каков догмат об исхождении, простые люди, светские или даже духовные или даже ученые епископы или богословы, удовольствуются лишь своими личными взглядами на сущность вопроса. Поясню это примером. Несториане, община тысяч во сто душ, живущая в горах Курдистана, считают, что они одни сохранили истинное учение и что греческая и латинская церкви отпали по вопросу самому существенному. Я утверждаю, что, при существующих обстоятельствах, всякий разумный человек не только не согласился бы обсуждать вопрос на основании *одних* богословских

доводов, но доказал бы свое здравомыслие и свое благочестие, совершенно уклонившись от рассмотрения его, хотя бы он был и способен к этому и учен. Тем более для простых, неученых людей должен явствовать голос самого Бога из сопоставления условий, в которых находятся спорящие стороны. Совершенно согласно этому я утверждаю, что человек, который (не будучи воспитан в восточном исповедании) на одну минуту мог бы допустить, что восточная церковь одна истинная, что она одна сохранила истинное учение и что латинская церковь заблудилась существенно,— я утверждаю, что такой человек показался бы мне по меньшей мере утратившим здравый смысл и на пути, пожалуй, к помешательству. Пожалуйста, не подумайте однако, что я говорю в духе гордости или презрения: я в себе такого духа не сознаю и могу совершенно допустить возможность того, что англиканская церковь впала в роковое заблуждение, и даже думаю, что на первый взгляд оно может так казаться. Я даже готов признать, что сам я вместе с своею частною церковью утратил свое духовное существование (*spiritual existence*), если бы только мог в этом убедиться вполне. К тому же я не принадлежу к римской или латинской церкви, которая озлобленно враждует с нами, и в своих личных симпатиях и убеждениях по отдельным вопросам значительно более склоняюсь к восточной церкви, нежели к латинской, и таким образом едва ли бы без основания пожелал дать римской стороне преимущество перед греческою. Тем не менее, уверяю вас, я скорее могу себя представить сомневающимся в духовном существовании восточной церкви в виду ее исключительных притязаний в связи с общими сравнительными качествами обоих соперничающих между собою исповеданий, нежели склониться к признанию ее единственною истинною церковью на основании лишь доводов моего личного разумения (если бы я мог к этому прийти) в пользу того, что она права, обвиняя латинскую церковь в ереси по вопросу об «исхождении».

Правда, вы говорите, что такие чувства, свойственные всем видам Протестантства не менее чем самим римским католикам, объясняются предположением, что протестанты до сих пор все крипто-паписты, либо как наследники папской гордости и презрения, либо как находящиеся под влиянием каких-нибудь иных традиционных предрассудков, которые руководят ими помимо их воли. По поводу гордости и презрения я уже объяснился с вами относительно себя лично. Прибавлю, что хотя моя совесть не свидетельствует мне о таких во мне чувствах, а, напротив, о живом интересе и рвении к восточной церкви и о желании видеть ее подобающим образом влияющею в мире и на другие церкви; тем не менее оправдываться, будучи обвиняемым, противно моим правилам. Посему я обещаю вам наблюдать за собою и уговаривать других развивать в себе именно чувства, наиболее

противоположные гордости и презрению к восточной церкви, в которых вы нас обвиняете. Сказав это, я должен привести и некоторые доводы в пользу того, что не гордость только и презрение (если даже и допустить их) препятствуют всем западным (я бы даже прибавил и всем отделившимся восточным) признать хоть на минуту, что греческая церковь есть единственная, истинная, католическая. Главный довод и основание к этому заключается (как я выше сказал) в общих сравнительных условиях, в исторической роли греческой церкви по отношению к латинской со времени разделения обеих. Вы и другие, возросшие на лоне греческой церкви, возражаете мне, что всего этого вы не усматриваете и не понимаете. Скажите же мне однако, можете ли вы понять следующее? Я утверждаю лично от себя, что никогда до сих пор еще не встречал ни одного члена восточной церкви, ни светского, ни священника, ни епископа, который выказывал бы малейший признак истинного убеждения в том, что его церковь — «одна истинная». Я не встречал ни одного, который не признавал бы, при настоятельной постановке вопроса, что римская, латинская церковь живет истинною духовною жизнью. Я не встречал ни одного, который, движимый внезапным порывом собственной веры, приглашал бы меня обратиться; а еще менее такого, который употреблял бы для этой цели ревностные доводы или мольбы, как это обычно самым бедным и простым римским католикам, с целью привести в свою ограду тех, кого они почитают блуждающими. Вы оговариваетесь, правда, тем, что просите не судить о вас по действиям вашим или по складу ума вам свойственного, а только желаете беспристрастного рассмотрения вопроса об «исхождении» и т. д. Но ведь не можете же вы не усматривать сами, что некоторые духовные черты (равно как и некоторые обстоятельства), когда они очень развиты и укоренены, налагают некий отпечаток на самое общество (body) и перестают быть недостатками только личными. Отдельные члены истинной церкви могут иметь недостаточную ревность к просвещению и обращению народов; но общество (body), как целое и очень многие из членов в частности всегда и необходимо будут иметь и проявлять наглядно всему миру свойственный им дух проповеди. Если такое общество является всему миру лишенным сего духа, то одного этого, без всяких других доводов, достаточно, чтобы опровергнуть его похвалю, что оно одно — истинная церковь. Не рассмеялись бы вы сами, если бы Несторианин или Абиссинец или Армянин на ваше замечание, что полное отсутствие в них ревности к обращению остального мира и других отторгшихся (по мнению их) церковей опровергает их жалкие притязания; если бы они, говоря я, ответили оправданием или разъяснениями, почерпнутыми из их местных условий и иных частных обстоятельств их истории? Такие оправдания могли бы быть основательными и достаточ-

ными в некоторой степени для еретических или схизматических обществ или даже для частных церквей, которые не еретичны и не схизматичны, но которые, составляя сами часть, не обязаны проявлять все необходимые признаки или черты «целого». Но такие оправдания, связанные с исключительным притязанием быть «целым», только сильнее оттеняют заблуждение и делают такое умопомрачение еще более жалким, так как оно бессознательное. Вы не должны судить нас по поведению или чертам отдельных членов наших, говорит Несторианин. Вы должны только рассматривать богословский вопрос. Вы не должны требовать от нас невозможного. Вы видите, как нас заперли в горах Курдистана, как мы бедны и угнетены; нас всего 70 или 100 тысяч душ; смотрите, как над нами постоянно занесен меч Турка или Персиянина; как мы лишены образования, лишены средств сообщения; мы во всех отношениях в невыгоде, сравнительно с этими Греками и Латинянами, которых мы правильно обзываем еретиками и которых мы должны по нашему учению желать обратить, хотя в теперешнем нашем положении сравнительно с ними мы не можем и думать о том, чтобы на них воздействовать. Единственная наша надежда, что они сами на себя воздействуют и сами по себе вернутся к истине, которую в настоящую минуту мы одни содержим. Это, конечно, я сознаюсь, аргумент карикатурный, ибо в нем все преувеличено; тем не менее это тот самый довод, который приводится в защиту греческой церкви. Кто же может не усмотреть, что само по себе и с первого взгляда нелепо допустить, что «одна истинная церковь» может попасть в такую обстановку? если бы даже Несториане были одни во всем мире и не было бы других христиан для противопоставления им, можно было бы почтить Христианство само за нечто явно неудавшееся и что данные ему обещания сошли «на нет», коль скоро истинная церковь дошла до такого состояния или коль скоро когда бы то ни было лишилась своих существенных отличий. Но когда рядом с этим обществом, считающим себя единственною истинною церковью (хотя оно и лишено некоторых существенных черт оной), имеется другое большее общество, вполне обладающее тем, чего первое лишено: тогда уже не одни недостатки первого доказывают несостоятельность его притязаний, но и сравнительный контраст, представляемый вторым. Теперь латинская церковь являет не только одну, но много важных черт такого именно превосходства, когда ее сопоставляешь с восточною, чада коей вместе со всеми остальными Христианами не верят в ее исключительные притязания. Даже тогда, когда они стараются действовать в противном смысле, они так или иначе выказывают это.

Вас удивит, когда я скажу, что в собственном письме вашем нахожу выражение этого неверия (disbelief). «Что можем мы делать на Западе?» спрашиваете вы и т. д. Единственный оста-

ющийся нам путь — тревожное ожидание исхода борьбы, идущей теперь везде, и выражение нашего сочувствия в молитвах к Богу, да дарует Он победу лучшей части — чего? Мира именуемого христианским, т. е. истинной церкви и ее представителям, ибо они лучшая часть именуемого христианским мира? Нет, — *лучшей лишь стороне человеческой природы*. Совершенно отличны от этого должны быть язык и чувства единой истинной церкви и ее членов, как бы ни были многочисленны, велики, сильны, учены важнейшие епископы той церкви, еретические или схизматические, с которыми ей приходится бороться. Такие выражения в устах ваших, в то время, когда вы особенно склонны к «восточничанию», есть сознание того, что вы либо ничто (a nullity), либо никак не более частной церкви.

Как отличны язык и приемы (attitude) Рима! Нет, не Рима только, но даже простейшей и беднейшей старухи между папистами, т. е. между такими, в которых есть благочестие (piety). Но мало одного этого контраста и того, что вся жесткость одного усугубляется здравым смыслом и сознанием всех Христиан, включая и ваших восточных. В самых актах и документах восточной церкви всегда было и доселе встречается немало признаний ее собственной несостоятельности. Достаточно указать вам на 161 стр. книги, вам мною посланной, и на две следующие страницы §§ V, VI—XI.¹

Из этого ясно, что восточная церковь всегда была согласна не затрагивать вопроса о самом смысле латинского учения об «исхождении», предоставить латинянам иметь на этот счет свое собственное мнение и вернуться к общению с ними, лишь бы они согласились восстановить символ в его канонической форме. Но ведь если латинское учение было бы действительно по существу неизбежно (necessarily) ересью, расшатывающею истинную веру, разве не кощунство и не нелепость предположить или подумать хоть на одну минуту, что истинная Церковь могла бы иметь общение с ее противниками, не потребовать от них полного и недвусмысленного отречения и отрицания оной? Можете ли вы представить себе Афанасия, когда бы весь мир (и сам папа, может быть) был против него, согласного вступить в общение с Арианами или Семи-Арианами, на условия невнесения лишь ими своей ереси в символ? Вам и на ум подобное не придет: ибо покажется ли вам возможным, чтобы истинная церковь, в различные времена и часто по многу лет сряду, общилась бы с многочисленными обществами, открыто исповедующими Несторианство или Евтихианство и даже прибавляющими таковые к своему частно-

¹ Мы не можем изложить содержание этих мест книги Пальмера, потому что нам не удалось найти ее ни в библиотеке московской духовной семинарии, ни в таковой же А. С. Норова (в Румянцевском музее), где она должна бы быть. *Изд.*

му символу, при этом никогда не отрекаясь от этих учений и не осуждая таковых. Однако это именно то, что восточная церковь (как вы хорошо знаете и как знает весь мир) многократно делала относительно так называемой еретической, латинской церкви.

Подлинно, в высшей степени неправильно продолжать рассуждать в таком неосновательном и не выдерживающем критики духе. Вы должны верить, вы должны чувствовать, что, как бы резко ни выражались разновременные синоды о латинской церкви, необходимо изменить и исправить эти выражения для того, чтобы сохранить за восточную церковь последовательность с нею самой. Это, скажете вы, трудно. Трудно, действительно, исправить дурную привычку или слишком сильное чувство в характере частного человека, хотя бы эти самые черты противоречили другим сторонам его же характера. Гораздо, конечно, труднее исправить такую глубоко засевшую погрешность в таком лице, какова восточная церковь. Но мне все-таки думается, что она не может оставаться всегда в том виде, как теперь. Вы должны будете измениться, смотря по обстоятельствам, либо в одном, либо в другом направлении. Вы должны будете сказать либо: «неправильно мы делали, столь часто общась, либо соглашаясь на общение с еретической, латинской церковью, не требуя даже общественного с ее стороны отречения; мы также поступали неправильно, когда так мало проявляли веры в свою вселенскость, в свое превосходство и так мало энергии или рвения к обращению латинян; теперь мы однако изменились и будем поступать в будущем согласно с нашими исключительными притязаниями». Вы должны сказать так или сказать: «Мы неправильно поступали, обзывая латинян еретиками и их учение ересью, тогда как всегда знали, что они в сущности не еретики, и, что если бы они исправились только в формальном отношении, мы могли бы свободно с ними общаться; впредь так делать не будем. Мы признаем, что латинская церковь есть живая часть Вселенской Церкви, как и мы сами, что она в сущности сохранила веру одинаковую с нами. Конечно, мы ее обвиняем за некоторые поступки незаконные и даже за некоторые неважные (secondary) заблуждения в учении и в обрядах; мы отказываемся общаться с нею, пока она не подчинится снова вселенскому общецерковному закону. Мы поддерживаем своею властью или признанием все те церкви или всех тех христиан на Западе, которые работают в смысле воссоединения, но мы уже не утверждаем, как прежде, что они, или церкви, к которым они принадлежат, так существенно отпали от истины, чтобы нуждаться в обращении или в примирении (reconversion or reconciliation)».

Вот мое мнение о предлежащей вам альтернативе.

Каким путем вы пойдете на первый раз, кажется мне делом неважным. Мне пока все равно, что вы почитаете правдою и что

ложью, лишь бы вы были серьезны и достаточно ревностны, чтобы делать либо одно, либо другое. Единственно, чего я для вас боюсь, это продолжения теперешнего видимого равнодушия и косности. Если вы *кажетесь* мертвыми, то, наверное, на нас вы не будете иметь никакого влияния: мы будем все более и более обращаться к Риму, который явно деятелен и жив. Если же, наоборот, вы проявите признаки жизни или если, говорю я, вы вернетесь к сознанию ваших обязанностей (в каком бы то ни было виде) по отношению ко всей Церкви, ко всему миру: тогда мы тотчас начнем интересоваться вами, мы начнем уважать вас, даже если бы ваша энергия была, по-видимому, обращена против нас. Да и вы сами, в попытках быть вселенскими (to be oecumenical), что мне кажется совсем недостижимым, несомненно пришли бы под влиянием самого этого старания к сознанию своего заблуждения и исправили бы себя, если бы оказалось, что предпринимаете невозможное.

Остается в письме вашем только один вопрос, о котором скажу несколько слов, — это вопрос об обращении к святым и ангелам и о призывании их. Я соглашаюсь с вами, что англиканцы, как и вообще протестанты, опутаны во многих отношениях привычкою смотреть на вещи через призму римской фразеологии или схоластицизма или, точнее, через собственные ложные понимания того и другого. Я также соглашаюсь с вами насчет того, что вы говорите о слове «служба» и о «настоятельных прошениях» (very earnest requests); но когда вы так подробно разбирали этот вопрос, то, вероятно, упустили из виду, что я наперед (хотя, может быть, только намеком) уже выразил свое всецелое согласие с вами. Мои замечания клонились только к тому, чтобы показать, что англиканская церковь, конечно, принимает все то, что нужно для единения по этому вопросу. Правда, что если бы некоторые англиканцы стали навязывать остальным свое мнение, не допускающие обращения к святым и ангелам, то это не могло бы быть терпимо. Но как частное мнение, они могли бы его содержать без нарушения единства; ибо ни латинская ни греческая церкви не постановляли ничего определенного в этом отношении. Восточные патриархи в особенности предлагали очень категорически общение некоторым англиканским епископам в прошлом столетии, хотя бы эти последние, по неразумной осторожности, отказались допустить *прямые* обращения к святым и ангелам (сравн. стр. 174 присланной вам книги). Но так как мы совершенно согласны насчет этого, то больше не стану и распространяться.

В заключение я имею сделать одно или два пояснительных (desultory) замечания.

1) Текст Св. Августина с «principaliter» не его, а вставка, что показал Церников. Это тот же, на который я указывал в преды-

душей части этого письма, как требующий исправления в посланной вам книге. 2) Феодорит никогда не аргументировал против латинского учения об «исхождении» от Отца и Сына, а против совершенно иного учения, об исхождении от Сына одного, либо совершенно, либо по уполномочию (*delegation*), посредственно. Это тоже вы найдете у Церникава, как признанное им в его большом труде. Но вместе с тем, я совершенно признаю, что Феодорит ясно высказывает, что он не ведал и не признавал ни выражения, ни мысли современных латинян. 3) Я совершенно согласен с тем, что гипотеза Ягера¹ не заслуживает внимания. 4) На какие именно факты, относящиеся к учреждению инквизиции, вы намекаете? Римско-католические писатели не приписывают ей той древности, какую ей даете вы, и я не припоминаю ничего подходящего к инквизиции в той ранней эпохе, на которую вы указываете. 5) Я лично далеко не уверен в том, что символ был интерполирован именно в Испании столь рано, как думаете вы, т. е. в половине седьмого или в конце шестого века; таково, впрочем, общее мнение. 6) Церникав и другие показали, что измененный символ не был в общем употреблении на Западе даже в начале девятого века. 7) Вы увидите в посылаемой книге, что я вполне считаю должным устранить интерполяцию из символа. Скажу более: я вполне принимаю, что восточное выражение именно то, которое принадлежало искони вселенской церкви и которое, правильно понятое и взятое в своей целостности, вполне достаточно для веры и благочестия; а латинский язык не может служить оправданием для такого различия, иначе как с искажением самого смысла (ср. стр. 151, 154 и 156 моей книги); 8) и последнее: я должен выразить вам мое полное сочувствие по поводу ваших прекрасных замечаний на счет заблуждения, распространенного между англиканцами и протестантами вообще, заключающегося в предположении, что не только каждая частная церковь может впасть в частные заблуждения, не переставая принадлежать к Вселенской Церкви, но что и вся Кафолическая Церковь может временно подпадать заблуждениям, либо одним и тем же во всех частях своих, либо разным в разных обществах, так что истина должна быть извлекаема из зараженного целого через посредство частного разумения, руководимого положением «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*». Это, конечно, очень распространенное мнение, очень ложное и, конечно, в сущности еретическое, если только дело касается заблуждения существенного в догмате или в дисциплине (*practice*). В противном же случае, если вы категорически сказали бы, что имеете в виду второстепенные ошибки или злоупотребления, которые не колеб-

¹ О том, что соборная анафема относилась к учению монофизитов, а не к учению от исхождении.

люют самой веры или не доходят до ереси — то в этом ограниченном смысле я не отрицаю за частными церквами или даже за вселенскою возможностью временно подпадать таким заблуждениям или злоупотреблениям. Но хотя бы и так, благочестие всегда будет остерегаться допустить малейшее заблуждение или злоупотребление даже в частной церкви, пока такое признание не сделается неизбежным. Так, в римской церкви продажа индульгенций, а в вашей, русской, неканоничное перекрещивание уже крещенных христиан, господствовали много лет и даже освещались местными постановлениями. Таким же образом, даже великие ереси (как арианство) заражали собою всю Церковь и казались близкими к полному торжеству; ибо даже это возможно, пока вы не допускаете возможным, чтобы ересь обратилась сама в установление и учение Церкви; ибо это последнее действительно несогласимо с обетованием Христа. 9) «Реформированная церковь» (если реформа касается какой-нибудь существенной стороны веры), конечно, должна быть еретическою.

Надеюсь, что вы передадите мой сердечный привет профессору Редкину.¹ На днях я видел в Париже вашего приятеля г. Муханова. Очень признателен я за книгу, доставленную мне через г. Вильямса, и очень опечален смертью г. Валуева.²

Прошу вас, дорогой сэр, верить в искренние чувства и т. д. В. Пальмер.

IV

(Ответ на 4-ое письмо Хомякова)

Обращение Пальмера к шотландским епископам.— Обязательная устная исповедь.— Приготовления к книге о патриархе Никоне.— Планы будущего.— Книга г. Аллиса о папском главенстве.

Христос Воскресе,³ дорогой Хомяков.⁴

Почти год, как я получил ваше любезнейшее и интереснейшее письмо. Если я до сих пор не уведомил вас о получении его и не поблагодарил за него, это не значит, что я позабыл о нем или о вас, но что я хотел иметь возможность сообщить вам точные сведения о своих действиях; всю же прошедшую зиму я был

¹ Петр Григорьевич Редкин, в то время профессор юридических наук в московском университете, был женат на англичанке.

² Нам неизвестно, когда Пальмер мог познакомиться с Д. А. Валуевым. Если в первый свой приезд в Россию, то надо думать, что он услышал от него об А. С. Хомякове задолго до начала их переписки.

³ В английском подлиннике эти слова написаны по-русски.

⁴ По-английски эта форма обращения более дружественна, чем по-русски. Она соответствует нашему имени и отчеству.

заклучен в своей комнате припадком или последовательными припадками подагры, так что я мало и вовсе не подвинулся в сочинении, назначаемом для печати или в проведении моей апелляции в Шотландии.¹

В настоящее же время, когда является случай переслать письмо с одним из членов моей коллегии² в Оксфорд, г. Барнеби, едушим в Петербург заместить в течение лета нашего капеллана д-ра Лоо, я уже не стану далее откладывать письма и надеюсь, что оно попадет к вам вовремя, чтобы принести вам, супруге вашей и детям мои пасхальные поздравления, по крайней мере до Преполовения праздника (the halving of the festival). Я попрошу д-ра Барнеби опустить его на почту в С.-Петербурге и скажу ему явиться к вам лично, в случае если он на короткое время заедет в Москву перед возвращением в Англию.

Поправившись от подагры прошлым летом (1848), я поехал в Шотландию и остался всю зиму в Эдинбурге, занимаясь печатанием по-английски подробного отчета о полемике, которую вели покойный епископ шотландский в Париже и я с вашей соотечественницей княгиней Г.³ Все издание составляет том в 700 страниц мелкого шрифта в 8-ку, который я надеюсь доставить вам в конце лета. Книга эта не будет ни печататься, ни продаваться книгопродавцами, но издается только для сведения епископов, духовенства и мирян этой церкви к дальнейшему ведению апелляции в качестве духовной тяжбы (an ecclesiasticat cause). Я теперь не войду в подробное изложение содержания этой книги, ибо надеюсь, что вы будете иметь ее в своих руках через несколько месяцев. Хотя я и не пропечатал имени княгини Г., тем не менее, может быть, лучше не посылать ее лицам, занимающим официальное положение (напр., графу Протасову). Я поэтому думаю послать в Россию только два или три экземпляра, и надеюсь, что если случайно граф или другие официальные лица услышат о ней или увидят ее, они отнесут мое воздержание (reserve) к на-

¹ Т. е. апелляции к епископам шотландской епископальной — церкви. Шотландская церковь тождественна с англиканской по учению и организации, но не признана частью учрежденной церкви (established church), потому что не согласилась принести присягу королю Вильгельму в 1690 году. Лишена она была за это правительственной поддержки и не считается господствующей. К ней, как к церкви независимой от светской власти, обратил Пальмер свою апелляцию, т. е. предложение точно определить некоторые вопросы учения и практики в смысле католическом. Такое желанное постановление синода шотландской ветви англиканской церкви дало бы Пальмеру основание для получения от православной церкви согласия на общение ее с англиканством. См. A compendious Eccl. History from the earliest period to the present time. Palmer. 1845, стр. 266—267. Замечательно, что в этой книге не упоминается вовсе о filioque, как основании догматической розни Востока и Запада.

² Св. Магдалины.

³ О княгине Голицыной и о всем этом деле см. "Р. Архив". 1894, III, 89.

стоящей причине, а не к недостатку внимания к ним самим. Вы найдете в этой книге несколько длинных выдержек из ваших собственных писем, или скорее самые письма ваши (только с некоторыми пропусками) и надеюсь, что вы не осудите сделанное из них употребление. Я хотел дать нечто, уясняющее мнения и чувства, какие могут иметь члены вашей церкви по вопросу об единстве, и конечно едва ли бы я нашел в другом источнике что-либо столь подходящее или что-либо могущее показаться привлекательнее, в хорошем смысле слова, для англиканского читателя, как ваши письма, посланные мне как бы самим Промыслом и достойные сами по себе получить большую степень известности, чем та, которую они могут иметь, прочтенные только мною и потом сложенные в портфель. Могу прибавить, что не один человек, прочитавший их, признавался мне, что они во многом изменили его прежние предубеждения против восточной церкви. Книга уже разослана духовенству той шотландской епархии (Сент-Андрюз), епископ которой был единственный, принявший благосклонно дело три года тому назад, в 1846 году, когда оно было представлено в одних латинских документах, без всякого подробного изложения обстоятельств дела, какими оно теперь снабжено, с помощью разнообразных, разъясняющих его фактов. Духовенство этой епархии, на специальном, по сему предмету созванном 27 Марта н. с. синоде, единогласно постановило, что апелляция закона и что она правильно обращена к их шотландской церкви; и рекомендовала ее остальным синодам своей церкви, так что она теперь должна быть представлена всему остальному духовенству других епархий.

Это начало как будто бы и благоприятно; но время должно еще показать, сделают ли они действительно попытку произвести сообразную реформу; и уже на этом столь благоприятном соборе было сделано сильное нападение на предложение, выставленное как завершение дисциплинарной части апелляции — именно на установление *испытания* для желающих быть допущенными к св. Причастию (по крайней мере в некоторые времена) относительно трех пунктов: церковной правоспособности (*ecclesiastical status*), православия и неподлежания последствиям грехов, влекущих за собой отлучение или грехов смертных. Это было равносильно предложению о восстановлении обязательной (*compulsory*) исповеди (так называют они это), которую англиканская церковь будто бы определительно отвергла и осудила. Конечно, мое предложение очень близко к тому, за что они его почитают; и хотя я сам не думаю, чтобы англиканская церковь до сих пор явно высказала еретическое мнение, что люди виновные в грехах, влекущих отлучение, могли сами себя удостоить права на причастие, когда почтут себя достаточно покаявшимися; тем не менее я должен признаться, что она близко подошла к этому,

отменив закон об исповеди как общеобязательном приуготовлении к Причастию, без всякого ясного при этом разграничения (*without any clear distinction at the same time*), и вместе с тем объяснив народу, что хотя человек, воздержавшийся от грехов, влекущих отлучение, и может причащаться часто (как в древней Церкви), не прибегая каждый раз к исповеди, тем не менее, если бы ему по несчастию случилось впасть в какой-либо великий или отлучительный (*excommunicable*) грех, то он в таком случае не может быть сам судьей достаточности своего покаяния, ниже возвратить себе сам права и положение тех, которые не падали; но что должны исповедаться и получить разрешение от Церкви. Оттого я предвижу, что по этому пункту будет сильная оппозиция; и действительно можно сомневаться, чтобы англиканская церковь могла вернуться вспять, зайдя так далеко по пути заблуждения в этом вопросе. Тем не менее, если она не обратится вспять, я не усматриваю, как она может воспрепятствовать всяческой ереси вторгнуться в ее недра. Я не посылаю книги теперь, потому что до конца лета еще соберется несколько синодов (*synods*), и мне хочется, чтобы вы получили ее с добавлениями всего сделанного ими.

Если бы дисциплинарная часть апелляции была разрешена в благоприятном смысле,— останется все-таки еще догматическая часть, т. е. рассмотрение тех предложений, которые были поставлены мне на вид как ересь англиканской церкви русским синодом в 1843 г. и на которые я тогда изрек *анафему*. Но если и эти предложения будут соборно отвергнуты, тогда шотландская церковь могла бы быть в положении, дающем ей возможность начать переговоры с церковью восточной, не без надежды привести таковые к благоприятному исходу. Между тем есть лица с большим значением между духовенством, которые были опрошены одним, по крайней мере, из шотландских епископов и которые посоветовали, чтобы шотландская церковь, вместо того, чтобы разбирать апелляцию, посланную в Шотландию от епископа из Парижа (помимо всякого косвенного отношения, которое она могла бы иметь к вопросу об единении западных церквей), воспользовалась бы ею сразу как поводом для выражения готовности открыть конференцию об единении на основании семи вселенских соборов. Этот совет конечно благонамеренный и доказывает благорасположение в сердцах людей, дающих таковой; но, признаюсь, я не желал бы видеть его исполненным по причинам, которые вы найдете изложенными в печатаемой книге. Если такое дело когда-либо имеет быть сделано, то у нас должна произойти великая положительная реформа; и гораздо лучше было бы начать с того, чтобы сделать усилия провести ее ради ее самой, нежели предложить вести переговоры с другими, которые в настоящее время имеют слишком много оснований смотреть на англиканскую цер-

ковь только как на секту и которые, вероятно, имели бы очень мало надежд на благой результат и, может быть, даже подчас нечто отталкивающее и пренебрежительное в их манере переговариваться, если бы даже и вообще согласились это делать.

Что касается до моего другого труда, назначаемого к печати, с целью косвенно содействовать делу апелляции, — таковой (как выше сказано) мало подвинулся вперед за последний год по случаю сначала болезни, а затем перерывов, обусловленных другим делом (т. е. апелляцией). Тем не менее я теперь над ним опять работаю и надеюсь сделать нечто в течение лета и следующей зимы. Если избавлюсь от болезней, то, может быть, приготовлю его к печати в 1850 году. Сейчас я занят переводом части шушеринского жизнеописания патриарха Никона и очень хотел бы иметь справки по двум вопросам, по которым вы, может быть, можете дать мне сведения или доставить таковые. Первое: мне надо знать, в котором году родился незаконный сын царя Алексея Михайловича, который был удален от двора (вероятно, еще юным) вместе с матерью, вскоре после второго брака царя? Мне припоминается какая-то связь между этим обстоятельством и именем Мусина-Пушкина. Всякие другие подробности (напр., о том, когда началась эта незаконная связь) были бы мне желательны. Второе: я хотел бы иметь точное указание тех пунктов, по которым Никон мог во мнении царя казаться безрассудным или по крайней мере настаивающим на привилегиях, несовместных с хорошим общим заведыванием светского управления. Например, я могу допустить, что *imperium in imperio*, происходящее от привилегии отдельного суда по гражданским и уголовным делам, предоставленного иерархии над всеми живущими на ее землях, могло быть весьма неудобно, в особенности потому, что закон применительно к духовенству не во всем был тождественен с тем, которым управлялись через гражданскую власть остальные подданные государства. Введение нового кодекса, общего для всех одинаково (по крайней мере во всех делах чисто гражданских и уголовных), может почитаться знаком здоровой и просвещенной политики, для каковой цели государство могло бы потребовать от иерархии уступки некоторых своих чисто гражданских привилегий. Кажется, вы знаете, что я имею довольно сильное предубеждение в пользу Никона и приписываю все беды, стряпшиеся по исчезновении его, этому одному нераскаянному греху,¹ но тем не менее мне хотелось бы послушать, что говорят ученые или рассудительные защитники противной стороны. В-третьих: я хотел бы получить маленький план Кремля с указанием точек компаса и обозначением наименований, для освежения памяти

¹ Т. е. низложению Никона, в котором впоследствии не раскаялся царь.

моей. Я не гонюсь за совершенством исполнения; то, что вы сами могли бы набросать на кусочке бумаги, было бы для меня вполне достаточно. В настоящее время я позабыл относительное положение и формы некоторых церковных и казенных зданий в Кремле. Если вам это не слишком затруднительно, позвольте попросить вас о таком одолжении.

Если же дело апелляции пошло бы в Шотландии неуспешно, то я, по напечатании второй книги, постарался бы дать всему дальнейшее направление, поехал бы на некоторое время на Восток и стал бы искать у пяти (sic?) патриархов утверждения того самого основания для воссоединения (reconciliation), которое мне было предложено в России; так что это дело сделалось бы формальным, а не только логическим прецедентом для всей восточной церкви по отношению к воссоединению англикан. После этого я еще раз обратился бы к шотландским епископам, прежде чем покончить совершенно с этим делом. Однако, может статься, что будущей зимой, если я буду жив и здоров, мне придется заняться тяжелою обязанностью — сопровождать моего младшего брата, у которого грудь слаба, в более теплый климат, что наш врач, по-видимому, считает для него нужным, если только до того времени не произойдет внезапного улучшения. В настоящее же время один из моих братьев путешествует (слава Богу, не для здоровья) в Палестине, и в последнем письме оттуда он пишет, что познакомился с одним моим русским приятелем, архимандритом Порфирием,¹ вместе с которым и с другими русскими духовными он собирался тогда съездить в Пётру.

Один из моих друзей и член Оксфордского университета г. Аллиз (Allies) напечатал недавно книгу о папской супрематии, которая вас заинтересовала бы, если только вы уже ее не знаете. Он намерен послать два или три экземпляра в Россию в виде приношения, в особенности один митрополиту московскому, к которому у него сложилось глубочайшее уважение и от которого он хотел бы получить благословение, если содержание его книги будет признано заслуживающим одобрения. В ней есть несколько красноречивых страниц по поводу восточной церкви. Если он пошлет книги свои через меня, то я ему подам совет послать митрополичий экземпляр сначала к вам, чтобы вы могли прочесть книгу. Если же митрополит недостаточно свободно читает по-английски, для того, чтобы дать себе труд прочесть ее, то он может, буде пожелает, переслать ее в библиотеку духовной академии. Пожалуйста, передайте мое нижайшее почтение ему (т. е. митрополиту) и мой искренний привет г-же Хомяковой и детям вашим (если возможно, чтобы они помнили свое посещение Оксфорда), а также и тем из моих знакомых или приятелей, ко-

¹ Порфирий Успенский, знаменитый ученый, впоследствии епископ.

торых встретите, каковы, напр., княгиня Долгорукова, ур. Давыдова, или профессор Редкин, и верьте в мою искреннюю к вам преданность. В. Пальмер (дьякон).

V

(Ответ на 5-ое письмо)

Литературные планы Пальмера.— Программа рассуждений о восточной церкви.— Путешествие на Восток.— На юге России.— Пальмер просит о принятии в греческую церковь.— Вопрос о перекрещивании.— Вопрос о том, какое участие имеют миряне в учении Церкви.

Константинополь, Сент. 22 (Окт. 4) 1851 г.

Дорогой господин Хомяков!

Я так давно у вас в долгу, что мне стыдно оправдываться, хотя вы конечно знаете и без моих объяснений, что раз отложенное надолго намерение рискует быть отложенным на неопределенное время. Теперь, однако, после нескольких недель, проведенных в России, я не могу возвратиться в Афины, не послав вам несколько строк, чтобы сказать, как я надеялся на возможность повидать вас; и почему эта надежда не осуществилась. Я думаю, что вы знаете, как я провел зиму 1849—1850 г. в Афинах вместе с меньшим братом моим для его здоровья и как потом весною 1850 года мы были вместе с адмиралом Путятиным в Палестине и в Константинополе; как после отбытия адмирала мы с братом провели три недели на Афоне и потом вернулись в Англию, чтобы провести зиму 1850—1851 г. с нашим семейством. Во время пребывания моего в Афинах с братом, я устроился насчет перевода на ново-греческий язык главных документов, относящихся до моих прежних контroversий и их окончательного в Шотландии разрешения отказом синода (шотландской церкви) дать какой-либо приговор или в пользу более православных, или более кальвинистических или протестантских партий и направлений в среде англиканского исповедания или относительно большей части того специального спора, который я перед синодом возбуждал в своей апелляции. Эти документы, таким путем переведенные, я напечатал как пояснение мотивов, побудивших меня теперь быть готовым искать единения с восточной церковью, если не явится каких-нибудь дальнейших помех. Я также условился с своим переводчиком, чтобы он для меня перевел несколько рассуждений, касающихся англиканской церкви (которые вы видели в толстых томах моей апелляции, мною присланных вам по-английски), а равно и толстый том, озаглавленный «Согласование англиканского учения с восточным» (который вы тоже имеете по-

английски). К этим я хотел прибавить несколько кратких рассуждений о следующих предметах, касающихся до восточной церкви: 1) о теперешнем кажущемся конфликте между двумя атрибутами истинной Церкви — Православием и Кафоличностью; 2) о теперешнем состоянии, положении и будущих предположительных судьбах восточной церкви; 3) о предположительных судьбах и призвании славянского племени и государства; и о церквах, с ними связанных; и в то же время о испытании на деле (*probation*) первого торжественно венчанного русского царя, т. е. Ивана IV-го Грозного: о его неудаче в исполнении своей задачи о прекращении его дома; 4) об обычном на Западе обвинении против греческой и особенно против русской церкви в том, что она излишне подпала влиянию светской власти и о действительных к тому основаниях; 5) о борьбе между русской аристократией (*nobility*) и лучшею частью иерархии в середине VXII-го века; и о последствиях для России низложения патриарха Никона; 6) о методах к ведению правильной религиозной полемики; 7) обозрение настоящего положения частных пререканий между латинской и греческой церквами; 8) о формализме или неумеренной привязанности к внешности в религии; 9) о суеверии и легковерии в религиозных делах и о склонности их вызвать противоположный недостаток — скептицизм и неверие; 10) о необходимости и обязательности установления особых молитв о прекращении нынешних розней в Христианстве; 11) об улучшениях, которые восточная церковь могла бы ввести, если бы того пожелала, для того, чтобы усилить свое влияние на другие церкви и упрочить свое собственное положение; 12) о необходимости примирить ныне существующее разномыслие между греческой и русской церквами по вопросу о принятии прозелитов, крещенных без соблюдения всех требований восточного обряда, как-то: через обливание вместо погружения, или через однократное погружение, или обливание, вместо троекратного; и, наконец: 13) о наставлениях, обращенных к Церкви вообще и в особенности к Церкви и Христианам позднейших веков в семи апокалиптических посланиях к семи церквам асийским. Было условлено, что мой переводчик переведет их все в течение зимы и весны 1851 года. Я должен был опять вернуться в Афины, пересмотреть вместе с ним и напечатать там переведенное им, так, чтобы составить из всего хороший *in-octavo*. Я думал тогда, что это могло быть кончено к Июлю и что тогда я мог бы возвратиться в Англию через Россию, на Константинополь, Одессу, Киев, Москву и С.-Петербург; и я надеялся на возможность (не на уверенность, так как знаю, что летом часто многие отсутствуют) увидеть вас по пути. Этот план был сообщен мною письменно прошлою весною некоторым друзьям моим в Петербурге, и они даже писали в Одессу и Николаев, чтобы отрекомендовать меня

лицам, которые там могли бы быть полезны мне, когда я туда прибыл бы.

Так обстояли дела, когда перед самым отъездом моим из Англии, 6 Марта н. ст., появился г. Коссович в Оксфорде и привез письмо ваше, помеченное несколькими месяцами назад (Октября 8-го ст. ст. 1850 г.). Он также принес мне очень красиво изданную книгу, заключающую цветное изображение и литографированное описание одной древней церкви во Владимире. Этот подарок был очень интересен для меня и для многих, которым я его показал, как признак того, что церковная архитектура и орнаментистика начинают находить и в России почитателей. Как бы я хотел, чтобы этот вкус распространился и чтобы не в дальнем будущем ваши церкви опять начали расписываться хотя внутри по-старинному, как расписаны до сих пор все церкви (за исключением одной или двух русских) на Афоне, вместо того, чтобы, как теперь, голо и скудно белиться внутри и снаружи (да еще, пожалуй, с зелеными крышами), как у вас теперь это делается вообще. Можно также надеяться, что увидим церкви, построенные с настоящими архитектурными приемами, вместо тех истинно-варварских зданий, без всякого стиля, которые теперь строят иногда с большими затратами, когда является нужда в новых церквях. Для примера укажу на новый собор, воздвигаемый в Одессе. Я очень заинтересовался беседою г. Коссовича и очень жалел, что его первый визит в Оксфорд был такой короткий. Очень будет мне интересно также узнать о судьбе вашей новой паровой машины. Совсем новое было для меня узнать про вас, что вы тоже изобретатель паровых машин.

Возвращусь, однако, к повествованию о себе: я оставил Англию 20 Марта н. ст. для Афин и пробыл там до 19-го Июля н. ст., занимаясь печатанием. Тут мой переводчик уехал на шесть недель самого жаркого времени (это были и его вакации) на острова; я же увидел, что, вместо того, чтобы кончить, как предполагалось, свою книгу, я отпечатал только половину ее и что поэтому я не могу исполнить своего намерения — возвратиться в Англию через Россию или даже, что в настоящее время вовсе мне нельзя возвратиться в Англию. Располагая, однако, временем отсутствия моего переводчика (ибо без него я не мог продолжать печатание), я решил сделать краткую экскурсию по югу России, чтобы повидать святые места киевские, древний собор и катакомбы в Чернигове и недавно реставрированный монастырь святогорский между Изюмом и Славянском, в Харьковской губернии, куда я был приглашен в гости г-жей Потемкиной. Это я теперь исполнил и нашел удовольствие одновременно увидеть двух старых приятелей, которых я не рассчитывал видеть (именно А. Н. Муравьева, приехавшего для меня в Святые Горы, и Филарета, епископа харьковского) и познакомиться с некоторыми уче-

ными и благочестивыми людьми, которых я прежде знал только по имени. Важнейшие из них Иннокентий, архиепископ херсонский, А. С. Стурдза и Филарет, достопочтенный митрополит киевский, который меня принял, как настоящий отец. Я обязан также случаю, благодаря которому опоздал к пароходу из Одессы в Константинополь 30-го Августа ст. ст. и который прибавил таким образом десять дней к моему путешествию, очень приятным к нему добавлением. Благодаря оному, я увидел Крым, развалины двух Херсонесов, новый Севастополь, развалины некоторых пещерных монастырей и церквей, татарскую столицу Бахчи-Сарай и чудесный Южный берег, где меня очень радушно принял князь Воронцов (хотя я ему был до того времени неизвестен), в Алушке. Происшествие, которому я обязан всем этим — опрокинутые моего экипажа на первой станции от Нового Херсона: меня выбросило на голову, и я был принужден остаться несколько дней в Николаеве, чтобы пустить кровь и вернуть зрение и ясность головы, которая первое время помутилась. Я теперь на отъезде в Афины, где надеюсь через месяц, т. е. около Рождества, окончить мою книгу и постараюсь найти случай переслать вам экземпляр оной (по крайней мере если вы читаете по ново-гречески), хотя я опасаюсь, что четвертая часть, оглавление коей я вам сообщил, едва ли будет допущена цензором в Россию обычным путем. Прекращение рода царя Алексея Михайловича, на которое я очень деликатно намекаю и только с тем, чтобы показать, что теперешний род не унаследовал его греха и, следовательно, кары за оный и находится теперь на искусе и испытании (probation and trial) совершенно ином — слишком щекотливый предмет для всякого цензора, кроме самого Императора, который один может правильно знать, что об этом позволительно писать. Я адресовал по ново-гречески прошение к константинопольскому патриарху, копию с коего я вам доставлю, как только сам достану таковую. Оно касается вопроса о перекрещивании: русская церковь признает силу западного крещения, хотя бы и совершенно неправильно; греческая же отвергает оное, как недействительное, а перекрещивает всех прозелитов, крещенных таким образом. В виду этого я сам не могу быть принят в общение, если бы желал сего, без того, чтобы или признать себя доселе некрещенным, в противность собственному убеждению и заявлению русской церкви; или быть принятым в общение не всюю восточною церковью, а только частью оной (русскою), тогда как другая часть (греческая) утверждает, что я доселе не крещенный и неправильно принят русскими, как крещенный. Завтра я должен получить ответ на мой вопрос; но из бывших уже разговоров почти наверное знаю, что оставят затруднение неразрешенным. Вопрос состоит в том, не может ли греческая церковь, в виду противоположности учения и практики русской церкви, перекрестить ме-

ня условно, а не абсолютно (сей раб Божий N, если он доселе не крещен, крестится и т. д.) или по крайней мере позволит мне понимать их крещальный обряд как *условный*, если не явно, то по крайней мере подразумеваемо. Но, кажется, что они не позволят, чтобы учение и практика русской церкви (которые считают ложными) внесли какое-либо сомнение в этот вопрос и сделали бы учение восточной церкви в ее целостности сомнительным или неопределенным относительно этого пункта.

Я был очень опечален, узнав от Муравьева, что кроме воспаления глаз, упоминаемого в письме вашем от прошедшего Октября, вы и вообще за последнее время не особенно хорошо себя чувствовали; так по крайней мере слышал он, ибо мне не помнится, чтобы он упоминал о личном свидании с вами в недавнем времени. Надеюсь, что уже задолго до получения сего письма вы окажетесь здоровым.

Что касается до положения, ¹ в ответ на папскую энциклику к восточным, на которое вы указываете в письме вашем, как на особенно важное, то я присоединяюсь к тому, что вы говорите. Конечно, это положение и верное, и важное; тем не менее оно из тех, которых не следует слишком обострять. Какое бы участие ни принадлежало общей вере и любви мирян (the laity) в сохранении истинного предания и учения, тем не менее миссия учить все народы и обещание пребывать с ними в их учении даже до «кончания века», обещание, дающее учительную непогрешимость, во сколько таковая необходима, дарованы собору апостолов и их преемникам; и поэтому-то мы и должны всегда обращаться к их официальным и соборным постановлениям. ² Надо, однако, заключить это письмо. Обращение к римскому католицизму до сих пор повторяется в Англии по временам и между очень хорошими и верующими людьми. Трое или четверо из моих друзей сделались католиками в течение последнего года. В каком положении мое собственное дело — вы увидите из моего вопроса к патриарху константинопольскому, когда получите таковой. Надеюсь написать опять к вам после промежутка более краткого, чем последний; а покуда прошу вас передать мою память и почтение вашему митрополиту, когда вы его увидите, и любезно напомнить обо мне всем моим приятелям или знакомым, которых вам удастся встретить, в особенности г. Александру Толстому,

¹ Proposition.

² Римское воззрение на исключительную непогрешимость учительства, дарованную одной иерархии, обличает внутреннюю связь Пальмера с латинством даже в то время, когда он стоял, по-видимому, уже в преддверии православной церкви. Православное учение об этом вопросе можно видеть в толковании И. Златоуста на Ев. от Матфея. Хомяков же посвятил оному несколько страниц в своих статьях о западных исповеданиях. Он почитал, что в церкви апостольской заключалась церковь в ее полноте, а не таковые одних иерархов. Изд.

княгине Долгоруковой, рожд. Давыдовой, или г. Левашеву, если вы их встретите. Вас прошу верить, что я всегда с истинным удовольствием получаю письма ваши и что я всегда, любезнейший г. Хомяков, с истинным пожеланием и молитвами за здоровье и счастье во всех отношениях как ваши, так и всех ваших или близких вам — емь искренно преданный В. Пальмер.

VI

(Ответ на 7-ое письмо Хомякова)

Отчет о диссертациях Пальмера. — Его церковное в то время положение. — Трудность соединения с греческой или русской церковью. — Римские права.

Коллегия св. Марии Магдалины, Оксфорд. Июля 5-го н. ст., 1852 г.

Дорогой мой г. Хомяков!

Все ваши письма, посланные в трипликате в Афины, Константинополь и Оксфорд, дошли до меня в разное время, и я, право, не знаю, как выразить мои чувства за дружественную и любовную искренность (earnestness), которую вы выказали ко мне, и не только ко мне, но кроме того и более того, к интересам правды и единения. Еще до получения ваших трех писем я уже слышал о вашей утрате от нашего друга г. Титова, в Константинополе, и тем живее могу за вас чувствовать, что замечаю, что в это самое время я лишился моей сестры. Но мы оба имеем одинаковое утешение, и оно благословенное — в том, что чувствуем, что отшествие любимых нами было блаженное для них и такое, что может быть полезно и для нас, подкрепляя нас в наших стремлениях жить так, чтобы быть соединенными с ними в конце. Чем более мы испытали таких утрат, тем полнее мы можем ежедневно присоединяться к молитвам, которые за литургиею возносятся за живых и умерших. Я теперь здесь ожидаю кончины моего отца, который быстро слабел за последние месяцы и по всем вероятностям не оправится. Когда это случится, если я буду сам жив и здоров и исполню все, что могу, относительно греческой и русской ветвей восточной церкви, я, вероятно, соберусь поработать в Риме ввиду тех препятствий, которые я встретил и которые затрудняют принятие в общение восточной церкви, и в связи с невозможностью отстаивать англиканскую церковь. Это указание на то, что я должен ближе изучить римское исповедание, которое, кроме других превосходств является еще, по видимому, одно, обладающим правами на мое подчинение на основании некоего исчерпывательного процесса.¹

¹ Т. е. когда все другие комбинации исчерпались по разным причинам — остается одна — обращение к Риму. Этот период отличается в подлиннике необыкновенной замысловатостью оборота.

Но я несколько забегаю вперед. Я еще вам не объяснил, как я теперь стою по отношению к греческой и русской церквям, или что мне представляется подлежащим исполнению прежде, чем я отправлюсь в Рим.

Сначала о греках. Получив в Константинополе, как вы знаете, отказ в разрешении, которого я просил, принять их перекрещивание в условном смысле, я вернулся в Афины и (после напечатания книги в 600 страниц, касающейся англиканской церкви) напечатал по ново-гречески несколько кратких рассуждений о предметах, относящихся к восточной и латинской церквям. Всех рассуждений XV, и они составляют всего тонкий том в 250 страниц.¹ Предметы следующие:

1) Об отличительных наименованиях, современном состоянии и вероятных будущих судьбах так называемого «православного исповедания».

2) О настоящем видимом конфликте между так называемым «православием» и так называемым «католицизмом».

3) Судьбы славянского царства; возвеличение и неудачи Ивана IV-го, первого торжественно венчанного царя Московии.

4) Судьбы славянского царства; о конфликте в XVII веке, бывшем между гражданской властью и дворянством и патриархом Никоном.

5) О правильном способе вести религиозные прения.

6) Краткий обзор настоящего состояния контroversий по частным вопросам между восточной и латинской церквями.

7) Об отношении теории «догматического развития» к вопросам, разделяющим восточную и западную церкви.

8) Более подробное изложение вопроса об исхождении Святого Духа.

9) Ряд положений, ныне вообще держимых в греческой части восточной церкви относительно крещения, совершенного еретиками или схизматиками, лицами светскими или каким-либо иным способом, а не через настоящее погружение.

10) Три документа против и за перекрещивание западных.

11) Об упреке в формализме, обычно взводимом на Западе против восточной церкви.

12) О легковерии и суеверии.

¹ Книга, в которой собраны эти статьи, напечатана под названием: "Dissertations on subjects relating to the Orthodox or Eastern Catholic Communion". Она очень важна для определения той степени уразумений православного учения, дальше которого Пальмер не пошел. В статье 2-й он проводит мысль о том, что церковь заключает в себе атрибуты православия и католичности, из коих первый более принадлежит Востоку, а католичность явно принадлежит Риму. В это время он еще не решался отдать предпочтение второму атрибуту церкви и только предлагал восточной церкви принимать в общение латинян на условиях исповедания символа никео-константинопольского, без всяких других обрядов или таинств, ссылаясь на Феофилакта Болгарского и др. Стр. 236 и след. Изд.

13) Перечень того, что, по-видимому, недостает или желательно для восточной церкви.

14) Об обязанности возносить более специальные и сосредоточенные моления о восстановлении единства между восточную и латинскую церквами и о будущем вселенском соборе.

15) Об увещании, обращенном к семи церквам асийским и через них вселенской церкви в Откровении.

Напечатав этот том и разослав его в разные части Востока, я сделал все, что мог, по отношению к греческой части восточной церкви; и мне теперь остается только подождать некое время, достаточное, чтобы видеть, произведут ли какое-нибудь действие и поведут ли к какой-нибудь перемене в практике Греков на Востоке либо те главы моей книги, которые относятся до крещения, либо сообщение из России исправленных списков тех ранних греческих (а равно и русских) постановлений против перекрещивания, которые утрачены в Константинополе с 1756 года.

Затем, что касается России, непреодолимым затруднением представляется мне следующее. В русской империи отношение духовной и гражданской властей в настоящее время таково, что оно не примиримо с правильным отправлением апостольского служения. В самой России правительственная власть и цензура держат все в неподвижности (*things just as they are*), так что лица не замечают настоящей сущности многих вопросов, а также неизбежного развития и последствия раз допущенных начал; и таким образом они бывают склонны желать, чтобы другие были менее скрупулёзны (*scrupulous*) и согласились бы быть слепы, как слепы они сами, или немые, как они немые, и чтобы они признавали то и участвовали в том, в чем они не затрудняются быть участниками. Но для западного человека, ищущего общения с восточной церковью, дело обстоит не так. Если я пристану к русской церкви, я должен быть в состоянии защищать себя перед своею совестью и перед разумными людьми (православными или католиками) на Западе, в поступке, столь противном их понятиям и разуму.

Я не могу отрицать или скрывать недолжное преобладание государства, ныне в России существующее; и если б я отнесся к нему легко, как будто считая, что такая узурпация не имеет существенного значения для кафолической веры и влияния на дисциплину христианскую, а что ее можно законно принять и подчиниться ей, я через это только выставил бы себя в глазах всего Запада за дурака и сумасшедшего, ничем не оказывая услуги восточной церкви через мое к ней присоединение и не имея ни малейшей надежды дать другим пример, достойный подражания. Таким образом, если эта гора недолжного преобладания государства стоит поперек моей дороги, я должен либо найти средство сдвинуть гору, что не особенно вероятно, или я должен

свернуть сам и избрать другой путь. Имея такие понятия и считая, что вся ответственность за то, что в России есть плохого, лежит всецело на высшем в России лице, я решился не обращаться к какому-либо епископу или к Синоду, пока положение вещей в России таково. Но я пошлю экземпляр этих рассуждений, которые я на Востоке напечатал, в цензуру в Россию и буду просить, чтобы меня уведомили, позволят ли напечатание и обращение в России русского перевода оных, либо в неизменном виде, либо с такими только изменениями или выпусками, которые не затронули бы богословской цельности сочинения. Если бы оно было позволено (чего я несколько не ожидаю), тогда, думаю, я мог бы искать общения с русской церковью. Но если (что произойдет, я уверен, в действительности) будет сочтено невозможным разрешить напечатание моего исследования, я буду обязан тогда отвечать моим друзьям, которые советуют мне опять приехать в Россию, что я не в состоянии был бы удовлетворительно защищать себя перед своей совестью и перед соотечественниками, если бы я искал единения с частью церковью, в которой я не свободен обсуждать свободно и публично (хотя и в духе искренней лояльности ко всем светским властям) вопросы, существенно для веры важные. Если русское правительство и цензура не могут принять и допустить моего способа защищать восточную церковь, интересы русской империи и императорского дома, то я сделал все, что могу (конечно не для общественных, а для частных целей), и, удовлетворив своей совестью, должен отойти в сторону, предоставляя им защищать свои церковь и государство как им угодно.

После того как я таким образом сделал все возможное для меня относительно русской, а равно и греческой церкви, я должен бы, как уже сказал, отправиться поработать в Рим, в надежде узнать что-нибудь там такого, что помогло бы мне изменить мои мысли и подчиниться его требованиям, так как я не могу долее отстаивать англиканскую и не нахожу удовлетворительного доступа в восточную церковь. Если же после всего я не найду средств отделиться от моего настоящего догматического согласия с восточной церковью, тогда (так как я не могу исповедовать то, во что не верю) мне не осталось бы ничего иного, как ждать возможных со временем перемен на Востоке или в России, и в таком случае я мог бы, вероятно, подолгу жить на Востоке и в особенности на Афонской горе. Я надеюсь (что бы Провидение ни готовило мне или каким бы путем ни вело), что я никогда не оставлю моих теперешних чувств влечения и уважения ко всему доброму, какое я познал в русской церкви и народе. Характер греков (хотя у них есть некоторые удивительные природные дарования) вовсе не привлекателен в религиозном отношении; но в Русском есть очень много такого, что должно бы, кажется, привлечь к нему всякую христианскую душу. Несправедливые и

горькие предубеждения столь многих на Западе именно против того, что есть самого чудного в русской церкви и государстве, служат сильным добавочным поводом для всякого, кто имел случай узнать оное, чтобы сочувствовать еще теплее тому, что так несправедливо обесценивается или подвергается клевете. Я душевно скорблю о том, что *не все* таково, как я бы желал; что русская церковь и духовенство не в том положении справедливой свободы, как они занимали до низложения Никона; что государи и второстепенные правительственные органы и цензура не в состоянии, кажется, или не хотят различать между разнузданностью или упорством (*contumacia*), происходящими из дурных побуждений, и такой свободой обсуждения, которая здорова и ведет к истинным выгодам как веры, так и престола. Но я не могу изменить положение вещей; я должен брать оное, каковым оно есть, и если то, что, считаю плохим, не уступает моим усилиям или увещаниям, я, по крайней мере, должен быть извинен, если отказываюсь подчиняться этому или защищать оное, как нечто хорошее. Конечно, меня могут спросить: как я могу *желать* переменить свое мнение по многим предметам, по которым я теперь согласен с восточной церковью, скорее чем по одному или двум, по которым я соглашаюсь с римско-католической церковью? Меня могут спросить: почему не постараться смотреть на настоящие отношения императорской и апостольской властей в России русскими очами, скорее чем стараться смотреть римскими на исхождение, папское главенство и еще на четыре или пять вопросов? По той причине, отвечаю я, что слабые или затруднительные пункты в русской церкви касаются определения самой католической церкви. Но те пункты, по которым я теперь разноглашу с Римом, суть только подробности, могущие быть определяемы самою церковью (*ruled by the definition of the Church*). Мои римско-католические друзья ставят мне вопрос так: «Если вы верите в *видимую* церковь, первый и единственно существенный вопрос — где ныне на земле эта Церковь, которая тождественна по существу (как то — в понимании и в духе универсальности, в ревности и любви к отдельным людям и в своем положении независимости, а в случае нужды и оппозиции к властям мира сего в духовных делах) с церковью первых веков? Едва ли вы решитесь сказать, что восточная или греческая церковь скорее и есть эта Церковь, чем римско-католическая. Если тогда ваша совесть вам скажет, что римско-католическая церковь есть *церковь* единая, либо что в противном случае теперь нет на земле видимой церкви, которая была бы истинная (продолжение той, которую основали Апостолы), тогда вы должны иметь достаточно смысла, чтобы видеть, что Церкви принадлежит учить вас, а не вам учить себя или Церковь, и что таким образом совершенно для вас лишнее обсуждать, что вам или какой-либо малой общине (каковая ни есть церковь)

может казаться более нравственным или более согласным с древностью по вопросам об исхождении, о папском главенстве, чистилище, индульгенциях и по другим пунктам доктрины. Вот с чем они теперь на меня наседают (*urge on me*).

Каковы мои воззрения в настоящее время, вы увидите скоро, надеюсь, из моих «Исследований», которые я надеюсь вам прислать на английском языке, по окончании лета, вместе, может быть, с другим более удобочитаемым и более толковитым (*intelligible*) письмом.

Примите еще раз мои самые теплые благодарения за всю вашу доброту и дружбу ко мне, и если вам случится увидеть кого-либо из духовных или иных, с которыми я знаком и которые принимают участие в моих стремлениях и желаниях, благоволите передать им мое нижайшее почтение, и да уделят они мне место в своих молитвах. Считаю должным особенно упомянуть о митрополите московском и об архиепископе казанском, ¹ которому я глубоко признателен за его истинно христианские ответы на ваши письма; и верьте, что я всегда есмь вашим, искренно и сердечно.

В. Пальмер.

VII

(Ответ на 8-е письмо Хомякова)

Поручение Хомякова.— Планы Пальмера.— Его литературные занятия.— Церковное движение в Англии.— Положение Пальмера.— Вопрос о перекрещивании.— Причины, влекущие к Риму.— Критика брошюры Хомякова.— Общение с умершими.

Финмир, близ Букингама, Апреля 5 н. ст. 1853 г.

Любезный мой г. Хомяков.

Ваше письмо от 4 Сентября 1852 г. вместе со статьей на французском языке и переводом на гг. Шрёдер и К^о в Лондоне в сумме 39 ф. 1 ш. и 3 п. для уплаты за расходы по напечатании оной дошло до меня в Оксфорде 1 января 1853 н. ст. Я тогда был заключен в своей комнате скучным (но без сильной боли) припадком подагры, начавшимся в Ноябре и прекратившимся только три недели тому назад. Теперь я опять здоров и не лишен расположения сделать возможное к исполнению вашего желания относительно публикации вашей статьи. Но так как вы послали мне поручение на авось (*at a venture*), то должны будете подождать, когда мне будет удобно его исполнить (*wait my convenience*) и, может быть, долее, чем мы оба того желали бы. Печатать фран-

¹ Григории, впоследствии митрополите новгородском и петербургском.

цузскую статью в Англии — равносильно тому, чтобы деньги ваши выбросить. Если печатать, так уж печатать в Париже или Брюсселе; а я в этих городах не имею знакомых типографщиков, ниже других знакомых, которых мог бы попросить исполнить поручение это. Если вы не пришлете мне указаний о передаче статьи и денежного перевода кому-нибудь другому, более подходящему для исполнения вашего желания и для исполнения более скорого, то я буду искать первой возможности в смысле свободы, для личной поездки в Париж или Брюссель на несколько дней с тем, чтобы передать вашу рукопись издателю. Я для вас сделаю все, что могу; но вы должны помириться с случайностью (you must take your chance): ибо очень возможно, что я сделаю не так и не как лучше для наибольшего распространения статьи вашей, как вы того желали бы: я ведь не сведущ (как уже сказано) во всем, что касается до печатания и сбыта брошюр и книг во Франции или до избрания издателя. Я всегда расположен сделать (во сколько могу) то, о чем меня просят; но я надеюсь, что вы не пришлете мне вторично такого поручения, особенно в таком виде, который даст так мало возможности отказать от исполнения его или отсрочить таковое. Мне желательно было бы во всяком случае наперед знать, чего вы желаете, и иметь возможность написать вам, могу ли я надеяться исполнить ваше желание и кроме того расположен ли я взять на себя это поручение, прежде чем вы переслали бы мне деньги для уплаты типографщику.

Теперь я вам скажу, в каком виде меня обрело ваше поручение и какие передо мною вероятности. Я уже сказал, что до Марта я был заключен в комнате в Оксфорде подагрою. С того времени я здесь при отце, в ожидании его кончины, теперь, по-видимому, близкой. Когда же это совершится (вероятно, до истечения многих дней), я буду нужен на некоторое время матери и сестрам, чтобы помочь им устроить семейные дела, так что я не знаю, сколько может пройти месяцев прежде, чем я буду иметь возможность оставить их. Но, вероятно, я буду свободен в течение наступающего лета. Мои собственные планы заключаются в том, чтобы положить конец моей связи с Оксфордским университетом и коллегией (которой я член), тотчас после смерти моего отца. Пока он жив, я не хотел делать того, чего совесть моя не требовала настоятельно и что могло бы его опечалить, как доказательно все усиливающегося и решительного (settled) недовольства англиканскую церковь, от которой он знал, что я готов отделиться; он надеялся, что я изменю намерение, встретив затруднения к принятию в общение с восточной церковью. После этого я, вероятно опять, поеду за границу и проживу некоторое время в Риме с желанием¹ изучить и, если можно, найти какой-

¹ Подчеркнуто в подлиннике.

нибудь путь для обхода тех затруднений, которые до сих пор наклоняли меня более на восточную сторону, хотя я и там вижу затруднения великие.

Пока я был в Афинах, я напечатал по-гречески несколько исследований о восточном пении, экземпляр оных я послал вам прошлой осенью, и надеюсь, что вы их до теперешнего времени уже получили, хотя еще не получали, когда писали ко мне письмо, приложенное к французской статье. С тех пор я издал те же исследования по-английски с значительными дополнениями, и этот английский том, я надеюсь, вы получите вскоре, после настоящего письма. Одно из исследований, прибавленных в нем, касается вопроса, который, думаю, вас займет, именно о «гражданском управлении, авторитете и свободе по отношению к православному христианству». Один или двое из моих русских друзей, видевших пока только греческое издание, упрекали меня за то, что я затронул некоторые политико-церковные вопросы из русской истории,¹ и они думают, что, если бы я их избежал, моя книга могла бы быть допущена цензурой печати в России. Но я сам не такого мнения, и я не мог избежать или обойти тех вопросов, на которых главным образом зиждутся глубочайшие предубеждения и нападки (objections) западных христиан, как протестантов, так и римско-католиков, относительно русской церкви. Когда прочтете рассуждения, вы сами рассудите.

Во время моего соседства по случаю подагры я занимался главным образом исследованием об истории Св. Мест в Иерусалиме, имея намерение написать нечто об этом предмете. Досадно было убедиться, что только одна часть рукописи Арсения Суханова доселе напечатана, тогда как две другие (об обрядовых вопросах и его описание Св. Мест) доселе в рукописи. Желательно, чтобы любитель церковной и русской литературы похлопотал о напечатании этих последних частей. Мне также хотелось бы знать, напечатано ли было в России за последнее время описание греческой рукописи архиепископа Паисия Газского, который вел дело против Никона в XVII веке; ибо такое описание было послано в Россию архимандритом Порфирием, и мне очень хотелось бы иметь его. Епископ харьковский (Филарет), когда я был на юге России, в 1851 году, обещался достать мне список с «Возражения» патриарха Никона на него, по поводу вопросов, посланных боярами к четырем патриархам Востока, и на ответы, данные патриархами. Но я с тех пор ничего от него не получил и боюсь, что он обо мне и позабыл. Я очень охотно заплатил бы все потребное за сделание такого списка (так сказал я ему), и таковой

¹ Вероятно, Пальмер намекает на рассуждение о последствиях дела Никона о том, какие задачи в области церковной политики принадлежат русскому царю в новое время. Dissertations, стр. 72 и сл.

наверно дойдет до меня, если послать либо к английскому пастору д-ру Ло (Law), в церковь английской колонии в С.-Петербурге, либо к А. С. Норову.

Теперь я вам все сказал о моих собственных обстоятельствах и планах, и пора мне обратиться к содержанию вашего письма и статьи. Я очень чувствую теплоту вашей христианской доброты и усердия во всем, что вы написали и посоветовали. Но я замечаю, что вы имеете в настоящую минуту только неясное и несколько неточное представление о религиозном положении как моем, так и многих других в Англии. Вы пишете так, как будто существует где-то партия организованная или школа, имеющая определенную целью единение с восточною церковью, и как будто бы я сам имею некоторое отношение к такой партии. Ничего такого нет! В недрах английской церкви все более усиливаются во многих дух или стремление, не благорасположенные к протестантизму и даже к англиканству, в настоящем его виде; и большего или меньшего благорасположения, может быть, в некоторых к восточному православию, но у значительного большинства к римскому католицизму. Наклонность говорить и думать сочувственно о восточной церкви и мечтать о каком-нибудь сближении с нею предпочтительнее, нежели с Римом, остается только у тех, которые до сих пор цепко держатся за англиканскую церковь, но также неуклонно уменьшаются в числе и исчезают по мере того, как в них зарождается сомнение в англиканской церкви, и они начинают вдумываться в необходимость покинуть ее для какого-нибудь иного исповедания, или, точнее, в необходимость подчинения римской церкви: ибо мысль о выходе из англиканской церкви для подчинения восточной, как представляющей собою истинную кафоличность или всемирность, никогда им и не приходила на ум.

Что касается до меня, то я действую доподлинно и все время действовал только как отдельное лицо, и я не особенно озабочен вопросом о том, разумные ли или нет греческие патриархи в том, что они делают или учат относительно крещения. Но для меня лично прошедшее или будущее крещение есть или имеет быть началом моего христианства. Первый практический для меня вопрос, при обращении к какому-либо исповеданию, следующий: был ли я уже крещен, или я теперь должен просить крещения? Если исповедание, к которому я обращаюсь, либо говорит мне об этом то, чему я не могу верить, либо говорит мне два противоположные изречения одновременно (что равносильно тому, чтобы ничего не сказать и не дать ответа), то я должен почитать это препятствие к тому, чтобы продолжать просить о принятии в это исповедание. Я должен сказать им,¹ что они должны быть в состоянии сказать мне ясно, крещен ли я или нет, прежде чем мы

¹ Т. е. представителям этого исповедания.

можем рассуждать о дальнейших вопросах. Я между прочим указал на средство обойти это затруднение, а именно посредством условного перекрещивания или через допущение условного смысла перекрещивания в уме крещаемого; но они и этого не допустили. Таким образом, я теперь сделал все возможное. Я ни на минуту не могу слушать Русских, говорящих: «не обращайтесь внимания на греческих патриархов; мы вам говорим, что вы крещены, и мы готовы вас принять; а мы-то и составляем восточную или православную церковь». Или Греков, говорящих: «не обращайтесь внимания на Русских; мы вам говорим, что вы не крещены; а мы-то и составляем православную, кафолическую Церковь, которой вы должны повиноваться, а не следовать вашему частному суждению». Я же вижу ясно, что ни Греки сами по себе, ни Русские сами по себе не составляют того общества или Церкви, во имя которой только и можно крестить или учить со властью. Разногласие может быть или не быть само по себе второстепенного значения, как вопрос ритуала и практики; но для меня, как лица, безусловно необходимо (*physically necessary*) иметь возможность стать в то или другое положение. Я не думаю, что бы вы смотрели на человека, достигшего возраста сознательного, как на такового, над которым любой обряд должен быть совершен без вякого участия его в оном. Тот, кто идет к крещению, либо самым кощунственным образом лекомыслит, либо должен самым искренним образом искать от Бога благодати крещения; а он не может этого делать, если думает, что уже получил таковую. Но он же не может быть законно принят русскою церковью в общение со всей восточной церковью, когда патриархи говорят ему прямо в лицо, что Русские поступают неправильно и что он все-таки остается некрещенным. Если бы однако местная русская церковь сказала мне: так как ваше мнение на этот счёт согласно с нашею практикою, то будьте приняты в общение местною или частною русскою церковью и предоставьте нам после уладить вопрос с Греками; и в то же время, если бы она не налагала на меня никаких исключительно национальных или местных особенностей, которые служили бы мне во вред в отношениях (а *hinderance or prejudice to...*) с кафолическими христианами между моими согражданами, то я, может быть, был бы склонен искать принятия на таких условиях. Но русская церковь не соглашалась на это. Она хотела действовать от имени всей *восточной* церкви и хотела наложить на меня восточные (не только русские) особенности,¹ тогда как вместе с тем она поступала прямо противоположно восточным или греческим обычаям; а гре-

¹ Не совсем ясно, в чем заключались эти особенности не только русские, но и восточные.

ческие патриархи совершенно воспрепятствуют действию, которое она совершает от их, а равно и от своего имени.

Кроме того, в настоящем состоянии русской церкви есть особенное обстоятельство, внушающее большое нерасположение к тому, чтобы искать общения с нею иначе, как в качестве одной лишь части восточной или православной церкви в ее целостности: это есть неподобающее преобладание над нею гражданской власти. Ради этого обстоятельства, если бы я имел в виду повторить попытку быть принятым восточной церковью или какою-нибудь ее частью, русская ее часть, конечно, была бы последняя, о которой я подумал бы. Каким бы нелепым ни показался такой шаг каждому Англичанину и всем западным, он всеми почтен был бы только за невинное, хотя непонятное, чудачество (*extravagance*) или мономанию, до тех пор, пока прозелит не войдет в политико-церковную систему России. Попробуйте представить себе ученого и просвещенного римского духовного или такового же греческого и русского, который, вследствие религиозного убеждения, подчинил бы себя супремату королевы Виктории или актам английского парламента! Одна мысль об этом — абсурд; но вполне понятно, если Римлянин или Грек пристанет к учению квакеров, шотландских кальвинистов или шотландской или американской епископальной церкви на основании религиозного убеждения, хотя бы и ошибочного. И если бы он был намерен это сделать, то явно невыгодно было бы для его значения и для успешного влияния на других, если бы он обратился к английской епископальной церкви, которая для всех, издали на нее смотрящих, настолько поработана государством, что ее вера кажется более зависимой от гражданского правительства, нежели правительство от ее религии. По тем же основаниям для ищущего единения с восточной церковью было бы непрактично и для него нежелательно обратиться к русской части оной, до тех пор, пока многое не изменилось бы в ней против настоящего.

Я думаю, что вы читали или слышали про некоторые преувеличенные и извращенные отчеты о моих действиях в Константинополе и про их последствия, когда вы писали, что константинопольский синод почти что отлучил русскую церковь за принятие протестантов и римлян без перекрещивания. В этом слышится, вероятно, эхо от очень живо написанной статьи или от статей одного моего приятеля иезуита (русского), которые он написал в журнале «Univers» прежде, чем я уехал из Афин и материал для которых его живая и фантастическая ревность почерпнула из письма, мною самим ему написанного. Я его побранил, проезжая через Париж, за его неточность и сказал ему, что в этом деле не было и признака такого рвения и жара, на что он воскликнул, рассмешив меня: «о, так-то обстоит дело! Тем хуже для них. Это представляет их в еще худшем свете. Я в этом

смысле напишу другую статью в «Univers»! И действительно, это и есть наихудшая черта у Греков: они более безразличны и лицемерны, нежели излишне горячи в этом деле. Например, эти самые патриархи и епископы не только принимали сами через лицемерное умалчивание или из расчета (есопоту) этих «некрещенных», которые приняты сначала через русских; но *подчас* позволяли себе разрешать и на Востоке ту же практику, которой держатся в России.¹ Вторая жена теперешнего русского консула в Афинах (он Грек) была именно так принята, после того как архиерей патрасский дважды объявлял это совершенно невозможным. Эта барыня — француженка, римско-католического исповедания; ее друзья протестовали против перекрещивания, и мужу ее удалось получить как-то (eventually) специальное разрешение от константинопольского патриарха (не теперешнего), которое удовлетворило архиерея патрасского, и он ее принял через одно миропозамание.

Я готов согласиться с вашим предположением и таковым же г. Муравьева относительно этого дела, — что теперешний неправильный обычай сам собою почти изменится на Востоке по мере того, как этим вопросом более займутся, более узнают самые веские и ранние документы, и более проявит себя влияние русской церкви с целью разъяснения этого вопроса. Но все-таки это до меня не касается, и личные затруднения в улажении этого дела остаются для меня непреодолимы. Я не разделяю вашего мнения, что заявление о том, что единство церковное не нарушается существующим разногласием, было бы возможным разрешением, потому что оно было бы равносильно признанию ненужности для прозелитов знать, крещены ли они или нет, и что они могут не придавать этому вопросу значения и в таком случае говорить с одинаковым правом: «о, Господи, я ищу у Тебя благодати, возрождения, мною еще не полученной», или: «о, Господи, благодарю Тебя за дарованную мне уже благодать возрождения и молю Тебя ныне о тех иных дарах благодати, которые по милости Твоей присвоены верующим». Это, повторяю, было бы самою кощунственной игрою (protane trifling) священными действиями. Когда мы обращаемся к Богу, не все равно говорить одно или противоположное. Для меня в некоторой степени прискорбно, что ни один из членов восточной церкви, с которыми приходилось мне говорить об этом вопросе на Востоке или в России, не казался мне чувствующим или понимающим, что лицо, имеющее быть крещенным, имеет некое участие в обряде, отличное от того, ко-

¹ Здесь Пальмер, не замечая того, сам умалчивает важность того разногласия между русской и восточной церквами, которому он старается придать вообще громадное значение. *Изд.*

торое могло бы принадлежать новорожденному дитяти или чурбану (a boock). В этом есть какой-то изъян.

Я признаю различие, которое вы делаете между недолжною приниженностью перед светским влиянием *фактической* только или также и *принципиальной*; и я далек от обвинения русской церкви в последней. Крайности или нелепости со стороны цензоров или других второстепенных агентов правительства для меня не важны по своему значению. Что я ставлю в вину, это — не чрезмерную (undue) робость митрополита или патриарха, или синода, но постоянное существование незаконных учреждений, рассчитанных и введенных светскою властью намеренно для того, чтобы перенести на себя в результате, благодаря самой системе, значительную часть той власти, которая принадлежит по существу своему Апостолам. Идея захватить Апостолов и старейшин и запереть их в городе или доме и косвенно управлять христианством, допуская его существование в известных границах, но наблюдая при этом, чтобы апостолы не получали ни пищи, ни денег, ни слуг, ни рассыльных и не могли бы даже послать письмо иначе как через чиновников, оплачиваемых казною, с тем, чтобы быть единовременно слугами и Кесаря, и Апостолов: это только остроумный, хотя несколько смехотворный, вариант и обострение тирании более варварских времен. Каноны вселенской Церкви требуют личного примаса (он действительно может быть вспомоществуем синодом) в каждой стране (province) и у каждого народа; и четыре патриарха восточных имели также мало права и власти узаконить Синод или «Коллегиум» Петра, как сам Петр его учреждать. Затем епископы имеют естественное право на такую же свободу действия в собственных духовных сферах, какую каждый хозяин (landlord) или свободный гражданин имеет в своей мирской сфере; и если светская власть заведует их имуществом, назначает, оплачивает и смещает их слуг и препятствует им делать что бы то ни было иначе, как через таких посредников, и епископы этому подчиняются: то это уже несколько более, чем только случайная или временная фактическая угодливость. Допущение такого механизма в постоянном строе церкви есть *косвенное* допущение принципа, ниспровергающего апостольскую миссию и власть.

Когда вы говорите: «Россия просвещена для Греции, а Греция для России, пожалуйста не отделяйте одну от другой: вы призваны войти не в местную (русскую), но в католическую (или по крайней мере в восточную церковь)», я соглашаюсь с вашей мыслью и доказывал, что я готов действовать согласно ей до тех пор, пока не нашел, что обе части восточной церкви разъединены по первому предварительному вопросу и при первом же шаге. И после этого, чем бы они ни были одна для другой или в абстракте, для меня они должны быть почитаемы за отдельные и разъ-

единенные, пока не заговорят со мною одним, а не двумя языками... Я не чувствую никакого свыше призвания участвовать в такой шутке.

Я не сознаю в себе никакого разочарования, досады или раздражения против шотландской или англиканской иерархии, с которыми я теперь отработал и покончил свою церковную задачу; не имею их и против греческих патриархов или русского гражданского правительства, с которыми я до сих пор веду умственный процесс, несколько напоминающий борьбу Дон-Кихота против ветряных мельниц. Что я делаю, — делаю ради собственной совести и исключительно на личную ответственность, без всякой надежды на то, что церковная или гражданская горы подвинутся от моих усилий, но я считаю обязанностью действовать на первый раз относительно их так, как будто бы они могли быть сдвинуты. Когда я открываю или думаю, что открываю, препятствие на пути к общению, предлагаемому мне русскою или греческою церквами, я считаю своею обязанностью по отношению к ним высказать всецело свои возражения, прежде чем я изменю свое отношение к ним или приму встречное мною препятствие как знамение, ниспосланное для того, чтобы направить мысли мои в иную сторону. Но я слишком хорошо знаю природу вещей и учреждений, чтобы почитать странным, что, когда человек, как я, ударяет головою в стену или гору, стена и гора стоят недвижимо по-прежнему, и только его голова отскакивает назад. Насекомые слепые, а некоторые и зрячие узнают путь посредством прикосновения головы или усов с окружающими их предметами; соприкосновение или столкновение служат не для устранения предмета (чему сила насекомых совершенно не соответствует), а для указания того, куда путь их не лежит и не может лежать; оттолкнутые таким образом, они возвращаются и берут в сторону и, наконец, находят какой-нибудь путь, на котором препятствий нет. Или, если по какой-нибудь особой удаче, препятствие, которого коснулись усики, уступит дорогу (хотя это противно обычному закону), то путь можно продолжать, убедившись через прикосновение, что препятствие было преодолимое. Сознаюсь, что относительно англиканской церкви, к которой я был изначально и естественно привязан столь многими связями, мне не без боли и неохотно пришлось постепенно прийти к невыгодным сомнениям и убеждениям. Но, сделав эту жертву, я уже не чувствую ни боли, ни подавленности при встрече с затруднениями, лежащими на пути моего присоединения к восточной церкви, предпочтительно перед западною, ибо я не имею никакой причины желать найти правую меньшую часть христианства скорее, чем большую часть оною, восточную скорее, чем западную, или Константинополь скорее, чем Рим. Понятно само собою, что до тех пор, пока мое личное убеждение и веро-

вание сходятся в частностях более с восточными, чем с западными, я принуждаюсь своим долгом перед истиною и искренностью исповедать это и я не могу в угоду Риму или для принятия в его общение сказать, что я верю или буду верить во что я не верю. Но я могу сказать и говорю, что я *хотел* бы соглашаться с Римом болес, чем с Константинополем, и что, видя важные и все возрастающие причины сомневаться в выгодах моего понимания, когда они согласуются с низшим авторитетом против высшего, я внимательно вслушаюсь во все, что высший авторитет может мне сказать и всячески постараюсь убедиться, что он прав и что мое личное мышление, купно с низшим авторитетом, с которым я теперь более согласен, заблуждается.

Я не буду много говорить в ответ на ваши заключения относительно моего доселешняго поведения по отношению к восточной и в особенности к русской церкви, потому что они все истекают из довольно естественной ошибки, которую я уже отметил в начале письма, — что я как будто бы действовал по общему плану, для целой общественной и в соглашении с другими; тогда как я нечто иное, как индивидуальный упрямец или мономаниак, который переходил от одного к другому в стремлении исполнить личный долг по некоему специальному обстоятельству.

Когда я был впервые в России в 1840—1841 году, я был далек от того, чтобы считать своим долгом искать принятия в лоно русского исповедания в качестве прозелита; потому что в это время я еще твердо верил, что англиканская церковь по существу православна и заштитима; и, не имея никакого общественного поручения, я ничего не мог делать иного для единения, как выразить мое личное желание общения, в чем меня поддерживало и мое духовное начальство в Оксфорде. В то время я почитал, что греческая и латинская церкви должны *иметь одно понятие* (must mean) об исхождении; но я не сомневался, что латинское выражение оногo — более полное и точное исповедание веры. Если бы я тогда держался противного мнения (как я держусь теперь) и не предполагал, что между русской и восточной, греческой церквями есть разногласие по вопросу о законности моего крещения и считал, что быть принятым в Петербурге или Константинополе однозначаше, я без сомнения обратился бы за присоединением к любому русскому священнику, в приходе которого находился бы. Но впоследствии, когда я, наконец, пришел к перемене мыслей насчет «исхождения» и совершенно и окончательно потерпел неудачу в моей попытке получить ответ на другие возбужденные мною вопросы со стороны шотландских и английских епископов, я также напал на существование препятствия к присоединению моему к восточному исповеданию, которого я доселе не подозревал. Я не имел никакого отношения к тому проекту адреса русскому синоду, два года тому назад, о котором вы упоминаете,

хотя два главные зачинщика оногo, сделавшиеся с того времени римскими католиками, писали ко мне об этом перед отъездом моим из Англии в Афины. Я не надеялся, что это могло бы повести к какому-либо результату, даже если бы было гораздо более желающих участвовать в нем, потому что никто из этих лиц не согласился бы почитать восточную церковь за обладающую атрибутами и правами вселенской церкви. Русский же синод, с своей стороны, если бы и вошел с ними в сношения, то, конечно, только на этой, а не другой какой-либо почве. Те, которые намеревались послать эту докладную записку русскому синоду, теперь ревностны в своих дружеских пожеланиях открыть мне глаза на неразумность тех признаний, которые я до сих пор делаю в пользу восточной церкви. Тот путь, на который вы указываете как на пригодный для следования по оному, в случае если бы было и убеждение, и достаточное количество лиц, соединенных в этом убеждении для преследования оногo,— совершенно тождествен с тем, который я сам рекомендовал бы: разница только в том, что разногласие по поводу крещения не могло бы быть почитаемо за нечто безразличное.

Прибавлю теперь только слово или два о вашей статье. Я в ней нахожу многое, кажущееся мне и верным, и веским; и она вся (как все, что вы пишете) полна интереса и новых мыслей (suggestive). Но в ней есть рассуждения, которые, по-моему, изложены слишком обще и абсолютно, так что этим умалывается их вескость и дается оружие противникам. Если, например, я говорю, что церковь римская есть *государство* и что она политическими трактатами связывает разноречивые догматы, это — преувеличение несправедливое и легко опровергаемое; все равно как было бы сказать, что русская церковь допустила в принципе верховенство государства в церковных вопросах. Такое положение можно высказать только с ограничениями. Так, опять, если я скажу, что римская церковь ставит папу на место Христа, то это — чистая клевета; но если я скажу только, что она это делает некоторым образом в стремлениях и в некоей непозволительной степени,— такое обвинение может быть верно или возможно. Так, ваша мысль, что христианский народ есть хранитель веры церкви в некотором смысле и степени очень верна; но если она доведена слишком далеко и это сказано безусловно, то — это очень зловерное заблуждение, так как иерархи посланы учить все народы с обетованием Христова присутствия в делании ими сего до скончания века: и народы, таким образом, обязаны подчиняться учению соединенного апостольства.

Вы должны принять сетование (the grumbling), которым я начал письмо, не как выражение неохоты к небольшому труду, чтобы послужить вам напечатанием вашей статьи, но просто как

следствие опасения, что я не буду в состоянии сделать это так скоро или так удовлетворительно, как мне самому хотелось бы...

Я очень сочувствую тому, что вы говорите о ваших собственных чувствах. Но время нашего пребывания здесь коротко, отшествие же прежде нас тех, которых мы любили, когда они отошли в вере и надежде, дает нам так много новых крепких связей и канатов, уже привязанных к берегу другого мира, посредством которых мы можем притянуть наш собственный чёлн к тому же причалу! Где сокровище наше, там будет и сердце наше. Я лично не придаю большого значения естественным движениям чувств самих по себе: они даны нам только как средства, чтобы содействовать нашим усилиям и оживлять в стремлении к благодати и благим обычаям. Но по мере — как жизнь подвигается, я вижу все более и более опасность, истекающую из самого разнообразия и частости божественных предостережений и увещаний, которые в нас встречают только вялость чувств. Есть два хороших средства против этого: именно изучение писания и другое — упражнение в делах любви и милосердия относительно наших собратьев. Я трепещу при мысли о том роскошном обилии в пище и одежде и о других земных благах, которыми я наслаждался всю жизнь и о той ничтожной помощи, которую я оказывал другим, и холодности, которую я в этих делах чувствовал.

Говоря об изучении Евангелия, хочется спросить вас: знают ли в России сочинение в четырех томах Гресвеля «Согласование Евангелий и рассуждения об них»? Если нет, то его стоит приобрести. Вы пишете: будет ли после смерти существовать что-либо из тех отношений, которыми мы так дорожили здесь? Кто же усомнится в этом? Предположение, что узнавание и память должны исчезнуть в другом мире, есть только видоизменение саддукейства и неверие, совершенно нелепое и противное каждому слову св. Писания и столько же чуждое мне, как и вам. — Примите мою благодарность за вашу любовь и ревность. Я должен благодарить вас по личному чувству, хотя вы имеете также высшие мотивы, чем личная дружба и сочувствие, и верьте, что я всегда с наилучшими пожеланиями, по поводу приближения праздника Пасхи, равно как и во всякое время, емь искренно вам преданный В. Пальмер.

P. S. Если вы увидите кого-либо из моих русских знакомых, я попросил бы вас очень поклониться им от меня и особенно митрополиту московскому с глубочайшим к нему почтением.

Пока адрес мой все еще: Оксфорд, Коллегия Магдалины.

VIII

(Ответ на 10-е письмо)

Отчет об исполнении поручения относительно напечатания брошюры.— Предположение напечатать сборник статей восточных богословов.— Его личные занятия.

Коллегия св. Марии Магдалины, Оксфорд, 17 Сентября 1853.

Дорогой г. Хомяков. Наконец-то я могу дать вам отчет о том, как я исполнил ваше поручение. Я не посылал по почте рукопись и вексель на 39 ф. 1, 3, вместе с письмом вашим, адресованным к издателю сочинений Вине (м-г Vinet), ибо опасался возможности недоразумения от такого образа действия, так как вы мне сообщили, что у вас нет в Париже лично знакомого издателя, а таковое без имени его и даже при наименовании его никогда не дойдет по назначению, особенно если он переменял место жительства. Также я подумал, что если вы пошлете деньги сразу вперед к издателю, вы ничем не будете обеспечены в том, что он с усердием исполнит ваше поручение; и это было бы вероятно то же, что выбросить часть их, если расходы по напечатанию брошюры оказались бы меньше присланной суммы. Так как ваш вексель был написан на меня одного и на Лондон, то я и не мог придумать способа, как определить сколько потребуется из оного в Париже, не начав с того, чтобы повидать издателя и переговорить с ним там. Мне не хотелось также послать денежный перевод, который я мог бы получить в Лондоне по почте к неизвестному и по адресу, может быть, неверному, без предварительного переговора. Поэтому я сберег ваши письма (первое и второе) со вложенным в них, до того времени, пока я стану достаточно здоров, чтобы самому отправиться в Париж. И так как ваше второе распоряжение, по-видимому, было вызвано моими ворчаниями за первое поручение, то я счел себя в праве сделать то, что мне покажется наиболее согласным с вашим интересом. Таким образом, неделю тому назад, почувствовав себя наконец способным ходить в обыкновенной обуви (чего я не мог делать месяцами), я взял в Лондоне вексель на парижского банкира, на мое имя, на сумму, означенную в вашем векселе на Шрёдера и Ко, предварительно распечатав и прочитав ваше письмо к издателю сочинений Вине. Я это сделал для того, чтобы знать, назвали ли вы в точности сумму, которую вы ему посылаете в задаток. Конечно, если бы вы сделали так, то я должен бы или совсем отменить ваше второе распоряжение, либо уплатить издателю Вине всю сумму, вами ему заявленную; я был рад увидеть, что вы не упомянули о сумме.

Приехав в Париж прошлую Пятницу вечером (Сент. 9 н. ст.), я отправился в Субботу в улицу Румфорда № 5 и спросил об издателе сочинений Вине. Там не слышали о таком лице. Я ко-

нечно обрадовался тому, что не послал по почте или через иную оказию (если бы имел таковую) вашего письма и рукописи вместе с денежным переводом. Я тогда навел справки и узнал наконец, что главный издатель сочинений Вине — некто г. Прессансе (не знаю, правильно ли пишу его имя) и что он живет на улице Клише в одном доме с сыном, который состоит пастором при кальвинистской церкви, содержимой на счет казны (*salariée par l'Etat*). Он мне сказал, что он получил из России уведомление о рукописи и деньгах, которые ему намереваются послать из Лондона или Оксфорда. Но когда я ему передал характер рукописи и прибавил, что, в случае его согласия взять на себя издание, у меня есть письмо к нему от автора, которое я ему передам, он тотчас сказал мне и очень решительно, что для него предпринять нечто подобное невозможно; что он издает сочинения Вине как *друг* и что его положение и связи (я понял это в смысле религиозном, по отношению к убеждениям французских кальвинистов) таковы, что ему нельзя явиться перед светом, заинтересованным в издании книги, имеющей целью выразить дух греческой церкви. Во всяком случае он говорил это так решительно, что я не упомянул вторично о письме к нему. Он же продолжал, что хотя он и не может взять на себя поручение это, но что он может найти (он надеется) одного друга своего, *который в действительности и есть настоящий издатель* (*editor and publischer*) *сочинений Вине*, для просмотра рукописи и который, вероятно, почтет себя свободным предпринять такое поручение. Я поэтому оставил у него рукопись и через два дня зашел к упомянутому типографщику (*publischer*). Так как он оказался вполне готовым предпринять это дело, я попросил его расчесть количество листов, а также точную стоимость напечатания 1000 экземпляров определенным шрифтом, на бумаге известной величины и качества. Он это сделал, и оказалось, что определенных и исчисленных расходов будет не более как на 250 франков, к которым, вероятно, придется после прибавить расходы по корректурованию и на объявления. Я условился с ним в том, что как только брошюра будет напечатана, он пришлет мне по почте счет всему расходу, в Оксфорд, а я ему вышлю вексель, писанный от моего имени на тех банкиров в Париж, с которыми я вошел в сношения. Он тоже надпишет потребное количество экземпляров теми надписями, которые я нашел в вашем письме к издателю сочинений Вине, и доставит эти экземпляры от имени автора поименованным лицам. Он также пришлет в Лондон связку в 50 экземпляров для вас, каковую я надеюсь отправить вскоре по получении в Россию с оказиею. Он также обещал сделать все возможное для оглашения брошюры и для ее распространения, вырубку от которой вы, я ему сказал, согласны оставить в его пользу. Я также просил его послать несколько экземпляров како-

му-нибудь иностранному книгопродавцу в Лондоне для местной продажи, так как там могут найтись лица (хотя, думаю, — немногие), которые, услышав в Англии о брошюре, пожелали бы ее купить. Имя и адрес этого вашего французского типографщика, которого г. Прессансе и я договорили напечатать вашу рукопись, следующие (я списываю с печатного листа): «Imprimerie de Ch. Meugues et Co. Editeurs. 7, rue S-t Benoît. Paris». Книжная лавка — улица Тронше (Tronchet), 2.

Вот, следовательно, как я исполнил ваше поручение, и надеюсь, что дело осуществится согласно вашему желанию, хотя для автора никогда не безопасно или приятно быть в необходимости оставлять на других просмотр корректуры. Я упрашивал г. Мейрюэса сделать возможное для устранения из вашей брошюры опечаток; и он мне это обещал, хотя (он заметил) обыкновенно это дело лежит на авторе. Теперь остается только сказать о том, как возратить к вам остаток за расходами ваших денег. Деньги будут возвращены тем же путем, каким вы их прислали мне, конечно по уплате всех расходов по напечатанию брошюры. Я вам пришлю в письме расчет и вексель на сумму баланса через корреспондентов «Шрёдера и Ко» в Москве, если только вы не пожелаете, чтобы ваша брошюра была напечатана так же и по-английски, как и по-французски и издана вместе с некоторыми другими образцами современных полемических произведений членов восточной церкви. Такое издание я посоветовал бы сделать г. Попову, настоятелю посольской церкви. Если вы пожелаете этого и если достанет остатков от ваших денег для такого дела (я на это рассчитываю), напишите мне только, и я тогда отложу возвращение к вам денег до того времени, пока напечатается вышеуказанный английский том или пока оставят мысль о напечатании такового, каковая в настоящее время имеется. Вы, может быть, пожелали бы знать, что будет заключать эта книга, если она издается, и каким образом возникла мысль о ней. Я вам это изложу.

В 1843 году один русский приятель мой перевел сам на английский язык диалоги московского митрополита,* а я пересмотрел и исправил перевод для него; после чего он оставил в моем распоряжении делать с этим переводом, что мне вздумается, и он у меня с тех пор пролежал. Позже, в 1850 г., президент моей коллегии выразил желание, чтобы энциклика папы Пия IX-го к восточным патриархам и оба ответа, появившиеся на нее в Константинополе, были изданы по-английски, и я вознамерился напечатать их, но с того времени не удосужился их перевести. Еще недавнее другой русский приятель (г. Муравьев) прислал

* Разговоры между испытующим и уверенным.

мне и г. Попову экземпляр своей брошюры против римского католицизма с просьбою к каждому из нас, чтобы мы перевели и напечатали ее по-английски. Имея другие занятия, я не считал себя обязанным исполнить его просьбу, разве оказались бы у меня свободное время и охота к этому. Но г. Попов, более меня ревностный, попытался перевести брошюру, а я тогда взял на себя исправить его перевод. И так как взятая им на себя задача оказалась ему не по силам, то в конце концов перевод сделал я. Когда это было кончено, посылая перевод г. Попову, я ему сказал, что если он желает его напечатать согласно просьбе автора и если он со мною согласен в том, что статья еще выиграет и будет иметь более надежды быть известной, появившись как часть целого тома, нежели в виде отдельной брошюры, в таком случае я ему дам рукопись, столь у меня залежавшуюся, «диалогов» митрополита Филарета и, как только найду время, переведу для него так же греческие ответы на энциклику папы Пия IX-го. Эта мысль ему, по-видимому, понравилась; но исполнение ее, как видите, до сих пор зависит в известной степени от моего здоровья и досуга. Теперь, если вы желаете, чтобы ваша брошюра появилась в этой книге либо по-английски (если найду время перевести ее), либо во французском подлиннике (если не удосужусь), — уведомите меня в этом смысле: я удержу ваши деньги и вычту из них стоимость напечатания тех листов английского тома, которые займет ваше рассуждение. Заглавие книги будет, вероятно, нечто в роде «Образцы последних полемических писаний представителей (on the side of the E. Church) Восточной церкви».

Это письмо будет взято для вас до Петербурга г. Поповым, который читал вашу рукопись и, по-видимому, очень доволен ее содержанием. Он вскоре едет на очень короткое время в Россию, чтобы поместить сына в одно из общественных учебных заведений. Узнав от него, что одна из фрейлин великой княгини Марии, пребывающая в Англии — ваша знакомая, я послал ей через него экземпляр моего перевода ваших стихов. Очень жалею, что вы не получили греческого экземпляра моих «рассуждений» (Dissertations), напечатанных в Афинах, который я послал вам в прошлом году, хотя я и не думаю, чтобы его кто-либо перехватил или удержал, но скорее была случайная ошибка или невнимание со стороны тех, через кого я его послал. Теперь же я вам послал экземпляр моих «Рассуждений» по-английски и надеюсь, что он дойдет до вас с большим успехом. Что же до меня, то я занят до сих пор двумя работами: первая — собрание материалов к историческому опыту по вопросу о св. Местах; вторая — собрание материалов к жизнеописанию патриарха Никона. Я просил г. Попова воспользоваться всяким возможным случаем для покупки или *позаимствования* для меня всяких материалов, печатных книг или оригинальных рукописей, или чтобы заказать

списки за деньги со всех доступных и не напечатанных рукописей, относящихся до этих вопросов. И я вам назову одну или две, которые я особенно желал бы получить или *позаимствовать*. Я прибавляю «позаимствовать», потому что если кто-нибудь мог бы дать мне на подержание то, что мне нужно — устроить позаимствование одного, то я бы воспользовался доставленным в течение зимы и возвратил владельцу весною при открытии навигации через г. Попова. Эти предметы суть: 1) «Проскинитарион» паломничество или путешествие * иеродиакона или иеромонаха *Мелетия* к св. Местам Палестины, напечатанное в Москве в прошлом столетии; 2) Трактат г. П. Строева об Уложении царя Алексея Михайловича, и 3) копию с «Возражения» (sic) патриарха Никона на XXX вопросов боярина Стрешнева митрополиту газскому Паисию. Нечего говорить, что всякие другие неизданные материалы, относящиеся к истории того же патриарха, были бы очень желательны для моих целей, и что я немало был бы обязан вам или всякому другому приятелю (friend) или лицу, кто мог бы и желал бы помочь мне в этом отношении.

В течение будущей зимы я рассчитываю оставаться в Англии и с моим семейством, вблизи от Оксфорда, в ожидании кончины моего отца, который за последние многие месяцы был в состоянии крайней слабости и который едва ли переживает зиму, хотя он и так остался с нами гораздо долее, чем мы рассчитывали.

Прося вас передать мой нижайший поклон митрополиту московскому, когда вы его увидите (которому я также послал в прошлом году экземпляр моих греческих рассуждений, может быть, и им, как и вами, не полученный), а также мой поклон знакомым, которых вы, может быть, встретите, остаюсь всегда, дорогой сэр, вам искренно преданный В. Пальмер.

* Так в подлиннике.

**ЗАМЕЧАНИЯ П. Я. ЧААДАЕВА
НА ДВА МЕСТА ИЗ БРОШЮРЫ,
В ОТВЕТ ЛОРЕНСИ (LAUERENTIE) ¹**

Page 15. «La tendance, dont nous sommes accusés est une tendance vers le protestanstisme».

Il eut été exact sans doute de nous attribuer tout simplement un goût fort prononcé pour ke culte réformé, car tendance veut dire travail continu de la pensée, chose dont nous n'avons guère l'habitude. Quant à nos sympasthies pour ce culte rien ne le démontre mieux, je trouve, que le fait même de la publication de ces pages intéressantes sous le patronage de l'un des noms les plus vénérés parmi les calvinistes ². Donc, on le voit, dispute de mots, rien de plus.

Page 16. «Le calvinisme, puissant en Bohême, en Hongrie, en Pologne, en Lithuanie, s'est arrête non devant une race, mais devant une croyance».

Plût à Dieu qu'il en fût ainsi! Nous eussions été alors en possession de croyances sérieuses, qui, tout en nous ouvrant le ciel, nous eussent aussi dotés peut-être de quelques uns des biens de la terre, fruits directs ou indirects du christianisme, que nous envions aujourd'hui aux autres peuples chrétiens. Malheureusement les choses se passèrent tout autrement. Non, ce n'est point devant une croyance que s'arrêta l'hérésie lorsqu'elle vint s'établir sur la limite du plus grand des pays orthodoxes, mais devant un despotisme oriental, appuyé sur un culte oriental, tout entier enfermé dans ses rites stériles, et qui par cela seul ne pouvait s'ouvrir a une religion ennemie de tout appareil extérieur. Idee lui même, le protestantisme s'arrêta donc cette fois tout naturellement là pu finissait le règne de l'idée, ou commençait celui du fait brutal en de la cérémonie; voila tout. Non, ce n'est point non plus devant une croyance qu'il recula lorsqu'il arriva aux portes de la Grèce conquise et opprimée, ce fut devant la haine que ce malheureux pays nourrissait contre l'Occident, haine bien méritée peut être, mais qui ne suffisait pas

¹ Найдено в бумагах Хомякова. Изд.

² Т. е. Вине.

moins pour repousser de son sol désolé toute idée religieuse procédant de cette fatale région, de quelque forme n'importe qu'elle se trouva d'ailleurs revêtué. Fjoutons à cela que l'époque de la réforme coïncidait avec celle de la plus grande puissance des Ottomans sous Soliman le Grand, alors que le croissant triomphant allait s'abattre sur Belgrade et enlevait l'île de Rhodes à ses fameux chevaliers; que les Grecs avaient donc toute autre chose à faire en ce moment qu'à s'occuper de nouveautés religieuses; or, on le sait, c'est à leur première apparition que ces sortes d'idées exercent ordinairement le plus d'influence sur les esprits.

Que dirai-je des autres provinces de la communion orientale? Le moyen de déchiffrer quelque chose dans ce fouillis de tribus à demi barbares, passant d'un sceptre à un autre, les unes demeurées fidèles au culte de leur pères, d'autres, embrassant l'islamisme, d'autres encore se réfugiant au sein de l'église romaine, toujours dans la crainte apparemment des séductions de Luther et de Calvin.

On se demande enfin comment le savant et spirituel critique ne s'est il pas aperçu, que — révolte avant tout contre le pouvoir des papes et les abus de l'Eglise Romaine, l'hérésie protestante n'avait évidemment rien à faire dans les pays du culte oriental? Je vous l'avoue, j'ai beau fouiller dans tous les replis de mon intelligence, je n'y trouve qu'une seule réponse à cette question, et celle là il m'en coûterait trop de l'articuler franchement, car elle porterait sur toute cette brave nation qu'un sentiment exagéré de nationalité exclusive s'efforce avec trop de succès, hélas! de détourner de ses voies naturelles et légitimes.

Un mot encore. Est il bien vrai après tout, comme vous le prétendez, que le protestantisme vint mourir aux confins du monde orthodoxe? Que sont, je vous prie, nos Духоборцы, sinon des Protestants et de la pire espèce encore; de celle que vous considerez avec raison comme ne contenant plus qu'une ombre de Christianisme? Et ignorez vous donc que cette secte, toute imbue de ce rationalisme qui constitue selon vous le trait distinctif des communions de l'Occident, fut introduite en Russie par des Anabaptistes ou des frères Moraves venus d'Allemagne? La vérité est, quoi que Vous en disiez, que le protestantisme avait pénétré plus d'une fois en Russie sous différentes formes; qu'il s'y trouva en présence de cette odieuse et absurde persécution qui transforme nos propres dissidents, gens très inoffensifs dans l'origine, en ennemis de l'ordre public; que force lui fut donc de rebrousser chemin devant un pouvoir temporel formé à l'école des Mongols et secondé par un pouvoir religieux tout aussi jaloux que lui de profiter de ce funeste héritage.

ПОУЧЕНИЕ

В нынешний день Святая Церковь предложила нам, братие, два повествования из божественного Евангелия. В первом слышали мы, что посланник Божий, бесплотный Архангел, благовествовал Богоизбранной Деве воплощение Сына Божия. Бог воплотился вечный, всесильный, всесовершенный, Тот, на кого не смеют Ангелы взирать, Кого все творение беспрестанно славит и не может достойно прославлять: Тот, чьим словом единым создан и существует весь мир видимый и невидимый, унизился до человечества. Он принял зрак раба, он принял бедные условия бедной земной жизни со всею ее нищетою, страданиями, болезнями для того, чтобы нас, павшее свое создание, освободить от вечной смерти греха. Вот что сделал Бог для человека.

Во втором повествовании слышали мы, как Иудеи, народ избранный из всех народов земных, заплатил Спасителю за его бесконечную любовь, за исцеление больных, за воскресение мертвых оплеванием, заушением, насмешкою, ругательством, крестом, смертью. Вот что сделал человек для Бога. Страшно совпадение этих двух великих праздников церковных; страшно это соединение двух евангельских повествований. Если душа ваша, слушатели мои, исполнилась ужаса при виде такого милосердия Божия и такой злобы человеческой, а я верю, что никто из вас не остался равнодушным, то какое наставление могу я прибавить к наставлению, преподаваемому Церковью? Прошу вас об одном — не забывайте сего великого дня.¹

¹ Это краткое слово на совпадение Благовещения со Страстной Пятницей, писанное рукою Хомякова, было известно Ю. Ф. Самарину; но он не поместил его в издании богословских трудов X-ва, вероятно потому, что сомневался — им ли оно сочинено. По этому же соображению помещается оно и теперь в приложениях, а не в тексте книги. *Изд.*

О СВ. ТРОИЦЕ *

1

Liceat et mihi aliquid addere quod veritati Catholicae proximum videtur.

Unus Deus in tribus persoins. Una persona quam et fontem et caput et principum actions vocare licet (Pater); unum aeternum quasi actionis theatrum (Filius), una aeterna actio (Spiritus Sanctus) quae a principio procedit et in teatro enitet; non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine teatro manifestari possit. Hoc est et a Patre processio et in filio necessaria inhaerentia Spiritus Sancti; quae doctrina mihi et vera et maxime orthodoxae congruens videtur.

Quaeso, et theatrum et actionem non proprie locum aut actionem credas esse, sed personas.

2

Hoc ipsum philosophice.

Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeternae (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet — se ut subjectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est mova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit ut cognitio imaginis in speculo. Nonne haec spectant verba S. Irenaei? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Lib. IV. Cap. VI и VII.

Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum.

* Изложение учения о Св. Троице найдено было Ю. Ф. Самариним не в собственноручном подлиннике Хомякова, а в списке; это обстоятельство, а может быть и другие соображения, побудили его не печатать такового в издании 1867 г. На списке, сделанном уже его рукой, сделана сверху карандашом надпись: "Его ли это? Печатать ли во II-ом томе?" *Изд.*

О ЗАМЕЧАНИЯХ А. В. ГОРСКОГО НА БОГОСЛОВСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ХОМЯКОВА

Почти одновременно с выходом нового издания богословских сочинений А. С. Хомякова появились в печати («Богословский Вестник», 1990 г., ноябрь) давно по слухам известные, но доселе не обнаруженные замечания на них (или точнее почти исключительно на одно из них, под названием «Церковь одна») покойного профессора А. В. Горского. Это произведение Горского издано по случаю празднования 25-й годовщины со дня его кончины. Горский пользуется таким значением в церковно-научной литературе (более, впрочем, как историк и археолог, нежели как богослов в точном смысле этого слова), что его отзыв про Хомякова и его учение о Церкви в высокой степени важен как для последователей Хомякова, так и для его противников: первых он мог бы укрепить в их единомыслии с Хомяковым, а вторым дать новые доводы для опровержения его своеобразных или, как выражается профессор Казанский в письме к Горскому, «фантастических учений». Это письмо П. С. Казанского к Горскому очень характерно для выяснения того впечатления, которое произвело на академическую среду появление богословских сочинений А. С. Хомякова на русском языке, в пражском издании 1867 года Ю. Ф. Самарина.

Живой, по-видимому, и восприимчивый профессор Казанский был особенно поражен тем новым построением учения о Церкви, которое впервые изложил Хомяков и которое не могло не озадачить представителей установившегося издавна учения о том же предмете, и задет, как говорится, за живое; тем более, что оно затрагивает и почти все сложившиеся понятия о частных богословских вопросах, касающихся до общего вопроса о Церкви. Казанский обращается к Горскому с настоятельным требованием немедленно обличить печатно «фантастическое» учение Хомякова, нападая в особенности на его лжетолкование таинства миропомазания. С большой проницательностью он тотчас усмотрел все антиклерикальное значение Хомяковского понимания этого

тайнства^{*} и взывал к Горскому беспощадно разобрать все учение Хомякова, остановившись в особенности на том, что, по его мнению, должно колебать устойчивость иерархического начала. Книга Хомякова произвела и на более спокойного и осторожного А. В. Горского глубокое впечатление. Профессор Лебедев свидетельствует, по личным воспоминаниям, о том, что Горский постоянно уделял в своих курсах догматического богословия место разбору и «победоносному» опровержению взглядов Хомякова. Но гораздо важнее для оценки того глубокого внимания, которое Горский оказывал богословским сочинениям Хомякова, то обстоятельство, «что он их усердно изучал», выписывал для себя более замечательные их места; по некоторым вопросам, выдвинутым у Хомякова, он собирал ученые справки^{**} и т. д. (ср. стр. 517 «Богословский Вестник», ноябрь 1900 г.). Еще до получения письма от П. С. Казанского Горский начал делать свои возражительные заметки на книгу Хомякова, и сообщение оных Казанскому послало повод последнему написать письмо с пожеланием видеть «скорее» в печати опровержение Хомяковского учения.

Не так взглянул на это предложение сам Горский. Он пишет: «Глубоким своим воззрением на предметы христианской веры он (Хомяков) обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему усвоению истины Христовой и сердцем, и жизнью» (стр. 521 «Богословский Вестник»). Естественно, что такой глубоко ученый человек, как А. В. Горский, не согласился на предложенное ему Казанским немедленное печатное единоборство с Хомяковым и выразился о своих заметках так: «Что сказать о заметках на книгу Алексея Степановича Хомякова? Указаны в них некоторые очень резко выдающиеся места; да немного и не все одинаково важные и нередко, или лучше почти везде, без доказательств. Что же за польза в таком виде печатать? Не будет ли это показывать, что защитники Православия не в состоянии сказать что-либо поважнее против мудрости Хомякова?» До строго научной обработки своих возражений против учения Хомякова в печати по крайней мере Горский не довел, хотя из указанных выше слов профессора Лебедева и из того, что сказано в «Богословском Вестнике» на стр. 517, явствует, что

* «Не опустите сказать о миропомазании, по-моему, это — существенный пункт в мнениях Хомякова» (стр. 518). Профессор Казанский находит в учениях Хомякова след влияния Шопенгауэра. Надо заметить, что Хомякову Шопенгауэр был столь же мало известен, как и самому Казанскому, судя по сопоставлению им Шопенгауэра с Шеллингом. Вероятно, он судил о нем понаслышке, так как в 60-х годах Шопенгауэровская философия только что начала привлекать к себе внимание.

** Например, по вопросу об употреблении выражения Соборный вместо Кафолический.

внимание его к сочинениям Хомякова не иссякло после первого с ними ознакомления. Может быть, на лекциях он обставлял свои возражения более веско; но пока мы можем делать свои заключения об его возражениях против Хомякова только по тому писанию его, которое он сам почитал для печати недостаточно разработанным. Такая оценка автором собственного произведения, для печати не назначенного, отнимает, конечно, и право, и возможность с ним полемизировать. Тем не менее нельзя отрицать важное значение делаемых Горским замечаний и, не вступая с ним в полемику, не указать лишь на то: всегда ли он верно понимал самую мысль Хомякова, и добавить указания на те основания, на которых Хомяков строил то и другое воззрение, показавшееся неправильным или неточным возражателю.

Некоторая неточность понимания Горским Хомякова легко объясняется тем, что для полного усвоения всех, так сказать, изгибов его учения потребовалось, как мы видели, от Горского постоянное изучение хомяковского тома и долго после написания этих замечаний, относящихся к 1868 году. Неудивительно, если при первом чтении он мог не сразу опознаться в разбираемом им тексте; отчасти, может быть, и потому, что для академического богослова нелегко было применить к той свободе выражения богословских истин, которая необычна перу профессиональных богословов.

Начиная свой разбор, Горский кладет в основание его следующее определение той точки зрения, с которой он будет судить о взглядах разбираемого им писателя: «Слово Христово, Слово Духа Святого, изглаголанное Апостолами и дошедшее до нас в письмени и преданиях, есть таким образом единственное свидетельство истины, на котором опиралась и опирается Церковь всех времен. Слово Церкви, Слово Отцов Церкви есть то же Слово Христово в разъяснении. Отселе самый простой и удобный способ для удостоверения в том, истинно ли какое-нибудь учение, состоит в сличении его с указанными несомненными свидетельствами истины». Из приведенной нами выше характеристики умственного строя Хомякова видно, что А. В. Горский считал его стоящим на одинаковой с собою почве, а отсюда вытекает благоволительная окраска всех замечаний его: в них незаметно ни малейшей тени враждебности, несмотря на отрицательный их характер. Он явно признает в Хомяке истинно-христианского мыслителя, хотя и заблуждающегося во многом, но не провозвестника какой-нибудь философской теории под личиной христианства, каковым его себе представлял П. С. Казанский, отно-

* Духовная цензура объяснила эту своеобразность выражений «неполучением Хомяковым настоящего богословского образования», ср. 2-й том, стр. 1-я, изд. 1873 г.

сившийся к тому же учению несколько враждебно, несмотря на то, что в некоторых отдельных положениях он соглашался с Хомяковым, а не с его ученым критиком.

Первое замечание Горского направлено на определение понятия о Церкви: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати».

Этому противопоставляет он определение, данное катехизисом: «Церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных православною верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Из сопоставления этих определений Горский делает вывод, что в первом обращено «почти исключительно внимание на внутреннее, одушевляющее начало Церкви и опускается ее видимое устройство». В приводимом тексте действительно опускается определение видимого устройства Церкви; но это лишь потому, что автор говорит тут о церкви мистической, обнимающей невидимую и видимую Церковь, и, следовательно, здесь не могло быть речи о ее видимом земном устройстве. О видимой Церкви Хомяков начинает рассуждать лишь со второй части того параграфа, из которого взята цитата, а следовательно, критик мог искать текста, параллельного тому, который он почитает в православном катехизисе точно определяющим понятие о Церкви видимой в других местах трактата «Церковь одна». Затем Горский подвергает критике самое выражение: «Церковь не есть множество лиц» и говорит, что благодать Святого Духа создает Церковь, пройдя, так сказать, именно через множество лиц. Ему в словах Хомякова видится «монтанизм» Тертуллиана, сказавшего, что «Церковь собственно и главным образом есть сам Дух, а не счисление епископов». Но, во-первых, надо было бы доказать, что в этом выражении Тертуллиана заключается именно монтанистическая лесь; а, во-вторых, в тексте Хомякова сказано, что Церковь есть единство благодати, «живущей во множестве разумных творений». Следовательно, замечание Горского о том, что «Церковь не есть Св. Дух и Св. Дух — не Церковь без участия в ней разумных творений», можно почесть скорее недоразумением, чем возражением существенным, и это недоразумение не устраняется дальнейшими словами Горского, когда он говорит, что по учению православного катехизиса Церковь — не только множество, но и правильно организованное общество, «общество богоустановленное» и т. д., ибо Хомяков при дальнейшем определении Церкви видимой весьма считается с ее организацией, как общества. Далее «в опыте («Церковь одна») божественное начало жизни церковной называется именем благодати, следовательно имеются в виду преимущественно таинства; но это не обнимает всей полноты жизни божественной, живущей в Церкви... Потому-то в понятии о Церкви, сообщаемом в православном катехизисе, упоми-

нается о вере православной, о законе Божьем и о священноначалии, как необходимых принадлежностях Церкви». Это замечание подходит под то же определение, которое высказано выше по поводу первых замечаний. Оно основано также на недоразумении, ибо у Хомякова идет речь о Церкви в ее полноте, а не о Церкви только видимой; а там, где у него идет рассуждение о видимой Церкви, там отведено место и вере, и закону Божью, и священноначалию, как необходимым принадлежностям Церкви «видимой». Недостаток точности в определении понятия о Церкви происходит у Хомякова, по мнению Горского, не случайно: «он во многом зависит от коренного взгляда на Церковь, который проходит через всю статью». Что это за «коренной взгляд», не определяется точно; но из последующих замечаний можно догадываться, в чем он состоит.

В замечании втором говорится о неточности выражения «дается же благодать и непокорным, и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Из чего видно, спрашивает Горский, что таковым дается благодать? Вопрос этот, конечно, может потребовать ответа, основанного на писании и на учении Отцов, но в настоящем случае критику следовало самому опровергнуть вышеприведенное выражение Хомякова, а если он этого не делает, то по крайней мере следовало бы указать на то, что в тексте Хомякова такое выражение вполне последовательно, ибо он определяет принадлежность к Церкви, как акт «свободного» подчинения благодати; а для такого взгляда необходимо и признание предложения благодати всем, без чего невозможен был бы акт «свободного» подчинения ей. Дальнейший вопрос о том, как дается благодать «вне Церкви», падает сам собой, ибо автор ничем не подает повода ставить таковой. Если все те, которые свободно подчиняются благодати уже внутри Церкви, то ясно, что стоящие «вне» ее в смысле свободного восприятия непричастны благодати. Скорее можно от самого критика пожелать объяснения его собственных слов: «Почему автор ставит их (т. е. тех, кому не дается благодать) вне Церкви? — говорит он. — Правда, они не принадлежат к существу Церкви и не составляют здравых членов истинного тела Христова» и т. д., «но они могут сделаться снова живыми членами ее». Пример о терпении плевел до жатвы, по притче Евангельской, едва ли доказывает противное тому, что говорит Хомяков, и едва ли критик, приводя оный, не доказывает сам, что он говорит о видимой лишь Церкви, тогда как в разбираемом им месте опять-таки говорится о Церкви по существу. Плевелы и по Евангелию никогда в пшеницу не обращаются.

Далее (замечание 3-е) Горский отмечает выражение «разумные творения», употребленное там, где ему желательно было бы найти лишь выражение «люди». Трудно понять значение этой заметки. В ней, кажется, можно угадывать выражение сомнения о

принадлежности Ангелов к Церкви. Из письма Казанского к Горскому видно, что он понимал это место в виде попытки возражения; но, несмотря на его отрицательное отношение к учению Хомякова, выраженное словами: «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова» (стр. 518 «Богосл. Вестн.»), тем не менее он не считает возможным возражать на причисление Ангелов к Церкви, «ибо и Православная Церковь включает их в один состав, отличая наименованием торжествующих. За литургией приносятся молитвы и о Пресвятой Владычице и всей небесной Церкви. Потому и в этой мысли есть часть правды».

Замечание четвертое говорит о неясности выражения: «только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую. Что есть видимая Церковь, не достаточно ясно определено Хомяковым ни в параграфе 1-м, ни в 8-м, который посвящен специально этому вопросу». Из этого последнего параграфа приводится лишь следующая фраза: «Церковь видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинств, живущих в этом обществе». Односторонность такого взгляда, прибавляет критик, мы раскрыли выше; но эта односторонность оттого и происходит, что из довольно длинного рассуждения о видимой Церкви приводится лишь эта фраза. В тексте же она дополнена другой: «Церковь земная, хотя и не видима, всегда облечена в видимый образ; невидимость же ее по существу и на земле, при видимости ее оболочки, доказывается тем, что символ требует веры в нее, а не знания». Сам критик в сущности совершенно разделял опровергаемое им определение Церкви, когда писал в том же пункте 4-м замечаний. «Но справедливо было бы одну и ту же Церковь почитать и видимой, и невидимой, только в различных отношениях». Это место он, впрочем, зачеркнул в своей рукописи, может быть, увидав, что он им не опровергал, а более подтверждал мнение, им критикуемое.

Замечание пятое относится к тому положению автора, что «полнота и совершение Церкви явится лишь при конечном суде всего творения». Критик понимает это выражение в том смысле, что автор предполагает «проявление полноты всех благодатных даров в Церкви видимой в конце»... Но в этом толковании его не поддерживает даже и П. С. Казанский. Он пишет (стр. 518 «Богосл. Вестн.»): «Выражение “при конечном суде всего творения”, разумеет всеобщий суд, и потому не излишне ли ваше выражение об оскудении веры перед концом мира?» Если же понимать слова Хомякова в их настоящем смысле, то окажется, что они вполне согласны с тем, что сам А. В. Горский излагает в своих академических лекциях об истории Евангельской и Апостольской (стр. 657 и 658): «мы не можем видеть всего богатства славы Церкви внутренней: и сокровенность, столь в оной любезная, и

отдаленность времен, и недостаточность памятников, и немощь, и нечистота собственно духовного зрения — все препятствует видеть в раздельности все черты ее божественного лика; полное откровение одного предоставлено дню Господню, последнему дню мира: и не уявися, что будет».

В шестом пункте замечаний не опровергается, а лишь дополняется выражение Хомякова «Церковь земная и видимая творит и ведаёт только в своих пределах» словами (Иоанна 3, 18): «не веруяй — уже осужден есть».

В седьмом пункте Горский выражает недоумение по поводу того, как мог Хомяков признавать внешнюю неизменность признаков видимой Церкви. «Как утверждать внешнюю неизменность Церкви при переходе ее из ветхозаветной в новозаветную? не понятно». Оно, может быть, и непонятно и даже вовсе не доказано; но, с точки зрения автора, непонятным трудно почесть это выражение, когда Горский в пункте восьмом сам же приводит пояснение этого положения из слов автора... «Признаки Церкви, святость и неизменность, познаются только ею самой и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых и не непризнанных они непонятны». Таким образом мысль автора, хотя бы и неверная, едва ли может почитаться непонятной, т. е. в отношении того, что он хотел сказать. Это доказывается даже словами самого критика, который тут же говорит, что «конечно божественное достоинство Церкви вполне может быть постигаемо только полными участниками ее духовных благ», т. е. именно теми, которых Хомяков называет призванными, хотя призываемыми он почитает всех и тем отвечает на возражение Горского.— Кто же не призывается благодатью в недра Церкви? «Достаточно ли,— говорит он далее,— этих признаков для отличения истинной Церкви, когда они по признанию автора для посторонних “невидимы?”» Но автор и не говорит, что они невидимы, а «непонятны», что вовсе не тождественно.

В пункте девятом приводятся слова Хомякова: «в Церкви, т. е. в членах ее, зарождаются ложные учения; но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и т. д.». «Но разве всегда заблуждение членов Церкви,— замечает Горский,— образует ересь или раскол? Как же опускать из внимания то, что и состоящие в недрах Церкви не свободны как от разных заблуждений, так и от заразы греха, но находятся в Церкви как во врачебнице!» Возражение это, кажется, тоже указывает на неточность понимания разбираемого текста. Хомяков говорит, что такие-то суть по существу еретики или раскольники, Горский же возражает, что они вовсе не всегда «образуют», т. е. проявляют себя таковыми. Сопоставление им в этом месте лжеучения с грехом еще более подтверждает, кажется, не противоречие, а лишь недоразумение, происходящее от различной формулировки пони-

мания однородного. В этом же пункте он совершенно верно указывает на ошибочное отнесение автором осуждения Гонория к Халкидонскому собору. В позднейших изданиях богословских сочинений Хомякова эта ошибка оговорена и объяснена предположением описки, точно так же как безоговорочное повторение ее Православным Обзорением, Самариным и Гиляровым-Платоновым при издании объясняется тоже недосмотром.

Пункт десятый замечаний посвящен указанию на неправильность выражения Хомякова «нет пределов Писанию... если Богу угодно, будет еще священное писание», в связи особенно с его же словами «в писании и учении апостольском содержится вся полнота се веры, се упования и се любви». В таком случае зачем еще ожидать богодухновенных писаний? К тому же, уравнивая богодухновенные книги Апостолов с собственно произведениями Церкви, как-то с Символами, автор как будто забывает, что... они основываются на словах писаний апостольских. То же замечание повторяется и в пункте семнадцатом, с добавлением: «Позволительно ли православному богослову смешивать богодухновенные писания Апостолов с произведениями собственно церковными?..» Будет еще писание». Автор пророчит новое откровение? Если будут новые писания, будут и новые догматы. «Почему не оправдывать filioque и т. д.?» Из отмеченных Горским мест не видно, чтобы Хомяков выражал ожидание новых богодухновенных писаний; он говорит лишь о том, что если Богу угодно, они всегда возможны, потому что он считает Писание голосом Церкви: Священное писание «в точном смысле слова» — Голосом Церкви Апостольской, Символы — «голосом Церкви позднейшей», и в этом лишь смысле он называет Символы Св. Писанием, т. е. в том, что по существу они не отличны от писания апостольского, ибо и в том, и в другом истина имеет тот же источник: истинное понимание Писания и Предания, по Х-ву, также богодухновенно, как и сам первоисточник. Этим соображением устраняется, кажется, замечание Горского: «Позволительно ли православному богослову смешивать Богодухновенные писания В. и Н. Заветов с писаниями собственно Церковными?» Также не совсем верно говорит Горский, что Хомяков «пророчит» новое откровение. «Если будет новое Писание, будут и новые догматы». Нигде Хомяков нового откровения не пророчил, а, напротив, всегда и везде утверждал, что откровение, раз данное, дано во всей полноте и что поэтому ложно римское учение о развитии догматов, приведшее к учению о filioque, о непорочном зачатии,

* Сам же Горский говорит, что слово Церкви есть то же слово Христово, только в разъяснении. Проф. Остроумов, в Введении к истории канонического права, указывает на то, что в новелле 131 Юстиниана постановления соборов почитаются Св. Писанием (стр. 84, пр.).

о папской непогрешимости. Нельзя не заметить при этом, что Римляне вовсе не связывают этих догматов ни с новым Писанием, ни с новым Откровением; и что, кроме того, не всякое слово в Писании непременно имеет значение откровения или догмата.

В пункте одиннадцатом выражается несогласие с словами Хомякова, «что ни одна община и не один пастырь не могут быть признаны за хранителей всей веры». Почему нельзя, возражает критик, в настоящее время признать, что Церковь сохраняет в себе всю веру апостольскую?» Издатель замечаний Горского относит это возражение Горского к § 4 «Церковь одна». Если указание на этот параграф верно, то опять нельзя не предположить недоразумения между критиком и автором. «Благодать веры не отдельно от святости жизни... Как ни один пастырь, ни одна община не могут почитаться представителями всей святости церковной» и т. д. Автор говорит об отдельной общине, а критик относит его слова ко всей Церкви, тогда как Хомяков полноту веры, включающую и святость, приписывает всей Церкви; но именно «полноту» оной, а не одно знание и хранение апостольского учения, которые могут быть свойственны и отдельной общине, и отдельному даже лицу. Такое же недоразумение проглядывает и в замечаниях пункта двенадцатого. Автор, с явным намеком на римскую церковь, говорит о «присвоении права догматического учения»; возражатель же ставит вопрос, почему отдельная община не может догматически учить на основании Слова Божия? Отдельной церковной общине автор присвоит право делать обрядовые изменения, а критик на это не соглашается, так как обряды входят в «состав» таинств. «Что будет за порядок и благочиние, о которых так заботились Апостолы, если всякая община будет произвольно изменять обряды?» замечает Горский. Но вслед за этим он же приводит слова автора: «единством обрядов церковных должен дорожить каждый христианин». По-видимому, в этом выражении Горский более имел в виду возразить против присвоения этого права «общине», а не «епископу», так как его постоянно смущает предполагаемое им в Хомякове желание покушаться на иерархические преимущества клира. Он приводит в подтверждение ссылку на уполномочие Апос. Павлом Тимофея к устроению порядков в Церкви Ефесской. Но какие бы ни были на этот предмет взгляды Хомякова, тем не менее в настоящем случае он конечно имел в виду общину, не отдельную от епископа, а общину с епископом во главе. Приводимый же Горским пример едва ли достаточен даже для его целей; ибо не из чего не видно, чтобы Апостол устранял понятие о согласном действии Тимофея с паствой, а требовал бы, чтобы его уполномоченный предписывал единовластно ефесской общине порядки, ею не одобряемые. Хотя Апостол и поручает Тимофею

пасти ефесскую общину, но он же сам поясняет Тимофею, что пишет к нему, дабы «он знал», как подобает жить в доме Божьем, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины». (1 к Тим., 3, 14.).

В тринадцатом пункте замечаний Горский возражает против слов Хомякова: «Церковь хранит Предание и писала Писание». «Апостолы писали,— по мнению критика,— не от лица той или другой церкви, а по данной им от Иисуса Христа власти? Почему автор соглашается сказать, что Церковь хранит предание, следовательно приняла его, а не соглашается сказать, что приняла также и писание?» Ему также не нравится выражение: «Не лицо и не множество лиц в Церкви хранит Предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Везде,— замечает он,— автор уничтожает личную деятельность членов Церкви». Если допустим, что люди, писавшие Писание, делали это как члены Церкви, что признает и Горский, то едва ли можно возражать против того, что они служили выразителями Церкви; ибо только через Церковь сделались они выразителями Духа, в Церкви живущего. Но, как видно из предшествующей выписки, критик не может, говоря о Церкви, отрешиться от понятия о «местной церкви». Хомяков говорит, что в Апостолах писала Церковь, а ему возражают, что Апостолы писали не от имени такой или другой местной церкви. Поэтому он требует, чтобы автор признал, что писание пришло в Церковь, т. е. со стороны, а не было поведено ей ее членами; и что и предание таким же путем сложилось не в ней самой, а было поведено ей извне. Едва ли убедительно указание на слово «хранит», употребленное Хомяковым как доказательство того, что предание Церковью воспринято. Хранить целомудрие не значит, что оно получено от другого: от Бога, конечно, но ведь все благое от Бога. А хранить предания семейные, народные и т. п.? Откуда семья приняла свои предания или народ свои, если они не сложились в них самих? «Но Дух Божий не сам непосредственно пишет и не через всю совокупность Церкви... Еда вси Апостили..? Вот язык апостольский». Этого Хомяков, конечно, никогда и не отвергал, но он принимал во внимание и другие апостольские выражения, как например: «Да скажется ныне началом и влаstem на небесах Церковью многообразная премудрость Божия». Если Церковь не может, по мнению Горского, писать, то может ли она говорить? Однако это тоже выражение апостольское!

Пункты четырнадцатый и шестнадцатый замечаний направлены против § 5 разбираемого текста. В первом возражается против места, начинающегося словом «потому», и ставится вопрос: отчего же не так? Но фраза, начинающаяся словом «потому», непременно предполагает предшествующие доказательства, которые при возражении критиком не опровергнуты,— им только

противопологается другое положение, тоже недоказанное. Автор говорит, что писание, предание, дела суть проявление одной Церкви, и она сама себя не может доказывать ею же самою. Возражатель утверждает, что единство начала... должно служить верным ручательством истинности того, другого и третьего. Доказывать единство частей сравнениями одного с другими вовсе не то же, что доказывать истинность всего согласиём частей. Оттого автор и продолжает, что постигнуть истину можно, лишь сделавшись ей причастным внутренне, но тогда сразу постигается истина всех частей; или его словами: «вне Церкви... непостижимы ни Писание, ни Предание, ни дело», так как постигновение тождественно восприятию в Церковь. На это возражает Горский, что если-де принять такое положение безусловно, то бесполезна становится проповедь: «как уверуют,— говорит Ап. Павел,— его же не услышаша?» Этого, конечно, не неведал Хомяков, но он так же знал, что вера предшествует пониманию: «всегда же обратятя ко Господу», а это, по его мнению, есть, так сказать, момент уже вступления в Церковь «взимается покрывало», и тогда постигается истина, хотя, конечно,— как замечает Горский,— даже и живущие в Церкви не все еще разумеют. Когда он дальше замечает: «кто из язычников, читавших Евангелие, скажет, что нет для него ничего здесь постижимого», то опять-таки становится ясным, что автор говорит о постигновении верой, а он — лишь о формальном, логическом понимании. Не мог же автор действительно предполагать, что язычники неспособны понимать формальной стороны Писания, Предания и разницы между добрыми и дурными делами!

Пункт шестнадцатый возражений показывает однако, в чем заключается самая сущность недоразумения, возводимого критиком в возражение по поводу вопроса о познании Церковью своих основоположений, заключающихся в писании, предании и деле. «Конечно,— говорит он,— если у вас (автора) речь о Церкви в существе ее... если вы разумеете Его (Духа Божия, живущего в Церкви) под именем Церкви, как сказали выше,— конечно, нет нужды дознавать, какое Писание Его истинно» и пр.; «но для чего, говоря о том, что не подлежит никакому вопросу, не говорит ничего о Церкви действительной?» Вероятно, в этом эпитете «действительной» заключается вся суть дела. Для Горского Церковь «действительная» есть Церковь видимая, оттого у него второй вопрос: «отчего избегаете говорить об иерархии?» Для Хомякова действительно Церковью является Церковь по существу, та, которая познает истину Писания, Предания и дела не путем умственных исследований, хотя бы и руководимых иерархией, а Духом в ней живущим, дающим всем ее членам одинаковое участие в познании и хранении истины, поскольку они причастны к святости Церкви, существенному залого истины поз-

нения. Об этом подробно говорится в § 9 того же трактата «Церковь одна»: «Христианское знание не есть дело разума испытующего, но — веры благодатной и живой».

Но особенно наглядный пример недоразумения представляет пункт семнадцатый возражений. Приводя слова Хомякова, что Церковь не спросит о словах, когда готова называть всякую веру, надежду и любовь этими выражениями (т. с. в просторечии), он делает замечание: «не значит ли это проповедывать совершенное отрицание истинной веры, надежды и любви? Если держаться строго сего воззрения, то нечего спорить... с кем-либо... непонятны тогда собственные споры автора о Церкви». Хомяков говорит, что хотя Церковь и употребляет выражения вера, надежда и любовь в смысле способности человека верить, надеяться и любить в широком смысле, но что ее собственные понятия о Вере, Надежде и Любви иные: она их почитает дарами Духа, неотделимыми от святости и составляющими в совокупности с сей последней истинную сущность ее самой. Почему же, называя языческую веру — верой или надежду на мир — надеждой, она не может противопоставлять ложной вере истинную, суетной надежде — надежду необманную и т. д.? Явно, что критик не освоил себе смысла учения разбираемого им автора и возражает ему не по существу, а только останавливается на фразе, смысл которой совершенной понятен всякому, понявшему общее содержание излагаемой мысли, хотя бы он и не соглашался с нею. Непонимание однако того, как Хомяков определяет вышепоименованные понятия, ведет к весьма существенным последствиям, а именно к непониманию его же учения о «непогрешимости» Церкви, что особенно рельефно выступает в последних пунктах замечаний проф. Горского. Совершенное понимание разбираемого не обязывает вовсе к согласию с ним, но оно одно дает возражению настоящую цену. О степени же неуспеваемости основных положений Хомякова в учении о Церкви можно судить по следующей заметке Горского: «Г. Хомяков не переносит ли на всю Церковь то мистическое состояние, какое испытывают некоторые лица в особенных обстоятельствах? Но справедливо ли Ап. Павла, восхищенного до третьего неба, представлять себе в одном положении с прочими членами Церкви?..» Хотя эта фраза и зачеркнута в подлиннике, как видно из примечания издателя, тем не менее она очень важна для того, чтобы уяснить себе, на какие догадки должен был пускаться писавший, доискиваясь усвоения себе смысла разбираемого им текста.

В пункте восемнадцатом критик возражает против употребленного автором выражения — исповедание «постижимо». «Не хвалились постижением его и Апостолы», замечает он. Замечание это могло бы быть верно, если бы автор не пояснил через несколько строк, как он понимает употребляемое им выражение:

«оно (исповедание) содержит тайны, открытия... тем, кому Бог открывает их для внутреннего и живого, а не мертвого и внешне-го познания». Под словом «постижение» (правильно или неправильно употребленным, как термин) явно разумеется проникновение человека истиною в жизни, а не проникновение ума в самую тайну, знаемую одному лишь Богу; или, как действительно не точно выразился автор, «открытую» самому Богу. Такое понимание постигновения внутреннего уясняется фразой, послужившей критикой для возражения девятнадцатого: «Общины христианские, оторвавшиеся от св. Церкви, не могли уже исповедовать исхождение Духа Св. от Отца одного в самом Божестве, но должны были исповедывать одно лишь внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но через Сына».

Возражений Горского на этот пункт три: 1-ое — «Эти общины признают исхождение от Отца, только им не ограничиваются»; 2-ое — «Непонятно, как нарушение братской любви самовластным прибавлением нового догмата... должно было привести к повреждению сего пункта вероучения»; 3-е — «Как считать это лжеумудрование следствием нарушения духа любви, когда оно зародилось ранее этого нарушения?» На все эти замечания имеются однако у Хомякова и объяснения. Если их считать неосновательными, то надо бы неосновательность доказать, чего в возражениях не находим. Хомяков полагает взаимную любовь «залогом истины в учении», т. е. с его точки зрения там, где она поколеблена или нарушена, должна поколебаться истина учения. «Возлюбим друг друга да единомыслием исповедимы» и т. д. Поэтому он почитал возведение в догмат существовавшего и до разделения частного мнения о *filioque* не причиной, а последствием ослабления и, наконец, нарушения церковного, на любви основанного, единения. Утрата же внутреннего понимания тайны, открытой взаимной любви христиан, влечет за собою замену одного пониманием лишь внешним, а таковым является исповедание лишь внешнего «*ad extra*» послания Духа в отличие от исповедания внутреннего, во Св. Троице, факта исхождения Духа от Отца — по существу. Если это его утверждение и неверно, то во всяком случае непонятого в нем ничего нет. Гораздо непонятнее, что подразумевал сам Горский в пункте первом вышеприведенных замечаний: учить об исхождении Духа не от одного Отца, а и от Сына, кажется, и значит отрицать исхождение от одного Отца; это-то и есть искажение учения о взаимоотношениях лиц во Святой Троице. «Внешние законы сохранили они (христианские общины западные), внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни». Эти последние слова также вызвали возражение Горского, основанное на том, что автор предрешает суд церковный о западно-христианских

общинах и забывает, что Церковь признает в церкви римской таинства; а что, следовательно, признает также, что благодать Св. Духа еще не вполне отступила от западного христианства. Хомяков однако ничем не намекал на непризнание законности таинств вообще у римских католиков или крещения у протестантов. Он говорит лишь об исповедании и «о жизни», конечно, не христиан западных лично, а о жизни самих общин, выразившейся в искажении церковного строя «папством» с одной и в отрицании видимой Церкви протестантами, с другой стороны. * Искажение «исповедания и жизни», конечно, должно разрушить самую Церковь, понимаемую в смысле видимого общества, оставляя лишь в обиходном смысле за ним название Церкви, что особенно подтверждается примерами протестантства, отрицающего видимую Церковь и однако употребляющего для своего обихода слово Церковь. Этим соображением объясняется, почему автор отличает Церковь невидимую и Церковь видимую, выражающуюся в Духе Божьем и таинствах, от видимого общества носящих имя христиан, «которую он, по словам Горского, не удостаивает и имени Церкви, хотя сам сознает, что в этом видимом обществе невидимо пребывает Церковь на земле». Примеры, взятые из Откровения и из послания Апостола Павла относительно наименования церквами обществ, обличаемых в разных недостатках, едва ли могут доказать неправильность взгляда Хомякова на вышеизложенный вопрос. Он не утверждал, чтобы какая-либо отдельная местная Церковь была совершенно «свята и непорочна», и относил эти эпитеты к Церкви — l'Eglise. Ее он почитает видимой, только поскольку она проявляется в учении (Дух Божий) и таинствах и непременно во взаимодействии оных. Видимое же общество христиан он признает лишь видимой оболочкой Церкви. Но если в ней не хранится истина исповедания, то и таинства ее, так сказать, несовершенны (он эту мысль развивает в письме к Пальмеру о перекрещивании греками латинян), а следовательно, и нельзя уже более признавать в видимом обществе христиан западных присутствия истинной Церкви, хотя каждый отдельный западный христианин может вполне принадлежать к Церкви l'Eglise, в ее высшем, мистическом, и в сущности единственно «абсолютно» важном смысле. Понимая эти высокие вопросы именно так, Хомяков выразился в письме к А. И. Кошелеву о православии, что «оно спасает человечество, а не человека», и благодаря такому взгляду он мог вполне спокойно отрицать суще-

* Достоевский выразил ту же мысль так: «Да! на Западе воистину уже нет христианства и Церкви, хотя и много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут. Католичество воистину уже не христианство и переходит в идолопоклонство, а протестантизм исполинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текущее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение». Дневн. Пис., 1-й ответ Гравовскому.

ствование видимой Церкви на западе, не опасаясь вовсе произнести жестокий приговор о самих западных христианах. Он вполне понимал, что видимая Церковь есть светоч, освещающий земной путь человечества по пути к спасению; но он при этом не раз высказывал в своих богословских сочинениях, что светом зачастую более пользуются те, которые не ведают, откуда идет освещающий их свет, чем те, которые формально близки к этому светочу или даже руками за него держатся. По-видимому, различие понимания Церкви автором и критиком заключается в том, что первый понимает под нею, так сказать, душу ее, а критик стоит за применение слова Церковь к той внешней формальной ограде, в которую так или иначе заключаются христиане, группирующиеся в общества церковные. В его смысле нельзя отрицать Церкви везде, где существуют видимо объединенные христиане, и в этом смысле Хомяков не мог отрицать на западе существования церквей — «*églises*», но он отрицал, чтобы в этих *églises* заключалась l'Eglise, тогда как он не сомневался в том, что l'Eglise заключалась в семи церквях апокалиптических, несмотря на то, что в них, как и в церквях Галатских, оказывалось немало плевел, обличаемых Христом и Апостолом.

В возражении двадцать первом Горский указывает на неправильность выражения: «Много есть и других таинств, и т. д.». «Для чего же смешивать понятия без нужды, не по указанию Церкви расширяя понятие о таинствах?» Если бы критик обратил должное внимание на сказанное далее Хомяковым, то он никак бы не мог сказать, что он смешивает понятия. Вопрос о верности этих понятий остается, конечно, открытым, но смешения-то именно у Хомякова нет. Он говорит: «Много есть и других таинств...» Но семь таинств совершаются действительно не одним каким лицом, достойным милости Божьей, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойным». Не обратив должного внимания на эту фразу в своем возражении, критик делает из нее, напротив, тему для дальнейшего возражения против мысли о том, что «вся Церковь совершает таинства в лице одного». Если «же», так пишет он, «особые дары благодати не нужны для совершения таинств; всякий член Церкви может их совершить!? Нет... вся Церковь избирает совершителя таинств (так ли?), но не вся совершает таинства. Нужно для этого сообщение особой благодати, преподаваемой от Христа через Церковь» (sic). Таким образом, лицо, совершающее таинства, должно быть избрано Церковью и получить благодать Христову через Церковь же. Ужель после этого можно возражать против положения, что Церковь совершает таинства через отдельное лицо, ее представляющее? Дальнейшие замечания критика на тему, что Церковь есть живой

* «Скажи им таинство свободы», ср. стихов. Хомякова «К России».

организм и каждый орган имеет в нем свое назначение, совсем не понятны в ответ на положение, что Церковь совершает таинства через известные органы свои: все равно было бы сказать, что не верно положение, что все тело ест, потому, что оно ест ртом. Критик, конечно, понимал хорошо то, что ему не нравилось в словах Хомякова, ибо имел в виду всегда смущавшее его умаление значения «иерархии». Но так как в настоящем случае речь идет не непосредственно о ней, а смысл клонится к опасным, по его мнению, выводам, то он счел нужным возражать, хотя, собственно, на отмеченные им фразы возражать было нечего. Конечно: если бы он держался в точности того латинского учения, по которому священство учреждено до учреждения Церкви и, так сказать, дано лишь в пользование оной, как сила самостоятельная, от Церкви не зависимая (ср., напр., пат. Бранди «on Anglican Orders»), то он бы был прав, опровергая Хомякова в этом месте его трактата о Церкви; но, раз сказав, что благодать священства дается через Церковь, он явно отказался стоять на латинской точке зрения; да это и было бы невозможно для православного богослова. Латиняне в своем взгляде на иерархию гораздо последовательнее тех православных богословов, которым предносятся чисто латинские понятия о иерархии, но которые, именно по своему православию, не решаются основывать таковое на положениях, не имеющих почвы ни в Писании, ни в Предании. По-видимому, пр. А. В. Горский до некоторой степени держался именно таких взглядов: хотя при проведении их оказывался очень не крепко вооруженным.

Возражение двадцать второе указывает на недоказанность положения Хомякова: «Никакой Дух, кроме Бога, не может вполне называться бестелесным». Вероятно, возражатель хотел указать на церковное наименование Ангелов «бесплотными силами». Но тело и плоть не однозначны, хотя часто смешиваются в употреблении. Ангелы действительно бесплотны; но едва ли их Церковь почитает бестелесными: нельзя же явление Ангелов понимать в смысле временного облечения их в тела! Писание же говорит, что по воскресении тело душевное заменится телом духовным; а облеченные оным, по словам Спасителя, «яко Ангели Божии на небеси»... будут. Бестелесность явно не есть атрибут Ангелов. Если Горский имел в виду не Ангелов, а остальные небесные силы, то и об них Писание и церковная терминология постоянно употребляют выражения, указывающие на «образ»: шестокрылатии Серафимы, крылатые животные и т. п. Трудно понять, чем это выражение Хомякова могло заслужить сделанную критиком вопросительную о нем отметку!..

Двадцать третье замечание возражает против выражения, что «Рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви», и заключается обвинением в недо-

статочном оттенении автором значения иерархии, не как совершительнице только таинств, но и как учительнице веры и правительнице Церкви. По-видимому, начало возражения как будто бы противоречит концу: в начале автор обвиняется в том, что он слишком много сказал о значении рукоположения, а в конце, что он-де умалил значение рукоположенных. Такое кажущееся противоречие разрешается однако среднею частью этого параграфа, в которой критик восстает уже не в первый раз против учения о распределении Церковью духовных даров между ее членами. Критик не хочет допустить Церковь как посредницу между Христом и иерархией: он предпочитает умалить до известной степени «полноту» благодати, даруемой через рукоположение, лишь бы выгородить для иерархии совершенно независимое от Церкви положение. Апостолы получили свои дары не от Церкви, а от Христа самого; иерархи — преемники апостолов; следовательно, в сущности и они — не от Церкви, а над Церковью. Если бы критик разработал и доказал свой взгляд на этот важнейший для церковного строя вопрос, — положивший в сущности основание разделению Востока и Запада в церковном отношении, то против его возражений можно было бы выставить доводы, почерпнутые, может быть, и не из одних сочинений Хомякова; но в данном случае он не доказывает своего взгляда, а только отмечает взгляд Хомякова как не правильный; а в том виде, в котором он делает свое возражение, он проявляет прежде всего недомыслие относительно взгляда разбираемого им противника. «Помимо даров, получаемых при рукоположении», говорит Горский, «могут быть иные дары Св. Духа, которые, так сказать, не включены в число даров, связанных с рукоположением». Хомяков никогда в этом и не сомневался и очень ясно это признает в выражении, которое подверглось также критике Горского относительно числа таинств.

Говоря о полноте даров, Хомяков явно понимает полноту даров духовных, даруемых Церкви для ее проявления как таковой, а не о тех частных дарах, которые через ту же Церковь даруются отдельным членам ее, но не в смысле, так сказать, домостроительном. Полнота этих последних даров, по мнению Хомякова, выражается в таинстве рукоположения, и те, кого Церковь облекает в эту полноту, суть иерархи: все же другие члены Церкви получают от нее эти дары лишь в степени, зависящей, так сказать, от ее усмотрения. У Хомякова учение это основано на том, что Христос дал полноту даров не Апостолам лично, как думает Горский, а церкви апостольской, то есть той Церкви, которая в лице Апостолов заключала в себе и клир, и мирян, и, так сказать, полноту церковную в небольшой группе лиц, именуемых Апостолами. Горский же держится того понятия, что Христос, так сказать, рукоположил Апостолов в иерархов, которым поручил

составить Церковь и ею управлять, сначала самим, а потом через своих преемников. Этот взгляд приводит римскую часть Христианства к папизму; конечно, и в нашей Церкви имеет он своих представителей, но в настоящем случае дело идет не о доказательствах того или другого взгляда, а лишь о том, ясно ли у Хомякова изложен его взгляд, как вытекающий из его же основных положений. Если же Горскому желательно было получить от автора ссылки из церковной литературы для подтверждения им сказанного, тогда он должен бы с самого начала отвергнуть значение всего разбираемого им труда, как нигде не подкрепленного, так назыв. ученым аппаратом. Но этого он не делает, а, напротив, признает, вероятно чутьем, что автор «обязан своим глубоким воззрением на предметы Христианской веры весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих и т. д.». При таком отзыве о фактическом знании автора и при отсутствии у него ссылок везде, — почему было требовать таковых именно здесь, а не доказать самому свой взгляд более вескими доводами, чем двумя текстами: «той дал есть овы убо Апостолы и т. д.», и «Дух Святой поставил вас пасти стадо Христово», которых автор не мог же не знать. Хомяков, конечно, не сомневался, что и Апостолы, и Пророцы, и Учители поставляются от Свят. Духа; вопрос, подлежащий разрешению: даруется ли Дух через Церковь или без ее участия? Явно, что приводимые Горским тексты на это не отвечают; а с другой стороны, ему бы полезнее было для своей цели объяснить, как мог Апостол Фома получить дары, данные Христом остальным Апостолам в его отсутствие (Иоанн 20—24), если не предположить, что таковые даны были церкви апостольской, а не лично каждому Апостолу, или — в чем отличаются Апостолы от верующих по слову их, относительно испрашиваемого для них от Бога Христом в ст. 20, 17 гл. от Иоанна. Самое веское замечание в этом параграфе заключается в том, что если-«де» различие степеней не исходит от Св. Духа непосредственно, то «как бы Церковь сама собою могла ограничить его изливание на низшие степени или расширить на высшие?» Но это возражение может быть сделано точно так же и по адресу возражателя, поставив на место церкви апостольской каждого Апостола в частности. Источник даров благодатных в обоих случаях один и тот же. Почему же в одном посредствующее лицо единичное может само определить, сколько оно уделяет другому из полноты им получаемого, а в другом, коллективное, не может того же сделать? Этот параграф своих замечаний Горский заключает словами: «Очевидно, как мало

* Римляне давно обратили внимание на это обстоятельство, и у них сложилась легенда о том, что ап. Фома получил потом от ап. Петра то, что он по отсутствию лишен был возможности получить непосредственно от Господа.

удовлетворительного заключают в себе эти слова об иерархии. И однако же это единственное место в учении о Церкви, где говорится об иерархии. Но и здесь говорится о членах иерархии только как о совершителях таинств, не как об учителях веры и правителях Церкви». Действительно, в статье «Церковь одна» автор не распространяется о функциях иерархии во всех подробностях, потому что его цель — развить мысль о внутреннем единстве Церкви, а не рассматривать подробно внешние органы единения, к каковым относятся иерархи в своих демостроительных функциях. Вероятно, что Горский писал эти свои замечания о «Церковь одна», не дочитав всей книги Х-ва; ибо в заключение оных там, где он обобщает замечания, ознакомившись с остальными статьями, он посвящает довольно подробный отзыв взгляду Хомякова на учительское значение иерархии и на ее устроительное значение в Церкви; так что это его замечание если и верно, то разве только по отношению к статье «Церковь одна». Замечания Горского на взгляды Хомякова об учительском значении иерархии сводятся (стр. 540 и 541, «Бог. Вест.») к тому, что он признает, что Хомяков считает учительство преимущественно обязанностью епископов; сам же он соглашается не настаивать на фразе «Церковь учащая» в отличие от «церкви поучаемой».

В параграфе двадцать четвертом замечаний критик хочет поправить неточное понятие Хомякова о браке между язычниками и христианами, называющего таковой таинством. Таинство, по понятию его же, «может быть только для Церкви и в Церкви»; Апостол же не утверждает брака смешанного, а только «де терпит его». Брат или сестра (т. е. христианские стороны) не связаны, если неверующий или неверующая хотят развестись. Делая это замечание, сам критик однако забывает объяснить, как надо, по его мнению, смотреть на супружество между язычником и верующей: как на брак в полном смысле слова, — тогда оно непременно таинство; или как на терпимое наложничество, которое однако верующая сторона, по Апостолу же, расторгнуть не может. Приводя ссылку из 7-й главы, 1-го послания к Коринфянам, он забыл объяснить конец стиха 14, наиболее существенный текст для правильной оценки супружеских отношений между разноверными лицами. Если бы неверующий муж не освящался женою верующей, и обратно, в смысле несколько высшем, чем одно снисхождение Церкви к установившимся отношениям, то мог ли бы Апостол сказать: «Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь они святы». Если плоды от брака между язычником и христианкой так же святы, как плод от брака между христианами (далее святости идти ведь некуда), то нельзя не согласиться с тем, что и качество браков, произведших плоды однокачественные, — одинаково.

В замечании двадцать пятом критик останавливается на сло-

вах Хомякова, что «одна только Церковь имеет силу оправдания». По его мнению, конечно вполне верно, грех прощается самим Господом. «Христос и Церковь однако не одно и то же. Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви есть Бог Слово». Выражение, употребленное здесь Хомяковым, можно понять в настоящем его смысле, только приняв во внимание его учение о Церкви вообще, что постоянно упускается из вида критиком. Что же касается до его замечания, что Христос и Церковь не одно и то же, то в этом видна, кажется, некоторая неточность, равно как и в выражении «Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви Бог Слово». Как лицо, Христос, конечно, не тождествен с Церковью; но, как мистическая глава ее, Он с нею неразделен, ибо глава от тела неотделима; и если совершенно верно, что Церковь без Христа немыслима, то и Христос, как таковой, а не только как Бог Слово, без Церкви тоже немыслим, ибо глава только потому и глава, что она завершает тело: без тела глава, как таковая, не может существовать. В этом же параграфе ставится Хомякову в вину римско-католический взгляд на таинство елеосвящения, как на предсмертное освящение. Надо по этому поводу заметить, что в римском католицизме этот взгляд не догматический, а, так сказать, бытовой. Критик, вероятно, основал свое мнение о римско-католическом учении на слове «extrême onction», которое, впрочем, и само вовсе не выражает неприменимости этого таинства к могущему выздороветь (ср. рим. католический катехизис «ex dec» Тридентинского собора). Что же до Хомякова, то едва ли он придерживался католического взгляда, когда несколькими строками ниже приводимого Горским места он добавляет, что «в елеосвящении совершается суд Божественный над земным составом человека, исцеляя его, когда все средства целебные бессильны, и т. д.». Далее критик останавливается на выражении Хомякова: «не только каждый из членов Церкви, но и вся она торжественно называет себя святой». Не каждый из ее членов свят, замечает он, хотя каждый из них званию святого причастен. Апостол однако употребляет название святых для отдельных членов Церкви, которые, вероятно, не все были святыми в точном смысле этого выражения. Замечание это было бы в сущности очень не важно, если бы в нем не видно было опять неуяснения критиком точки зрения автора, до опровержения которой он нигде по этому самому и не доходит. Тогда как Хомяков говорит о Церкви по существу, Горский не может отрешиться от понятия о той видимой Церкви, которая действительно состоит по большей части не из настоящих членов, а из лиц, лишь причисленных к ней. «Каждый член ее званию святого причастен! Неточность понятия облекается в крайнюю неточность выражения». Эта неточность выражения вызывает со стороны критика возражения, которые при иных условиях, вероятно,

не были бы им сделаны. Он упрекает Хомякова в том, что тот выражается о Церкви: «Она не признает над собой ни чьей власти, кроме собственной. Глава Церкви видимой и невидимой — Христос. Но Христос не член Церкви, чтобы Церковь могла считать его власть своею». Каким образом можно понимать главу иначе как неразрывной с телом и мыслима ли глава без тела, как Христос без Церкви, которая есть тело Его? Единственный приводимый Горским текст: «Церковь повинуется Христу», он сопровождает словами, «а не Христос — Церкви». Руки и ноги повинуются главе, а не глава ногам; но можно ли отрицать, что тело предполагает органическое соединение всех членов под главенством главы?

Последние три замечания нельзя назвать возражениями, а скорее выражениями сомнения в точности высказанных автором взглядов на значение крещения младенцев, на поклонение и славление святых и на то, что Церковь-де молится не о всем мире, но об избранных. В доказательство того, что Церковь не почитает некрещенных младенцев состоящими под блюдением добрых Ангелов, он (говоря при этом, что вопрос о младенцах, не сподобившихся крещения, Церковью не разработан) приводит слова молитвы при крещении: «сопрязи животу его Ангела светла и т. д.». Но делая такое очень веское замечание, он, кажется, не обратил сам внимания на вопрос о том, не применяется ли к младенцам ритуал, составленный первоначально для взрослых, ибо крещение младенцев вошло в употребление не рано. Указывая на бездоказательность фразы: «Поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог», подтвержденной будто бы только словами: «кто нам запретит просить, да прославит Он святых своих», следовало бы выписать и предшествующие, поясняющие таковые: «Если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое и совершит волю Свою... то». Смысл приводимых критиком слов явно не полон без начала той фразы, в которой они находятся. В замечании на слова Хомякова: «за неизбранных же не молимся», критик не принял во внимание, что у Хомякова в данном месте говорится лишь об усопших, хотя вопрос от этого, конечно, не изменяется. Едва ли указанные им слова из так называемой первосвященнической молитвы, дополняющие «не о всем мире молю», могут опровергать оспариваемое им положение. Христос молится о всех, имеющих уверовать в Него по слову Апостолов. Но ведь, по понятию Хомякова, да, кажется, не его одного, верующие и суть избранные, если под верой понимать не одно лишь словесное исповедание.

Этим заканчивается ряд замечаний Горского на статью, которою открывается ряд богословских сочинений Хомякова, названную автором «Церковь одна». Остальные части второго тома сочинений Хомякова Горский не успел разобрать в сохранившейся-

ся рукописи, но из них не упустил выбрать для должного опровержения те места, в которых говорится о значении иерархии в деле охранения Церковной истины. Хомяков, пишет он, утверждает, что охраняет Церковь от погрешностей не иерархия, а народ. Но этого Хомяков никогда и нигде не утверждал. Он всегда утверждал, что хранение истинного учения вверено Христом Церкви в ее полноте, «а не одной иерархии»; но никогда ему не приходило на ум выражать приписанной ему критиком мысли, что «общество мирян *помимо иерархии*» хранит истинное учение. Благодаря такому, невольному конечно, искажению взгляда разбираемого им автора, ему вообразилось, что Хомяков предполагал, что соборные постановления поступали на обсуждение народа, который их скреплял или отвергал. «Это фикция», — пишет он. — «Таких пересмотров никто не предпринимал, тем менее миряне. Если и было после некоторых соборов, именованных вселенскими, опровержение их, как после собора иконоборческого или флорентийского, то не миряне *единственно* восставали, но с ними и остальные иерархи, на соборе не присутствовавшие или на соборе терпевшие насилие». Хомяков ссылается в своем утверждении на слова Патриаршей грамоты 48-го года в ответ на воззвание Пия IX, которой он придает громадное значение, как непоколебимому утверждению истинного понятия о Церкви с точки зрения православной в отличие от римской. Оно выражено в положении, что хранитель благочестия есть народ, т. е. тело Церковное. Но, конечно, ни Патриархи, ни Хомяков не исключали иерархов из состава тела Церковного, а понимали, что вся Церковь хранит учение, а не одна иерархия. Горский, стоявший на страже прав иерархии, захотел увидеть в словах Хомякова попытку умалить значение иерархии в этой важнейшей сфере ее деятельности и произвольно приписал ему утверждение, что «в деле охранения истины иерархи не участвуют». Но когда он стал развивать свой собственный взгляд на этот вопрос, так сказать, исторически, то оказалось, что он не только не опроверг учения противника, но еще пояснил его примерами. «Во времена гонения на православие множество православных естественно должно было защищать пастырей своих, готовых стоять за православие... С другой стороны, конечно, и пастыри иногда побаивались своего народа, когда они желали в *чем-нибудь изменить истину*». В этом смысле говорится, что и наш раскол не мало содействовал сохранению нашей Церкви в древнем своем положении».

Последняя часть замечаний посвящена разъяснению смысла

• Вероятно, имеется в виду стр. 60 или м. б. 363, 4-го изд. 2 тома сочинений Хомякова.

•• Как, напр., русские иерархи не отпали вслед за митр. Исидором после флорентийского собора потому, что побоялись В. Кн. Василия Васильевича.

слов ответного послания вселенских патриархов папе Пию IX, которым Хомяков придавал столь выдающееся значение, о том, что в православной Церкви хранителем благочестия есть тело Церкви, т. е. сам народ, неправильно будто бы понятых Хомяковым. В словах послания, пишет Горский, «говорится не собственно об учительстве и не приписывается учительство народу или каждому из членов Церкви и не отрицается ни право, ни обязанность иерархии учить, а только указывается, какую услугу в Церкви оказывал и оказывает самый простой народ на Востоке своею верностью Православию» и т. д. Но в этих строках опять повторяется непонятное приписывание автору отрицания «права и обязанности иерархии учить» и отождествления слова народ с простонародием. Явно, что ни патриархи, ни Хомяков не почитали одно простонародие хранителем благочестия, а под народом понимали все тело Церковное с иерархиями включительно, не отделяя их от этого тела, как неотделим от Церкви и Христос, Который через Св. Духа и есть в сущности единственный хранитель истины в Церкви. Критик, конечно, не отделяет Христа от Церкви как главу от тела, но он постоянно как-то Его выделяет, также и иерархию, хотя и почитает, конечно, иерархию входящую в состав Церкви; но она в действительности ему представляется стоящею над Церковью, как заместительница «Главы», которая, конечно, стоит над телом, хотя не в смысле выделения ее из тела. У него же незаметно для него самого это выделение совершается в том, например, что когда патриархи или Хомяков говорят о теле Церкви, Горскому тотчас представляется, что под телом подразумевается противоположное Главе. Он в этом отношении, конечно, ближе стоял к тому началу, которое развилось на Западе в папизм, этот неизбежный результат излишнего возвеличения духовенства, чем Хомяков по вопросу об елеосвящении, как замечено было выше. Его, видимо, постоянно преследовал страх утратить как-нибудь незаметно те привилегии, которые составляют преимущества священного сана, и в числе их главную — право учительства. На Западе прямо и решительно утверждают, что право учить непогрешимо принадлежит только духовенству и что только Апостолам и их иерархическим преемникам даровано обетование «се Аз с вами есмь». Оттуда образовалось и господствующее у них (до протестантства включительно) разделение Церкви на учащую и поучаемую. Хотелось бы, конечно, удержать это деление и у нас (ср. Макария «Введен. в Пр. Богослов.»), но дух Православия не допускает развиваться этому понятию, загубившему весь церковный строй на Западе; и, как истинно православный человек, Горский пишет, что он не настаивает на фразе «церковь учащая», но он настаивает однако на том, что право учительства принадлежит иерархии, восстает против неточного определения учительства, которое дает Хомя-

ков, распространяющий учительство на всякого, который «всякими словами, внушенными христианскою любовью, живой верой и надеждой, поучает». Учение веры, пишет он, заключает тайны, не для всех доступные, и потому Ап. Павел заповедует Тимофею передать принятое от него учение другим верным, которые будут способны иных научать. Вероятно, Горскому представляется, что под словом «другие верные, способные иных научать» подразумеваются члены клира. Но этого нельзя извлечь из слов Апостола, так же как нельзя заключить из слов Хомякова, чтобы он не признавал вместе с Горским, «что православный верит, что обязанность учительства в Церкви лежит *главным образом* на епископе и потом по его поручению на... служителях алтаря» и т. д. Напротив того, Хомяков эти самые слова повторял не раз и даже вполне признавал, что в церкви, как собрании верующих, где все делается по известному порядку, не должно учительствовать лицо, не получившее на то уполномочия; в церкви, т. е. в собрании «не мнози учителя бывайте» и «жене не подобает учить»; и поэтому шестой Вселенский Собор очень основательно постановляет строгие взыскания с тех мирян, которые «перед народом... берут на себя учительское достоинство» (пр. 64). Хомяков не отделял в учительстве церковном катехизации от учения всем духом, в Церкви живущим; вместе с Апостолом он почитал, что «если я имею всякое познание и веру, любви же не имам, я — ничто» (Кор. 13,2); и, говоря об учении, он именно понимал, что истинное поучение в Церкви не может быть приурочено к какому-либо положению члена оной. Но если отделить от этого широко понимаемого учения, так сказать, право и обязанность катехизации, то, конечно, в Церкви это право и обязанность принадлежит духовенству. Но хранение истинной веры, не отделяемой от нравственной основы, по его понятию, принадлежит не одному классу или званию, а именно всей совокупности церковной, обладающей и тем этическим элементом, который служит основанием для истинного исповедания. Посему для него соборы не суть высшая инстанция иерархическая только, но они — глашатаи истины, живущей в Церкви, устами иерархов, представителей своих областей. Для Горского же собор есть высший иерархический институт, обладающий непогрешимостью вследствие состава своего из иерархов, а не мирян. На этом пункте особенно ясно обличается присущее ему внутреннее желание монополизировать непогрешимость за иерархией, хотя в начальных положениях об учительстве и непогрешимости у православного богослова не хватает решимости высказать прямо те положения, которые одни могут оправдывать учение о непогрешимости иерархических соборов, а потом, неизбежно — пап.

Во всех почти замечаниях покойного А. В. Горского проглядывает одна преобладающая забота — обличить в авторе начало

церковного либерализма, выражающегося главным образом в умалении начала «авторитета». В этом он совершенно согласен со своим корреспондентом, профессором Казанским, который очень пронизательно заметил неудобный для иерархической обособленности смысл толкования Хомяковым таинства миропомазания. Хотя Горский не поддержал его в этом именно пункте, что очень знаменательно, тем не менее в нем, не менее чем в Казанском, проглядывает опасение за ненарушаемость иерархических привилегий, на которые, как верно заметил преосвященный Нектарий Харьковский в своем отзыве о богословских сочинениях Хомякова, послужившем основанием для разрешения их в России, этот последний никогда не покушался. В письме своем к Казанскому, Горский так определяет сущность взглядов Хомякова на Церковь (выписываем весь период, в котором заключен этот отзыв): «Мне не представлялось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною Христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по смерти его изданных, хотя, конечно, по выбору.* В его любомудрии богословском всего яснее сказывается одно чувство — *свободы*. Ему ни власть, ни закон, ни символ, ничто не препятствуй! Любовью, свободно, он хочет покоряться Евангелию; но в этой покорности он не перестает себя чувствовать свободным». Характеристика эта, несомненно, верна, но едва ли она может почитаться осудительной в виду слов Апостола: «К свободе призваны вы, братья; и так стойте в свободе, которую даровал вам Христос» (Гал. 5, 13, 1-е), и, наконец: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

Москва, ноября 26-го дня 1901 года.

Д. Х.

* Это предположение неверно.

ПРИМЕЧАНИЯ

К стр. 44. Некоторые ученые сомневаются в том, что решение Эфесского собора относится к символу никео-константинопольскому, и думают, что этот собор имел в виду лишь никейский текст.

Если такое сомнение могло бы поколебать вескость довода, основанного на оспариваемом факте, то указанием на халкедонский собор можно вполне восполнить недостаточность ссылки на Эфесский.

К стр. 50. «Вера истинная есть живая, творящая дела». Протестантский взгляд на вопрос об отношении веры к делам хорошо выражен у Лютера: *Viele haben gearbeitet, sich darüber geschwitzt über der Ep. S. Iacobi, dass sie dieselbige mit. S. Paulo verglichen, wie denn Phill. Melanchton in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst. Wer die zusammen reimen kann dem will ich mein Baretz aufsetzen und will mich einen Narren schelten lasse* (W. W. XXII. 2077). Hilgenfeld, у которого заимствована эта выписка из соч. Лютера (*Uhrchristenthum, Vorw. VI*) прибавляет: *Nach vier Jahrhunderten seit L — s Geburt hat man noch nicht eingesehen dass derselbe sein Baretz für Zeiten behaupten wird.*

К стр. 74. Вселенский собор, константинопольский I-й, может служить подтверждением весьма наглядным приводимого автором воззрения. Кардинал Ньюман в своей апологии ватиканского собора 1870 г. указывает на него, как на явное доказательство вселенскости ватиканского собора, так как последний сразу признан был в этом достоинстве, тогда как константинопольский долго не был признаваем всей церковью, особенно же западной половиной оной.

К стр. 74. Приводимое автором образное представление удивления и огорчения путника, пришедшего на Запад в 8-м веке, страдает некоторой неточностью. Западные литургии не употребляют формулы «Возлюбим друг друга» и т. д. перед чтением Символа. В одной лишь Мозарабской встречается нечто подходя-

щее: «Веру, в которую мы веруем сердцем, произнесем и устами»; следует Символ. В литургии «Римской» чтение Символа введено лишь в XI веке, по настоянию императора Генриха 2-го (ср. Duchesne, Orig. du culte Chrétien 164). Но самый символ читался в литургиях западных т. н. восточного типа.

Впрочем, в Италии и даже в Риме было не мало церквей греческих, в которых совершалось богослужение по греческому обряду и в них могло вестись употребление символа с дополнением западным (напр., церковь римская S.-Maria in Cosmediu еще в VIII-м веке называлась ecclesia Graecorum, хотя была подчинена римской юрисдикции. Ср. Armellini, le chiese di Roma), что, впрочем, также не совсем вероятно, ибо папа Лев III-й формально запретил употребление «filioque» в богослужении. Вероятнее всего, что автор просто забыл справиться с текстом западных литургий и перенес в них подробность обрядовую, им не свойственную.

К стр. 76. После провозглашения догмата «непогрешимости» собором римским 1870 г. (Vaticanum) римско-католические богословы отделяются от приведенных фактов тем, что-де, ни Либерий, ни Гонорий не высказывали свои учения «ex cathedra», как то требуется ватиканским догматом, для обеспечения непогрешимости. Если это толкование применимо к Гонорию, то к Либерию все-таки его применить труднее, так как он подписал соборное определение, хотя бы и не полуарианское, а только опускавшее самое существенное выражение, утвержденное никейским собором. Hefele (Conc. Gesch. I-й том) признает, что он отрекся от никейского термина (er hat nur das Nic. Wort aufgegeben). Mohler же гораздо решительнее смотрит на его отпадение и приводит слова св. Гилария: «anathema tibi a me Liberi» и т. д., в подлинности коих однако сомневается, другие же положительно отвергают. Liberius ging weiter als Hosius: er verdammt nicht nur d. Athanasius, sondern setze sich in eine feierliche Verbindung mit den Arianern (Mohler, Athanasius. 456).

К стр. 90. В. С. Соловьевым указано было (Предисловие к Ист. Теократии) на совершенную неверность того, что соборные постановления всегда начинались формулой, употребленной в 28, 14 Деяний Апостольских. В буквальном смысле он был прав. Но, с другой стороны, явно, что здесь говорится о, так сказать, подразумеваемой формуле, вытекающей из церковного понятия о соборном начале; в каком смысле ее можно встретить употребленной Неандером в его церк. истории, там где он говорит о возникновении «иерархической гордыни» в церковном строе.

К стр. 138. В западных служебниках, исключая римский, молитва, соответствующая таковой о преложении даров в восточных литургиях, встречается постоянно, хотя не в одинаковых выражениях. В ритуале римском, который восходит с некоторою

вероятностью до времен папы Адмаза (IV-й век), подобной молитвы не встречается. Таким образом, трудно говорить о выпуске ее, конечно, трудно, с другой стороны, понять, как могло случиться, чтобы одна римская литургия искони не имела в себе столь существенной части, всем другим присущей. В литургии римской после слов установления читается: «*jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae*» etc. По поводу этой молитвы вот что читаем в книге отца Дюшена, известного французского церковного археолога: «*cette prière est loin d'avoir la précision des formules grecques. Il n'en est pas moins vrai 1° qu'elle occupe dans la suite matérielle et logique de la formule exactement la même place que l'épiclese grecque; 2° qu'elle est aussi une prière adressée à Dieu pour qu'il intervienne dans le mystère. Mais au lieu que les liturgies grecques s'expriment en termes clairs et simples, la liturgie romaine s'enveloppe ici de formes symboliques. Elle demande que l'ange du Seigneur prenne l'oblation sur l'autel visible et la porte... sur l'autel invisible... Le mouvement symbolique est dans le sens contraire à celui des formules grecques: ce n'est pas le S. Esprit qui descend vers l'oblation, c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu. Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est après son rapprochement, sa communication avec la vertu Divine qu'on parle d'elle comme du corps et du sang du Christ. (L. Duchesne. Origines du Culte Chrétien, 174). Марк Эфесский очень восставал против этой литургической формулы на Флорен. соборе. Neale, Oriental Christianity. Introd., стр. 534.*

К стр. 150. Il n'était pas juste qu'il... vint d'une manière si cachée qu'il ne put être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux là; et ainsi il a voulu paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur coeur et caché à ceux qui le fuient de tout leur coeur; il tempère sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques visibles à ceux qui le cherchent et obscures à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire.

Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. (Pascal, Pensées).

Хомяков часто называл Паскаля своим учителем.

Изд.

ПРИМЕЧАНИЯ К ОТРЫВКУ «О ЦЕРКОВНЫХ ВОПРОСАХ»

1. Заручные — одобрительные свидетельства, требовавшиеся еще не так давно от прихожан для получения известным лицом церковной должности в приходах. При развитии крепостного права заручные, в помещичьих имениях, заменялись ходатайством самого помещика, не всегда однако принимавшемся во внимание, так как часто ставились священно- и церковно-служители «назло помещикам».

2. Еще во времена апостольские упоминается о существовании списков кандидатов на церковные должности. Эти списки представлялись на усмотрение высшей иерархической власти и составлялись церковною общиною, о чем см.: пр. Сильвестр, Д. Бог. IV. 344. У него же обстоятельно изложены факты, доказывающие, что избрание народом кандидатов на священные степени было общеустановленным порядком в первые века христианства и что Церковь в этом следовала как примеру, данному самими апостолами при избрании первых диаконов, так и наставлению ап. Павла (1 Тим. 3, 7), чтобы новопоставляемые имели доброе свидетельство от внешних; а если от внешних, пишет св. Иоанн Златоуст, то тем более от братии. Этому порядку строго следовали в силу древне-церковного о нем (священстве) учения и «касающейся его практики» (пр. Сильвестр, Д. Б., IV. 341) до начала IV века. Но избрание при участии народа, будучи только «относительно пригодным средством» к выбору достойных для иерархического служения лиц, имело, по мнению пр. Сильвестра, только условное, а не существенное значение; почему в дальнейшее время (начиная с IV века), вследствие обнаружения своей несостоятельности, оно стало значительно ограничиваться и даже отменяться (там же, 350 стр.).

Мнение о «несостоятельности», начиная с IV века, апостолами установленного порядка избрания членов клира разделяется не всеми учеными. А. С. Павлов в речи «Об участии мирян в делах церковных» объясняет постепенное опущение этого поряд-

ка не одними арианскими смутами, а более общими причинами, сводящими ее к тому, что «участие христианского общества в делах церковных тем обширнее и деятельнее, чем менее церковь пользуется покровительством государства». «Крайний предел действия (мирян духовным пастырям) положен там, где прекращается и человеческое действие самой иерархии, где она является непосредственным органом действия Божественной силы, т. е. в совершении таинств». Государственная опека над церковью со времен Константина способствовала упадку церковной жизни в ней самой, а таковой способствовал умалению участия мирян в делах церковно-устроительных, сосредоточивая их в одном клире (Известия Каз. Унив. 1866 г., вып. 8).

3. По вопросу об избрании епископов в изданном К. П. Победоносцевым «Московском Сборнике» читаем следующее: «Если, становясь на практическую почву, хотят, чтобы государство отказывалось от права поставлять пастырей церкви, это будет идеальное состояние, к которому желательно перейти, которое нужно подготовить к осуществлению при благоприятных обстоятельствах и в законной форме. Когда вопрос этот созреет, государство, если захочет так решить его, обязано возвратить кому следует право выбора пастырей и епископов. Государство в сущности только держит за собою это право, но оно ему не принадлежит».

4. В то время, когда писаны были эти строки, в с. синоде заседали члены и пресвитерского чина. Правильно ли было участие пресвитеров в высшем административном органе русской церкви или нет, на этот вопрос дается ответ либо отрицательный, либо утвердительный, смотря по тому, почитается ли синод непрерывно заседающим собором или только «духовным коллегиям», признанным по настоянию Петра I-го восточными патриархами в качестве равноправного с ними т. е. коллективного патриарха (ср.: Т. И. Филиппов — Совр. Церк. Вопросы). Видимо, Хомяков не придавал важности этим подробностям и брал в соображение существовавший в его время порядок; точно так же относился он и к вопросу о предпочтительности синода патриарху или наоборот.

5. Ср. «Собрание мнений» и т. д. митрополита Филарета т. IV, стр. 414. «В православные приходы, смежные с неправославными, с особым вниманием определять должно таких священников, которые соединяли бы ревность с разумением истины и наипаче с назидательностью жизни, кротостью и бескорыстием. Дверь слова отверзается временно; добрая жизнь служителя слова проповедует истину денно и нощно».

6. Это предложение Хомякова клонится к облегчению священникам споров с раскольниками (старообрядцами) по вопросу о «мнимых изменениях в чине литургии и других чинопоследо-

ваниях и службах», называемых ими «преложения» и «отложения».

7. В 1867 году возбужден был вопрос о назначении представителя синода при патриархе константинопольском, для облегчения междуцерковных сношений. Почин этому вопросу положен был тогдашним об.-прокурором синода гр. Д. А. Толстым. В докладной записке о деятельности духовного ведомства в 1861 году он выражается так: «Желательно бы установить прямые сношения между православными церквами по делам чисто-духовным. От недостатка общения происходят некоторые разности в обрядовой части богослужения и другие неудобства, мешающие полному единству церкви». На этой записке Государь, Александр Николаевич, сделал следующую отметку: «Сообразить, как это исполнить». Формальное дело о назначении синодского представителя в Константинополе началось вследствие беседы по этому вопросу между русским послом и новоизбранным патриархом Григорием VI-м. Донесение посла министру иностранных дел, в котором он излагал свой разговор с патриархом по этому вопросу, было сообщено министром об.-прокурору синода и через него поступило на заключение митрополита Филарета. Мнение митрополита было не в пользу учреждения должности синодального представителя в Константинополе, хотя он в сущности разделял взгляд гр. Толстого и русского посла о необходимости устройства более непосредственных сношений между церквами. Митроп. Филарет, кажется, скорее восставал против этого проекта потому, что патриарх Григорий еще в 1844 году, во время первого своего патриаршества, высказываясь о необходимости иметь представителя русской церкви при себе, желал ввести его, как члена, в высший патриарший совет. Кроме того, митрополит считал, что присутствие официального представителя синода поставит святейший синод в невозможность отмалчиваться иногда по вопросам, на которые отвечать почему-либо неудобно. Он предлагал теперешние сношения через министерство иностранных дел заменить трояким видом сношений: 1) официальным, посредством грамот; 2) менее официальным, посредством писем патриарха к первенствующему члену синода, и, наконец, 3) неофициального, через архимандрита-настоятеля посольской церкви в Константинополе, который сообщал бы патриарху сведения, идущие от русской иерархии и принимал бы поручения патриарха к русским иерархам. «Опыт предлагаемых теперь сношений», писал митрополит, «по времени может показать, можно ли и благонадежно ли перейти к тому, что церковь российская имела бы своего представителя при вселенском патриархе».

Это мнение митрополита Филарета, предложенное гр. Толстым св. синоду в 1867 году, не встретило сочувствия в оном, а было постановлено признать полезным послать в Константино-

поль доверенное от синода лицо из архимандритов или ученых, вдовых протоиереев, снабдив его инструкцией. В 1869 году утверждена была в принципе и самая инструкция. Дело это не получило дальнейшего движения по случаю несогласия со стороны министерства иностранных дел («Мнения митр. Филарета по делам Востока», стр. 179).

8. Здесь, вероятно, имелось в виду высказаться в пользу учреждения болгарской иерархии.

9. Неизвестно, о каком примере, «сделанном с несториянами», говорит здесь Хомяков.

10. Первоначально белокриницкий митрополит Амвросий поставил архиереев только в пограничные с Россией епархии. Очень вероятно, что А. С—ч подразумевал под выражением: «расширяя даже пределы их епископств», возможность допущения их юрисдикции в самой России. Видимо, что он почитал австрийское рукоположение правильным по форме, но незаконным по условиям совершения его («Aliud est non habere», говорит бл. Августин по поводу рукоположения Донатистов, «et aliud est pop utiliter habere») и потому недействительным, до церковной реабилитации. В нашей церковной практике господствует воззрение о совершенной недействительности рукоположений, совершенных митр. Амвросием; тем не менее противоположное воззрение имеет тоже веских сторонников. Если признавать митр. Амвросия в момент поставления им епископов «правоспособным», то ничто не мешало бы по примерам, бывшим в древности, осуществить предположение Хомякова. Лишению сана, по суду древней церкви, клирики «раскольников» и «еретиков» только в том случае подлежали, если они были «главными виновниками в возникновении, распространении и утверждении ереси или гонителями православия» (ср. определение с. синода 1898 г., № 1017). На основании такого положения признание старообрядческих епископов, обращающихся к церкви, в их сане, одновременно с отлучением «главного виновника», представляется как бы возможным, хотя трудно судить о том, какие получились бы последствия от такой меры.

Изд.

С. Федоров

ПРОПОВЕДЬ А. С. ХОМЯКОВА В «СУМЕРКАХ СВЯЩЕННОГО»

Как могут нас ныне, в эпоху «пост-христианства», затронуть богословские произведения Алексея Степановича Хомякова, написанные полтора столетия назад? Уже в то время такой церковный авторитет, как канонизированный позднее еп. Игнатий Брянчанинов, описывая положение современного ему христианства, обращался к аллегории закатывающегося солнца. И не обернулось ли в наше время это вечернее освещение мира сумерками священного? Не заняло ли с тех пор христианство свое почетное место в архивах культуры, а отпечаток его в душах не изгладился ли до той степени, когда вопрос об истинной Церкви, волновавший Хомякова, приобрел лишь антикварный интерес?

Кто виноват, что за прошедшие века христианство, по-прежнему проповедуемое, стало потоками обесцененных слов, что нет больше в мире полновесных слов, несущих чудо живой вести, слов, произносимых каким-нибудь Златоустом? Кто виноват, что в этой инфляции слова христианство, проповедуемое до сих пор, стало скучным?

Пожалуй, к оскучению христианства Хомяков был всего менее причастен, однако наша богооставленность по-прежнему остается безответным вопросом. При написании своих работ сам Хомяков во многих смыслах двигался против «хода истории». Один из аспектов этого контрдвижения выразился в истории публикации текстов. Ранее всех, еще в сороковых годах, был написан «Опыт катехизического изложения учения о Церкви», носящий в рукописях краткое название «О Церкви» и изданный впервые лишь после смерти автора, в 1864 г. Что касается писем к западным изданиям, то, написанные на иностранных языках и предпологавшиеся к напечатанию за границей в качестве полемического ответа западным критикам Православия, они также были напечатаны в России лишь посмертно.

Чем объясняется столь запоздалое признание на родине? Что это было — лишь цензурный гнет, как следствие расхождения между официальной уваровской доктриной «православия, самодержавия, народности» и специфической акцентуацией на различных членах этой триады в славянофильстве? Или же сказалось негативное восприятие синодальными богословами непривычной смелости в изложении богослова светского? Как замечает Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия», несмотря на некоторые благоприятные отзывы, в том числе знаменитого Филарета, митрополита Московского, общее впечатление в среде образованного духовенства от богословских опытов светского писателя было сдержанно-критическим. Возможно, это происходило из различия типов «образованности», выражаясь языком статей И. Киреевского. Мир светской культуры золотой пушкинской поры, осложненный у Хомякова изучением немецкого классического идеализма и творений Отцов Церкви в оригиналах, сталкивался с самодостаточным миром семинарско-академической схоластики, куда по социальным обстоятельствам — в силу отсутствия дворянского элемента — слабо проникали общеевропейские идейные веяния. Отсюда и различие в ранге проблем, к которым получало доступ мышление той и другой формации. Перед Хомяковым стояла задача осмысления, «вразумления» Православия перед лицом притязаний немецкого идеализма на универсальное знание, на постижение Абсолютного. Более того, сам немецкий идеализм с его квази-теологической формой и сущностным антропоцентризмом стоял перед интеллектуальным взором Хомякова как загадочный сфинкс, изрекающий последнее слово европейской судьбы. Для духовно-академического же кругозора новейшая философская атмосфера давала лишь повод для

полемического и апологетического возбуждения и приискания новых схем мысли для защитительного заграждения никого уже не волновавших формул. Настораживал и сам способ хомяковского богословствования, имманентное описание религиозного опыта, постижения церковности из сопричастности в противовес привычному стилю формального догматизирования с декоративными виньетками из Священного Писания и инкрустациями цитат Св. Отцов и Учителей Церкви. Складывавшаяся постепенно из языков церковной проповеди, устной и письменной, из двух потоков полемического богословия, обращенных соответственно к католицизму и протестантизму, этот стиль отличался изощренным безмыслием и эклектическим заимствованием у противников не только строя и способов аргументации, но и общих принципов построения догматической системы. Археологически наслаиваясь, блестящая патристическая риторика и сухая строгость католических катехизисов, протестантская критика и тяжеловесная церковно-славянская словесность дали ту бесплодную для мысли почву, из которой произрос современный Хомякову богословский язык, создали риторичку скуки, в которую облечались проповеди, книги для бедных и богословские трактаты. Эта самодостаточность мертвого языка выражала не творческую немощь и статичность Православия, но духовную леность и горделивое самодовольство православных, в исторической перспективе устранившихся от обязанности вселенской апостольской проповеди. Хомяков, более искусственный соприкосновением с Западом, где закат христианства выглядел контрастней, а его веки были четче отрефлектированы, как бы прорвал эту ложную апофатичность, утаенность Православия для мира.

Новизна языка у Хомякова вытекала из смещения богословской интенции от объяснения истин веры посредством дедуктивного выведения из догматических формул и толкования Св. Писания к описанию, раскрывающему пневматологическую атмосферу церковности, из погруженности в нее. И эта погруженность составляла пред-условие всякого понимания истин веры. Сама позиция имманентного описания, не оставлявшая сомнения в живой подлинности церковного опыта Хомякова, в глазах школьных богословов могла как бы релятивизировать догматическую традицию. Безусловно, при рационально-оталеченном подходе, при протекании церковной жизни в форме ментальной богословской практики, что вызвано профессиональным перекосом, логика как бы замещает пневматику, дискурсивная формула — духовную жизнь. Однако лучшим критерием богословской ищности служат не оценки отдельных авторитетов, но реакция церковного целого, рецепция или отторжение богословских мнений в историческом протяжении. Совершается таинственное опознание того же Духа, ведь границы церковного там, где дышит тот же Дух. Это опознание неявного, но ровного света в хомяковских творениях происходило уже посмертно.

Симптоматичным в этом смысле является снятие к началу XX века предупредительной формулы синодальной цензуры во втором томе очередного Собрания сочинений А. С. Хомякова. Споры об ортодоксальности автора имели к этому времени уже архаический характер. И хотя кн. С. Н. Трубецкой подчеркивал несоответствие богословия Хомякова древним нормам православия в плане преувеличения учения о Церкви, а о. Павел Флоренский пытался возбудить новую полемику, прочитывая скрытую проповедь общинного социализма и осторожный подход к теории общечеловеческого суверенитета в хомяковских учениях о соборности как свободном единении в любви, затушевывании роли священнодействующей и учащей иерархии и в применении к церковному целому метафоры организма, взятой из романтической натурфилософии, более показательно для начала XX века восприятие Хомякова таким авторитетным богословом, как В. А. Троицкий (в монашестве архим. Иларий), который спокойно ссылается на аргументацию Хомякова в своей полемике с деятелями нарождающегося экуменического движения. Критическое же преломление в русской духовно-академической письменности второй половины XIX века богословской мысли Хомякова проходило в основном по двум линиям. Первая намечалась обличением, условно говоря, «католического уклона» в выдвигании на первый план у Хомякова догматического учения о Церкви. Более же характерная критика «протестантского

уклона» (см., напр.: *Ф. Смирнов*. Вопрос о протестантстве в воззрениях Хомякова. «Православное обозрение», март, 1884) строилась вокруг недостаточной очерченности у Хомякова статуса иерархии, приуменьшения вероучительного авторитета и сакраментального значения духовенства ввиду преобладания в его экклесиологии темы свободной духовной любви, осуществляющей единение верующих в соборном разумении Истины. Действительно, именно на наличии в Православии священнодействующей и учащей иерархии, имеющей непрерывную преемственность рукоположения от апостолов, базировалась антипротестантская полемика, обличавшая реформатские церкви в повреждении вероучения и безблагодатности таинств ввиду отсутствия апостольской преемственности, оборвавшейся в результате раскола с католичеством.

Но гораздо важнее воссоздания исторической канвы и богословских комментариев выявление специфического места хомяковской мысли в истории истины. И здесь следует обратиться к тому, как в форме теологической критики, строящейся в опоре на пневматологическое описание различий в строении религиозного акта веры, характеризующего православное и западные исповедания, эксплицируется различие метафизического порядка, различие в способах нахождения и истолкования Истины. И с этой стороны понятный с виду и не обремененный изощренной терминологией текст Хомякова предстанет нам во всем загадочном молчании, обличая неуместность наших поспешных вопрошаний и неадекватность нашей историко-философской и богословской эрудиции.

Хомякова называли «рыцарем Церкви». «Рыцарем веры» называет Кьеркегор своего Авраама, последовавшего за Богом во неморальное, немислимое, невозможное. Известную истину, ясно сформулированную догматом и папскими энцикликами, защищали, воинствуя, рыцарские ордена, инквизиторы, отцы иезуиты. Хомяков же воинствует словом. Он изощренный диалектик в изначальном смысле искусства ведения спора и наделен счастливым даром ясной речи и легкого письма. Но к кому же обращено это слово, слово о Церкви прежде всего? В нашем случае, это краткий опус «О Церкви» и «Письма к западным исповеданиям». Этот вопрос был бы наивен, ведь известно, что тексты эти предназначались по преимуществу иностранцам, точнее «иноверцам христианского исповедания»; этот вопрос был бы совсем не нужен, если бы не одно «но», подрывающее возможность осмысленного бытования этих текстов. Ведь Церковь постижима только принадлежащими Ей. И для внешних, не вошедших в Нее через освящение водой и Духом, само опознание Ее среди человеческих сообществ, даже именующих себя «церквями», невозможно. Но «западные христиане», по Хомякову, и есть такие «внешние»: христиане по самосознанию, по религиозной и культурной традиции, но не по энергийной причастности «невидимому телу Христову».

Они читают то же Священное Писание, отчасти сохранили Предание, берущее начало от апостолов, имеют сходные догматы, обрядовые формы, культ. Но все это, вполне доступное историческому и филологическому исследованию, как и прочие культурные формы, еще не составляет Церкви и даже не указывает с неизбежностью на ее присутствие за ними и собственную принадлежность к Ней. «Все признаки Церкви, как внутренние, так и внешние познаются только Ею самою и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризнанных они непонятны...»¹ Но в таком случае, быть может, это проповедь истинного христианского учения находящимся вне Церкви? Такая проповедь, приводя различия в вероучении, могла бы в них найти опору для свидетельства о принадлежности истины учения истинной Церкви и призвать присоединиться к последней тех, кто опознал «истину учения». Но «сие исповедание постижимо так же, как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви».² Итак, и само понимание христианского учения в его истине «недоступно пылливому разуму» вне принадлежности к Церкви. Да и учение о самой Церкви неизложимо в форме

¹ Наст. изд., с. 40.

² Там же, стр. 44.

чистого знания. Церковь есть предмет веры. «Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд и Церковь только общество».¹ Речь идет опять же не о всякой вере, будь то психологическая уверенность, некритическое внерассудочное признание или вера в том гносеологическом смысле непосредственного соединения с бытием, в каком его часто подразумевают тексты славянофилов. Речь идет об «истинной вере», инициированной внутри Церкви таинством крещения. Это не столь даже уверенность в догматических формулах, сколь живая, духовная причастность самооткровению истины. Такая истина требует «посвящения» и вызывает «преображение» в приобретаемых к ней субъекте. Встреча с ней не исчерпывается познаванием и не достигается на пути методической дискурсии. «Всякий, ищущий доказательства церковной истины, тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви, или дает себе вид сомневающегося и в то же время сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственною силою разума; но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческого делается явным в бессилии доказательства». Здесь содержится скрытый упрек западным исповеданиям, в развернутом виде у Хомякова выражающийся в критике рационализма. Сомнение в стремлении к рациональному обоснованию истин веры ведет к выключению из традиции, единению от «соборного разума» Церкви и, наконец, разрывает энергичную причастность Истине, доступ к которой давался «инициацией», крещением «в воде и Духе». В попытке из самодостовренности «самозаконного разума» вывести вновь истину Церкви, еще раз учредить Церковь, руководствуясь чисто человеческими и рациональными мотивами, — суть упрека. Запад отрывается от сверхчеловеческой Традиции, и потому для него непостижима истина Церкви, состоящая в Богоприсутствии. Принадлежность к этой Традиции возможна только через включенность в тело уже существующей мистической общины, историческое бытие которой непрерывно от самого момента воплощения Богочеловека. Таким образом, само существование западных церквей в их более позднем обособлении от Церкви свидетельствует об их отпадении от Истины вследствие разрыва соборных уз любви.

Между тем перед нами текст, содержащий знаки собственной герметичности, текст, формулирующий понятное «посвященным» и в то же время апеллирующий к «непосвященным», «отпавшим и заблудшим». В подзаголовке он назван «Опытom катехизического изложения учения о Церкви». Опыт, естественно, в смысле наброска, эскиза, пробы пера. Он написан в довольно ранний период, и потому его уместно читать через последующие богословские произведения. Определение «катехизический» выделяет его наставительное назначение. *Κατῆχων* значит оглашать, наставлять, учить. В древнехристианской общине предварительное научение собирающихся принять крещение, так называемых оглашенных происходило устно, а впоследствии породило разряд литературы, содержащей краткое изложение церковного учения. Поскольку во времена Хомякова крещение происходило обычно в младенчестве, обучение истинам веры осуществлялось уже в зрелом возрасте, для чего и служил «Катехизис». Научение накладывалось на «посвященность, инициацию»; Дух, полученный в крещении, оживлял букву учения. Между тем первоначальная интенция подобного «научения христианству» состоит в обращении неверующих. Обращение связано с раскрытием «ока веры». Но это раскрытие имеет предварительный характер, исполняясь в качестве истинной веры только после присоединения к мистическому телу Церкви в таинстве крещения. Но ввиду проповеднической интенции примыкающих к богословскому ядру трактата «О Церкви» писем к западным вероисповеданиям следует заметить, что Хомяков замахивается на парадоксальную задачу обращения тех, кто сознает себя христианином, однако же, по мнению русского богослова, находится вне Церкви. Между тем, по условиям Хомякова, знание христианства — лишь мертвая бес-

¹ Там же, стр. 45.

смыслица, доказательства не имеют силы, а понимание истин христианства возможно в причастности к Церкви. Учитывая это, его проповедь должна, вероятно, обращаться не к догматической вере, даруемой Духом, но к вере как экзистенциальному поиску и, с другой стороны, свидетельствовать духовную причастность Слову через его энергичную манифестацию в проповеднической речи. Дело идет о восприятии духа проповеди не в смысле аллегорически-символического проникновения в букву текста, но в экзистенциальной взволнованности от его «боговдохновенности». О чем-то подобном пишет Ориген, один из основоположников символично-аллегорического метода библейской экзегезы: «Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след божественного вдохновения», или в другом варианте: «...испытает в своем уме и чувстве действие некоторого божественного веяния...»¹ В нашем же случае, как бы это ни показалось натяжкой, само слово проповедника своей боговдохновенностью должно было свидетельствовать о присутствии Духа Истины в религиозной общине, к которой он принадлежит.

Однако ссылка на божественную инспирацию автора является весьма невосмым аргументом в том богословско-полемическом настрое, которому, помимо проповеднической ноты, подчинены писания Хомякова. И здесь с неизбежностью мы опускаемся на почву истории христианства и церковного Предания. Описание, изображение Церкви, в трактате «Церковь одна» также в противовес спекулятивному конструированию предполагает обращение к Преданию, в котором может быть обретена общая почва для межконфессионального диалога и где могут быть найдены исторические очертания самой Церкви. Церковь как мистический организм любви, как тело Христово, как соборное единение верующих в Духе Святом действительно неизъяснима для внешних и недоступна усмотрению в этой своей пневматической полноте для объективирующего исторического исследования. Она невоспроизводима на пути уединенной богословской спекуляции, но требует соборного уразумения изнутри, сопричастности в Духе. Однако в историческом измерении она выступает не только как непрерывность и неизменность Богоприсутствия в мистической общине, но как усложнение и воплощение таинственной жизни в культурные формы, как прирастание Предания, в котором угадываются очертания невидимой Церкви в ее исторической проекции. И через прикосновение к Преданию могут быть раскрыты те сущностные черты, которые с необходимостью получает Церковь в своем историческом измерении. Естественно, что на почве Предания и церковной истории встречаются различные конфессиональные интерпретации. Пункты расхождения и разрыва имеют критическое значение для выяснения «места Церкви» среди христианских общин, претендующих на Ее статус. И нахождение изначально единого русла Предания существенно важно для усмотрения действительной преемственности и непрерывности священной Традиции, что должно отличать подлинную Церковь.

Для нас приметой разрыва с Церковью или единства с ней служило бы отношение к Священному Преданию и лишь в значительно меньшей мере историческая канва событий вроде пресловутого разделения Церквей в 1054 году. Мы знаем о той позиции тотальной критики предания и попытках рационально реконструировать «изначальное христианство», которые сопутствовали Реформации при самом ее начале. Это дает нам основание усмотреть внутренне антицерковный характер протестантизма. А поскольку речь идет о понимании и включенности внутрь Священного Предания, то ключи к нему обретаются не столько через интеллектуальную активность или напряженность личной веры, что так характерно для протестантского сознания, сколько через осуществление, исполнение «невозможного» слова веры, того иррационального содержания, которое неподсудно «естественному свету разума» и непосильно немощной «природной воле». Таким образом, приобщение к Преданию осуществляется через единство веры и дел в том

¹ Ориген. «О началах», стр. 273 (По изд.: Лазарев В. В. и О., Новосибирск, 1993).

горизонте «невозможного опыта», который доступен только синергическому единству двух волей — Бога и человека. В этом аспекте взаимодействия с божественной энергией от истинного исполнения слова веры неотделима вся мистериальная сторона церковной жизни, участие в таинствах, через которые реализуется символическое общение двух миров, встреча человека и Бога. Стяжание божественного содействия в невозможных, неестественных поступках христианской любви и веры противостоит протестантскому переживанию самосвидетельства спасающей веры, самоуверенности в спасении. Обретение «спасенности» в переживании веры ведет к истончению, спиритуализации всего содержания Предания, к восприятию таинств в знаково-символической функции воздействия на сознание с целью пробуждения спасающей веры. Церковные реальности теряют свою мистико-материальную, двойственную природу и психологизируются, низводясь до содержания религиозного переживания. Стихия духа отождествляется с антропологической стихией разума и психики.

Локализация религиозной жизни в границах переживания сопряжена не просто с углублением личной веры, не с психологией религии, но с тем онтологическим поворотом, в котором самообосновывающаяся субъективность начинает устанавливать сущее, в том числе и Верховно Сущее в качестве предметов своей удостоверяющей активности. В акте личной веры самоочевидно открывается спасающая воля Божья, вера из внимающего ожидания и напряженного стремления к «жизни будущего века» превращается в самоуверенный напор обладающего спасением, «предопределенного ко спасению» человека, изливающийся в назойливом проповедничестве и трезвой хозяйственной активности в образе «мирской аскезы». Деонтологизация, психологизация содержаний веры симптоматически выражает процесс раскрытия истины как достоверности внутри самосознающей субъективности. «...поиски достоверности прежде всего дают о себе знать в области веры как поиски достоверности спасения» (М. Хайдеггер). Стремление к обеспечению доступа к божественному непосредственным и надежным образом в опоре на индивидуальную активность ведет к отступлению Священного, в самом существе которого лежит характер невынуждимо самооткровения. Самоутверждающаяся субъективность с ее волей к удостоверению сущего в ясном и отчетливом представлении неспособна встретиться лицом к лицу с мировой тайной; место встречи Бога и человека покрыто облаком синайского мрака.

Собирание человека в самообосновывающуюся субъективность неотделимо от замыкания и уединения. Заручаясь само-очевидностью в процессе радикального самосознания, исходящее из самого себя мышление представляет всякий свой предмет уже на основе этой превалирующей самоочевидности в градациях большей или меньшей очевидности. Таким образом, все сущее получает свою «пониженную степень истинности», индикатором которой служит ясность и отчетливость представления, от представляющего субъекта. Даже Верховное Сущее, Бог, представленный в религиозном переживании «оправдывающей и спасающей веры», обладает относительной истинностью лишь в аспекте удостоверенности субъекта в собственном спасении. Уединенность человека в непротяженном измерении чистой идеальности выразилась в религиозном плане в нечувствии протестантизма, как христианской религиозности нового времени, к единству Церкви как мистического тела Христова, трансперсонально собирающего множество верующих к таинственному богообщению. Иной стороной уединенности человеческой экзистенции явилось изгнание из мира всех духоподобных мифических существ, населяющих небеса и ад в Средние века и обладающих иным, нечеловеческим сознанием. Ангелы и бесы, духи земли и воздуха, тролли и ундины стали невосприимасмы для сознания новоевропейского человека. Фокусирующее себя в ясном и отчетливом представлении, такое сознание, как сама воля к ясности, определенности и остановке всякого беспорядочного и хаотичного движения через упорядочение сущего в типах и сериях в согласии с порядком мышления, вытесняет в подвалы подсознания все редкостные события, имеющие причину в воздействии иного сознания. Средневековый монах-аскет, да и простой крестьянин верит в воздействие духов зла на мысли и движение страстей. Знаменитая ин-

квизиторская книга «Молот ведьм» с серьезным видом повествует о возможности для бесов влиять «на голову и способности человека». Тысячи одержимых заполняют церковные паперти. Между тем для новоевропейского сознания, конституирующегося в качестве вещи непротяженной в отличие от средневековой души как формы тела и потенции интеллекта, совершенно невозможно вселение какого-либо квазипространственного носителя иного сознания. Шифр мира отныне прочитывается лишь в человеческих терминах. Дух теряет все архаические ассоциации с дыханием, веянием ветра и невидимым существом, отождествляясь с непротяженной чистой идеальностью интеллекта. Всякое Другое перестает восприниматься во всей таинственной недоступности самобытия, абсолютная субъективность снимается с мира священные покровы, из познания уходит трепет перед положенными смертным пределами, трепет, подобный описываемому Гесиодом в виду великой бездны на краю мира, скрывающей начала и концы сущего. Священное отступает перед лицом тотальной воли к опредмечивающему познанию. Абсолютная субъективность в своей деятельности всеобщего опредмечивания сущего раскрывает в трансцендентальном генезисе не только условия возможности познания, но и условия бытия самих предметов познания. Двигаясь в круг доступного представлению, проектированию и контролю, самоучреждающееся абсолютное познание не нуждается в «мистерии, посвящении, таинстве» и «преображении ума» через приобщение к ним «высшей реальности». Оно ограничивается интеллектуальными операциями и экспериментальным препарированием мира в рамках априорного проекта покорения сущего. Ибо изначально, несмотря на видимость радикального самопознания у Декарта или Гегеля, абсолютное познание, исходящее из самодостоверности чистого разума, ориентировано на господство над сущим. Собственный свет сущего как бы затмевает перед взором субъекта пресущественный мрак сверхсущего. Чистый интеллект, «естественный свет разума», отождествивший себя с предельной реальностью абсолютного духа, не нуждается в случайных и неконтролируемых «озарениях свыше» и духовных инспирациях для осуществления своего проекта универсального знания. И в этом плане, также на примере протестантизма, можно видеть, как порывает новоевропейское человечество со Священной Традицией. Действительно, не только Священное Предание Церкви, но и религиозная традиция в целом предполагают мистику, посвящение неотъемлемым моментом религиозного пути. Приобщение к превосходящей индивиду и предшествующей его полаганиям истине является внутренним содержанием всякого посвящения. С другой же стороны, люменарный, озаряющий, действительно-энергичный характер обретаемой истины дает доступ к глубинному уразумению устного и письменного слова Предания, которое, в свою очередь, получает осуществление в мистическом пути, в продвижении к соединению с полнотой благодати.

Между тем как раз мистериально-мистические начала подавлены в протестантизме. Специфически религиозная активность, исходящая из переживания оправдывающей веры, отвращается от мистико-аскетического подвижничества, обращаясь скорее к моральной дисциплине и мирской аскезе, выполнению социально-хозяйственных функций как долга перед Богом. Для протестантского сознания естественна подмена психическим «обновлением и возрождением» материально-мистического преобразования, о котором говорит опыт христианских святых. Раскрытие абсолютного основания в субъективном генезисе сопряжено с уходом Священного из круга действительности, определяемой всеобщим опредмечиванием. Это означает не квазипространственное удаление Бога, но неподвластность измерения Священного тому способу раскрытия истины, который определяется удостоверением представлением самоочевидной субъективности. Уход Священного просматривается довольно резко в том скудном понимании таинств, которое после долгой разрушительной работы осталось у протестантизма. Известно, что в ранний период Лютер во многом сохранял католическое восприятие центрального церковного таинства Евхаристии, в плане присутствия в нем истинного Тела и Крови Христа. Правда, под влиянием некоторых реформатских теологов он постепенно отходил от католического вульгарно-материального понимания таин-

ства, в свете которого евхаристические вино и хлеб субстанциально претворялись в Тело и Кровь Бога-Сына при посредстве священной литургической магии. Субъективизация в восприятии этого таинства приводит Лютера к учению о том, что Тело и Кровь Христа «присутствуют в Дарах только в момент причастия, главным образом как Богом даваемое благодатное подтверждение нашей уверенности, что мы оправданы, спасены».

Таким образом, таинство реализуется в знаковой функции воздействия на верующее сознание, вызывая в нем коррелятивное переживание пробуждающейся самоуверенности в спасении. Действенность таинства осуществляется в плане сообщения, которое отсылает к двум означаемым — евангельскому повествованию о Тайной вечере и здесь и теперь происходящему воспоминанию о собственной спасенности верующего, уже — спасенности былым подвигом Христа. Отношения между Богом и человеком, собственно связь, религия обретают характер расшифровки знаков. Протестантская религиозность обращается к толкованию Священного Писания как единственной форме откровения и наиболее значимой разновидности религиозной жизни. Получает новые импульсы библейская герменевтика, в качестве посредницы связывающая множество верующих со всем разнообразием пониманий и переживаний Слова Писания в единую ортодоксию. Теологическая герменевтика, таким образом, берет на себя отчасти функции Церкви в протестантском мире, делая общение в вере разрешимым на вербальном уровне. Однако от такого знакового восприятия таинства Евхаристии существенно разнится не только католическое понимание с его субстанциальными отождествлениями хлеба и вина с Телом и Кровью Христа, Церкви с Градом Божиим, а Папы с наместником Христа (для мистической жизни в католицизме характерно также стремление к подражанию Христу, вплоть до отождествления, с получением стигматов на местах реальных ран Распятого), но и ортодоксальное, православное понимание, в котором хлеб и вино, прелагаясь в литургическом таинодействии в Тело и Кровь, не являются, однако, в буквальном смысле «плотью Божества», поскольку Бог, все исполняющий и всюду пребывающий, может избрать любую вещь, любой субстрат для своего телесного присутствия, и он по преимуществу присутствует в освященных хлебе и вине, производя не столько метаморфозу в материи, сколько действие своего Духа. И в таинстве Евхаристии происходит богообщение, обожение человека во всем его тройственном телесно-душевно-духовном составе через причастность божественному действию, производимому через мистические тело и кровь. Святое присутствует и взаимодействует в таинстве с обращенным к нему человеком, происходит синергическое «страствование» человеческой сущности в божественной энергии. Поэтому видение православного таинства раскрывается не в грубо-реалистической перспективе католичества, в виду которой происходит космическое изменение природы вещества, и возможны кощунственные рассуждения схоластов о том, что поедает мышь, похитившая частицу евхаристического хлеба. Мистико-мистериальная сторона православия определяется концепцией энергийного символа, который в отличие от протестантского знакового понимания не исчерпывается воздействием на сознание, но имеет и онтологический статус, далекий, однако, от голой вещности. Энергийный символ, каковой представлен, например, и таинство причастия, заключается не в единстве означаемого и означющего в понимании знака, но в онтологической встрече двух планов бытия, при котором первый план, эмпирически-сущее, вещь или изделие делается местом проявления не столько абстрактной идеи, сколько идеи-существа, обладающего способностью к самораскрытию. Замешанное на учении византийского богослова и мистика Григория Паламы о разделении в Божестве сущности и энергии, действий, которыми пронизывается мир и в которых раскрывается Бог миру, православное восприятие таинства и церковной реальности в целом насыщено интуициями материально-мистического «преображения» мира, воцерковления его через просветление, освящение нисходящими лучами духа. И таинство Евхаристии, в котором происходит отчасти такое реальное преобразование, имеет вселенский смысл. Не уход от мира или подчинение его властной воле (католицизм), не примирение с его непреобразованным образом в «мирской аскезе»

и полном подчинении светским властям (протестантизм), но действительное преобразование через стяжание мистической помощи духа в богосотворчестве — путь Церкви, христианства живого, а не той религии смерти, против которой справедливо восставали Ницше и Розанов. Мистическое преобразование происходит уже здесь и сейчас, это не миф и не моральная метафора — тень смерти рассеивается уже здесь, на земле, и в полном смысле нет отдельного, «потустороннего», метафизического мира, недоступного «смертным очам». Не случайно обращение Хомякова и славянофилов к русской сельской общине как примеру такого «земного христианства», в котором достигнута гармония между космосом и Духом, где жизнь, подчиненная годичному круговороту, неизменным космическим ритмам, встроена в то же время в сакральный порядок Церковного календаря, с чередой праздников и сплетением священных ритуалов с житейскими нуждами в молебнах о даровании дождя и урожая, в крещении новорожденных и отпевании отшедших, в темном томлении Великого Поста перед новым выходом в поле и в предчувствии новой любви в пасхальном поцелуе.

Как же все-таки случилось, по версии самого Хомякова, что истинное христианство улетучилось из Западной Европы? По замечанию Л. П. Карсавина, Хомяков первым вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического. Действительно, многое для понимания смысла вопроса дало бы прояснение славянофильского видения истории сквозь призму истории христианства. В большой мере это видение определилось промежуточным положением славянофильства между Просвещением и Романтизмом. Этим объясняется применение к сменяющимся историческим формам таких общих терминов, как «просвещение» и «образованность». История определяется во многом сменой типов «образованности». Однако эти «идеалистические» понятия носят уже не столько просвещенческий оттенок, связанный с деятельностью универсального разума, рассеивающего тьму предрассудков и препоручающего человека его собственной природе. Для славянофилов «образованность» как культурный облик индивида и народа вырастает не из следования нормам универсального разума, но происходит органически из недр исторической жизни народа. В понятии органичности высвечивается неразрывность природных корней, недоступная «поверхностной рассудочности», и момент коллективной слитности в творчестве культуры. Обосновывается культурный полиморфизм, благодаря которому возможно противопоставление западноевропейского (рассудочно-разъединяющего) и русского (духовно-цельного) типов образованности. Универсальный разум, пройдя романтическую критику, воспринимается славянофилами как разум исторический.

Понятие образованности, отвлекаясь от интеллектуалистского контекста, приобретало смысл определения культурной морфологии, включая формы учреждений, жизненный уклад и круг господствующих идей. Образовательные начала — факторы, наложившие отпечаток на исторический облик народов. Началом Запаदा была двойственность в жизни народной (завоеванные и завоеватели) и двойственность в понятии духовном, ибо односторонность римского определения единства в покорности (следовательно, единства внешнего) вызывала необходимо и вызвала отрицательную односторонность свободы в разномыслии (следовательно, внешней, ибо свобода разумная едина) (А. С. Хомяков. О возможности русской художественной школы).

И если поздний последователь славянофильства Н. Данилевский склонен объяснять властные особенности римского католицизма врожденной насильственностью германских народов, крещенных Римом, то Хомяков склонен видеть истоки своеобразного западноевропейского уклада в той религиозной формации, которая получена от католической Церкви. Последняя же, развиваясь на развалинах имперского Рима, впитала смертельные для христианства принципы государственного построения, внешне-насильственного единения, вселенскости, понятой через географическую экспансию, а также перенесла отточенную мысль римского права на религиозные отношения. С постепенным выдвиганием римского епископа сначала в смысле первенства по чести и заслугам в разрешении догматических споров, а также, по мысли св. Иринея Лионского, как главы «первенствующей и

образцовой» церкви, а уже затем в связи со своеобразным оккультным слипанием ноумена римской императорской власти с папским престолом, римские первосвященники обретают самосознание властителей вселенской церкви, хранителей ключей от неба и ада, препорученных апостолу Петру, и заместителей Христовых на земле. Со временем вместе с упрочением канонического авторитета и светской власти римских пап закрепляется их полномочие окончательного толкования и безошибочного разрешения вероучительных вопросов, что происходит уже в эпоху «после разделения Церквей». Через несколько лет после смерти Хомякова, на I Ватиканском соборе, этот статус пап был окончательно подтвержден в качестве отдельного догмата. Именно полномочие папы — находясь на кафедре, возвещать в качестве голоса Церкви истины веры (в этом он уподобляется древнему оракулу, по едкому замечанию Хомякова) заставляет обратиться к этой исторической реалии в качестве раннего генезиса того рационализма, который, поразив западноевропейскую цивилизацию, привел ее в XIX столетии к потере связи с началами Священной Традиции. Действительно, в случае пап с их безошибочным возвещением вероучительной истины происходила подмена индивидуальным человеческим разумом соборного богочеловеческого разума Церкви, Церковь сублимировалась в Папе. Хотя подается много различных даров, по слову апостола Павла, но разумение догматических истин осуществляется только соборным разумением Церкви, пребывающей в единении всех своих членов во взаимной любви, общей вере, верности Преданию и при содействии Духа. Таким образом, в случае папского вещания и пророчества Хомяков усматривает разрыв с фундаментальным опытом богообщения в живом единстве соборного уразумения истин веры и уединение индивидуального разума для отвлеченного вынашивания вероучительных формул. Рационализм, который уже в этом своем истоке содержит предпосылки будущего церковного раскола, сопряжен с двоякого рода отвлечением: от соборной причастности «сверхъестественному разумению» и от приемлющего общения со всяким «другим», будь то индивид, народ или природа. Итак, при самом истоке рационализму сопутствует уединение, при котором индивидуальная монада, собираясь вовнутрь своего безошибочного мышления, отвлечается от общения в пневматической среде церковности, ставит свой харизматический авторитет выше Предания и Соборов. В хомяковском восприятии средневековой схоластики рационализм получает дополнительное определение отвлеченного знания, противостоящего вере, оторванного от единения всех познавательных способностей в мистическом средоточии, в сердце, наделенном непосредственной интуицией бытия. При утрате в католицизме соборного характера уразумения истины она обращается в рациональную доктрину, развиваемую уточненной мыслью теологов и поддерживаемую в своих основаниях «авторитетом Церкви». Сотериологическое измерение христианской религиозности находит свои гаранты в сакраментальной власти духовенства вязать и разрешать прегрешения, в папской «власти ключей» от неба и ада. Вера получает характер обеспеченного доверия к высшему авторитету. Превалирование над духовной жизнью ритуально-дисциплинарного момента, как следствие покорности авторитету, трансформирует веру в символическую практику деланья добрых дел, посещения месс, а в связи с религиозной арифметикой сверхдолжных заслуг и индульгенций вера получает расчетливый характер сотериологической обеспеченности через покорность сакральной власти иерархии и папы. К той же религиозной обеспеченности, но уже в рамках индивидуального сознания, покоящейся на самосознании спасающей веры, прокладывает дорогу Реформация через отвержение авторитета Церкви и Предания. В этом процессе под воздействием немецкой мистики происходит отождествление стихии человеческого разума с божественным присутствием, божественное делается зависимым от своей удостоверенности в переживании веры. Таким образом, измерение Священного закрывается для того способа постижения истины, который коренится в самодостоверности мышления и тяготеет к властному обеспечению своей предметности. Присутствие Бога в мире вновь можно выразить апофатическими выражениями Ареопагитик, в образах пресуществленного мрака и таинственного ничто, сокрытого от очей смертных ослепляющим собственным све-

том сущего. Присутствие Бога отзывается в экзистенциальном искании, к которому по-своему звал Запад Алексей Хомяков. Бога «нет» лишь в сфере человеческого распоряжения, но там, где мы не принадлежим себе, мы принадлежим Богу.

СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Предисловие Ю. Ф. Самарина	5
Церковь одна	39
По поводу брошюры г-на Лоранси (с франц.)	57
По поводу послания архиепископа парижского (с франц.)	107
По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских (с франц.)	163
О библейских трудах Бунзена (с франц.)	229
Письмо к утрехтскому епископу (с франц.)	261
О значении слов: «кафолический» и «соборный» (с франц.)	273
Письма к Пальмеру (с англ.)	281
I.	285
II.	288
III.	299
IV.	312
V.	316
VI.	321
VII.	325
VIII.	327
IX.	339
X.	340
XI.	343
XII.	345
Опыты перевода посланий ап. Павла	347
К Галатам	349
К Ефесянам	356
Заметка о ст. 6, II гл. к Филиппийцам	364

Отрывки и заметки	366
1. Построение жизни Спасителя	366
2. О подлинности Евангелия от Матфея	367
3. О свободе и необходимости	369
4. О церковных и административных вопросах	370
ПРИЛОЖЕНИЯ	373
Письма В. Пальмера (с англ.)	375
Замечания П. Я. Чаадаева на два места из ответа г-ну Лоренси	431
Поучение	433
О Св. Троице (по-латыни)	434
О замечаниях Горского (издателя)	435
Примечания	460
С. Федоров. Проповедь А. С. Хомякова в «сумерках Священного»	467

А. С. ХОМЯКОВ

Сочинения богословские

Публикуется по изданию:
Полное собрание сочинений
Алексея Степановича Хомякова
Сочинения богословские. Издание пятое М., 1907

ЛР № 020297 от 27.11.91. Подписано к печати 17.05.95.
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30.12. Уч.-изд. л. 33.2. Тираж 3050.
Тип. зак. № 3385. С 1115

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12