

Очерк православного догматического богословия протоиерей Николай Малиновский

Учебным Комитетом при Св. Синоде книга в первом издании одобрена в качестве учебного пособия для духовных семинарий. Составлена применительно к программе Догматического Богословия.

Введение

§ 1. Понятие о Догматическом Богословии

Общее понятие о науке «Догматическое Богословие» содержится в самом ее наименовании. Называется она «богословием». Слово богословие – θεολογία (из Θεός – Бог и λόγος – слово, слово о Боге), заимствованное христианами от древних греков, употребляется в настоящее время в очень широком значении. Под именем «богословия» ныне разумеется целая совокупность наук, имеющих своим предметом Бога, как Он открыл Себя в христианской религии, и божественное домостроительство в обширнейшем смысле, иначе – все то, что имеет прямое и непосредственное отношение или к Богу или к людям в их отношении к Богу. Предметы частных богословских наук теперь обозначаются теми прилагательными (или эпитетами), которые присоединяются к слову «богословие», или другими специальными названиями. Предмет Догматического Богословия указывается в прилагательном «*догматическое*», показывающим, что в этой богословской науке излагаются и уясняются догматы христианские, почему и сама она часто называется просто «Догматикой». В самом наименовании «Догматическое Богословие», таким образом, дается такое понятие о нем: **Догматическое Богословие есть наука, имеющая своим предметом систематическое изложение всей совокупности христианских догматов.**

Догматы в различных существующих ныне христианских вероисповеданиях понимаются не одинаково, и каждое из них имеет свои системы Догматики, излагающие содержание этой науки в духе особенностей своего вероисповедания. Поэтому для обозначения вероисповедной точки зрения на предмет этих систем к наименованию их: «Догматическое Богословие», «Догматика», обыкновенно присоединяются соответствующие эпитеты. *Православное Догматическое Богословие* излагает свой предмет по духу и под руководством православной церкви¹.

§ 2. Понятие о догматах

Слово *догмат* – δόγμα – слово греческое. Происходя от глагола δοκέῖν – думать, полагать, верить, частнее – от прош. его формы δέδουμαι (в 3 л. δέδοκται – решено, положено, определено), слово δόγμα обозначает собою мысль вполне утвердившуюся в человеческом сознании, ставшую твердым убеждением человека, вообще – бесспорную истину, и потому общеобязательную, а также определившееся, твердое, неизменное решение человеческой воли². Древние писатели, греческие и римские, употребляли это слово для обозначения таких основоположений или правил, относящихся к области философии, нравоучения и к гражданскому законодательству, которые были признаваемы бесспорными и обязательными. Узаконения государственной власти выражаются словом δόγμα и в Св. Писании (напр., у Дан.2:13; 3, 10; 6, 8 и Деян.17– царские указы и законы, у Лк.2– повеление кесаря о всенародной переписи). Ап. Павел прилагает название догмата и к закону Божию, называя догматами предписания закона Моисеева, имевшие в свое время обязательную силу для каждого иудея³. В книге же Деян.ап. тем же словом обозначаются *уставы* (τά δόγματα), *сужденныя от апостол и старец, иже во Иерусалиме* (16, 4; см. 15, 22–25), имевшие значение закона для всех членов христианской церкви.

Как хорошо выражающее с *формальной* стороны свойства христианской истины, как истины бесспорной, непреложной и общеобязательной для христиан, слово δόγμα, в качестве условного термина, у христианских писателей вошло в употребление и для обозначения истин откровенной религии. Первоначально оно прилагалось вообще к христианскому учению, а потом стали выражать (отцы и учителя церкви IV-V веков и позднейшие церковные писатели) этим словом не все без различия содержащиеся в откровении истины, но и из богооткровенных только относящиеся к определенному кругу представлений, – к вероучению. В современной богословской науке существенными признаками догматов, отличающими их от

всех других христианских истин, равно и от учений нехристианских, признаются, именно, следующие: 1) теологичность догматов веры, 2) богооткровенность, 3) церковность и 4) законообязательность для всех членов церкви.

1. Теологичность. – Этим признаком, усвояемым догматам, указывается область истин, обнимаемых догматами. Из всех христианских истин догматами называются лишь те, которые относятся к существу религии, как внутреннего союза Бога с человеком, и притом союза, восстановленного Господом И. Христом, т. е. истины, которые содержат *учение о триедином Боге и отношении Его к миру и разумно-свободным существам, в особенности к человеку*. Все же другие истины, находящиеся в откровении, но не имеющие своим предметом учение о Боге и отношении Его к миру и разумно-свободным существам, напр., истины нравственные или заповеди, истины обрядовые, канонические, исторические сказания о церкви Божией ветхозаветной и отчасти новозаветной, пророчества и т. п. – уже не суть догматы веры, хотя вообще и обязательно для христианина их всецелое признание. Такое содержание истин, называемых «догматами веры», показывает и то, почему они суть истины *веры*, а церковь свое сокращенное изложение догматов веры назвала «символом веры» и начинает его словом «верую».

2. Богооткровенность. – Все догматы христианской религии суть истины богооткровенные, – суть слово Самого Бога к людям. Такое происхождение догматов отличает их от истин и мыслей всякой *нехристианской* религии и от учений *философских*. То учение, которое не содержится в откровении (explicite или implicate), не есть и не может быть догматом веры. В откровении догматы даны не в виде лишь нескольких наиболее общих положений, из коих люди мало-помалу обычным логическим путем вывели и остальные частные догматы, а даны сполна и однажды навсегда, в том объеме и смысле, в каком исповедует их церковь. Потому-то у отцов церкви христианские догматы называются «догматами Божиими», «догматами И. Христа», «догматами евангельскими», «догматами апостольскими».

3. Церковность. – Истины веры, называемые догматами, суть истины, признаваемые за таковые вселенскою церковью и в качестве догматов предлагаемые ею ее членам. То же, что не исповедуется церковью, как догмат, не может быть догматом и для частных лиц. Смысл и важность этого признака догматов открывается из следующего. Существенное свойство догмата, как истины богооткровенной, есть ее безусловная истинность и непреложность (Мф.5:18; 2Кор.1:19–20). Предлагаемые сознанию верующих, догматы и в их сознании должны быть убеждениями твердыми. Что же может сообщать должную твердость человеческим убеждениям относительно догматов веры? (Для этого недостаточно одного того, что все до одного христианские догматы заключены в откровении. Частные лица, заимствуя непосредственно из откровения учение, легко могут не понять того или другого изречения ума Божия, или понять превратно, а если бы даже и правильно поняли, то они не могут быть убежденными, что их понимание правильно. В уме христианина могут возникнуть и такие вопросы: где ручательство подлинности и неповрежденности самих источников божественного откровения? Таким образом, для того, чтобы вера христианина была твердою, необходимо для него высшее свидетельство и ручательство подлинности и неповрежденности источников божественного откровения и верности понимания и определения точного смысла тех его мест, в которых содержатся истины нашей веры. Такое высшее руководство мы и имеем в церкви Христовой, которая есть *столп и утверждение истины* (1Тим 3, 15). Ее-то голос и сообщает твердость нашим убеждениям относительно догматов. (Следовательно, для того, чтобы вполне убедиться, что известные откровенные истины должно признавать за догматы, и что их надобно понимать так, а не иначе, нам необходимо услышать эти истины и точное определение их из уст Христовой церкви, – разумеется, церкви истинной, православной; без нее далее *личных мнений* и предположений человек идти не может. Поэтому-то древними пастырями догматы нередко и были называемы «догматами церкви», «словами церкви».

4. Законообязательность для всех членов церкви есть последнее существенное свойство догматов веры. Догматы, как истины веры, определяемые вселенскою церковью при содействии Духа Божия, и преподаваемые ею не от себя, а от имени Св. Духа, во имя Христово, как истины богооткровенные, не могут иметь другого значения, как обязательных правил веры или законов, которые во всей своей совокупности и подлинном их смысле должны быть принимаемы каждым христианином, не желающим отречься от Христа и отделяться от основанной Им церкви и чрез то лишаться надежды на спасение. И слово Божие воспрещает малейшее уклонение от чистоты христианского учения и какое-либо изменение его, утверждая тем его обязательность для христиан: *аще мы, или ангел с небесе, – говорит ап. Павел, – благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал.1:8). Сообразно с этим, по свидетельству истории, церковь действительно и поступала, отлучая, в силу дарованной ей Богом власти (Мф.18:17–18), всех, сознательно и упорно отвергающих или искажающих ее догматы (сн. VI Всел. Собор, 1 пр.).

Рассмотрение существенных свойств догматов приводит к такому понятию о них: *догматы суть богооткровенные истины, содержащие в себе учение о триипостасном Боге и Его отношении к миру и особенно к человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые православною церковью, как непререкаемые, неизменные и обязательные для всех верующих правила веры.* Изложение в системе, выяснение, научное обоснование догматов и составляет содержание Догматического Богословия. Понимаемое в смысле науки Догматическое Богословие, таким образом, есть не что иное, как *система православного христианского вероучения, иначе – систематическое изложение православно-христианского учения о триипостасном Боге, Его свойствах и действиях в отношении к миру и, в особенности, к человеку.*

§ 3. Источники христианского вероучения. Св Писание и Св. Предание

Источником науки, имеющей своим предметом систематическое изложение и раскрытие догматических истин христианства, должно являться *божественное откровение*, как оно содержится и объясняется католической церковью.

I. Различаются два вида божественного откровения: откровение в общем и широком смысле и откровение в тесном и собственном смысле. Бог открывает Себя во всем Своем творении, особенно в богоподобной душе человека, и в действиях Своего промысла о мире и человеке. Это откровение иначе называется откровением *естественным* (*revelatio generalis* или *naturalis*), потому что Бог открывает Себя здесь в природе или естестве Своих тварей, и притом естественно, подобно тому, как, напр., художник открывает себя в своем произведении, автор – в своем сочинении и т. п. Но этот вид откровения может служить лишь с большими и существенными ограничениями источником для науки, имеющей предметом изложение православно-христианского вероучения. О многих догматах христианских он ничего не может открыть и не открывает, а может разве лишь приводить к сознанию необходимости особенного, высшего, непосредственного откровения Божия, восполняющего немощь человека в его естественных исканиях Божества, и служить «некоторым пособием к познанию Бога из Его откровения» *особенного* (Катих. Сн. § 13). Такое откровение и дается людям в откровении *сверхъестественном*, – откровении в собственном и строгом смысле (*revelatio specialis* или *supernaturalis*). Оно состоит в том, что Бог, снисходя к немощи человеческого духа, Сам непосредственно открыл Себя людям, независимо от его (человека) собственной познавательной деятельности, открыл сперва через закон и пророков, и потом через Самого воплотившегося Сына Божия и ниспосланного Духа Святого. Бог, – учит апостол, – *многочастне* (πολυμερῶς – в разные отделения времени) и *многообразне* (πολυτρόπως – разными

способами) древле глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне (Евр.1:1–2), Который, явившись на земле во плоти, дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного (Ин.5:20). Нам Бог открыл есть Духом Своим! – говорит тот же апостол о тайне искупления, – Дух бо вся испытует, и глубины Божия (1Кор.2:10). Вот это-то откровение Божие и служит в особенности источником христианского богопознания и вместе истин, раскрываемых в Догматическом Богословии. Оно дано нам в *Св. Писании*, содержится и в *Св. Предании*, хранительницей и истолковательницей которых, а следовательно, и самого откровения, является церковь.

II. Под именем *Св. Писания* понимаются «книги, написанные Духом Божиим через освященных от Бога людей, называемых пророками и апостолами» (Катих.). Книги эти, называемые *Библиею* (βίβλος – книга; множ. τὰ βιβλία, от един. уменьшительного το βιβλίον – небольшая книга, означает целый ряд или собрание таких небольших книг, которые образуют единую), следовательно, не суть обычные человеческие литературные произведения, равно они не то же, что религиозные памятники нехристианских народов (напр., Коран, Зенд-Авеста, Веды и пр.), но *писания святые* (ὑραφαί ἁγίαи – Рим.1:2) *писания священные* (ἱερά ὑράματα 2Тим 3, 15), само слово *Божие* (Мк.7:13; см. Мф.15:6; Рим 3, 2; 9, 6; 1Сол 4, 15; Евр.13:7; Откр.19и др.). Канон Св. Писания состоит из книг *Ветхого Завета*, числом двадцати двух по еврейскому счислению (по нашему счислению – 38), и книг *Нового Завета*, числом двадцати семи⁴. Всем этим книгам (каноническим), как написанным по особому озарению и просвещению от Св. Духа, принадлежит свойство *богодухновенности* (θεοπνευστία, inspiratio)⁵.

Богодухновенность книг Моисеевых – законоположительных – открывается уже из того, что, по свидетельству Библии, Сам Бог изрек первоначально десять заповедей (Исх.20 гл.), а затем и другие постановления, касающиеся внутренней, общественной, церковной и семейной жизни еврейского народа (Исх.21–23; 25–31; 34 гл.). Давид, именем которого надписываются многие псалмы, свидетельствует о себе: *Дух*

Госпо день глагола во мне, и слово Его на языке моем (2Цар 23, 2). О пророках говорится, что они были орудиями Божиими, которых Он Сам призывал на служение (Ис.6 гл.; Ион.1:2), что они получали откровения непосредственно от Бога. В их книгах постоянно встречаются выражения: *рече Господь ко мне, и бысть слово Господне ко мне* и др. Ап. Петр говорит о ветхозаветных писателях, что *не своею волею, но от Святаго Духа просвещаемы* (φερόμενοι – носимы, движимы, т. е. Духом Св.) *глаголаша святии Божию человецы* (2Пет 1, 21; сн. 1Пет 1, 10–12). Ап. Павел, имея ввиду ветхозаветные же писания, говорит своему ученику Тимофею: *всяко писание богодухновенно* (πάσα γραφή θεόπνευτος) *и полезно есть ко учению, еже в правде* (2Тим 3, 15–16). В проповеди апостолов поэтому слова ветхозаветного откровения нередко отождествляются с словами Самого Бога, когда вместо выражения «Писание говорит», употребляются выражения: *рече Бог* (2Кор.6:16; Евр.1:1; 8, 8 и др.), *Бог глагола усты святых пророк Его* (Лк.1:70; Мф.1:22; 2, 15; Деян.4:25; 3, 18, 21 и др.), *Дух Святой говорил через пророков* (Деян.1:16; 28, 25; 2Пет 1, 21; 1Пет 1, 10–12) и пр. И Сам Христос Спаситель называл писания Ветхого Завета словом Божиим (Мк.7:13; сн. Мф.15:6), нередко выражался об этих писаниях так, как только можно говорить о слове Божиим, а отнюдь не человеческом, напр.: *не может разоритися Писание* (Ин.10:35); *дондеже прейдет небо и земля, иота едина, или едина черта не прейдет от закона, дондеже вся будут* (Мф.5:18; сн. 26, 54; Лк.24 и др.). В частности, о Давиде в одном случае Он заметил: *той (Давид) рече Духом Святым: глагола Господь Господеви моему: седи одесную Мене* (Мк.12:36). Богодухновенны и все писания апостольские – новозаветные. И. Христос обещал апостолам ниспослать и действительно ниспослал Духа Святаго, чтобы Он научил их *всему*, вспомнил им *все* и возвестил *грядущая* (Ин.14:26; 16, 13); обещал также дать им *уста и премудрость* (Лк.21:15), которые, без сомнения, если необходимы были им и во всякое время, то тем более тогда, когда она излагали письменно учение И. Христа для всех последующих времен (1Кор.2:12–13). И сами апостолы говорят о себе, что они ум

Христов имеют (1Кор.2:16), и что в деле служения новому завету они и помыслить ничего не могут от себя, но довольство, т. е. способность их от Бога (2Кор.3:5–6), что их проповедь – не человеческое слово, но воистину слово Божие (1Сол 2, 13; см. 1Кор.2:7–13).

И в самом себе Св. Писание носит неизгладимую печать своего божественного происхождения. Людям, способным к восприятию божественной истины, о своей богодухновенности оно свидетельствует особенным действием на душу, свойственным только Божией силой. *Живо бо слово Божие, и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным (Евр.4:12).* Оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему (Рим.1:16; см. Еф.6:17). При известных условиях оно всецело и мгновенно покоряет себе сердце человека. История церкви полна примерами этого. Сравнение содержащегося в ней учения с учением естественных религий и философии свидетельствует о неизмеримом превосходстве библейского учения пред всеми естественными религиозно-философскими учениями, тем показывая, что оно не могло быть изобретено разумом человеческим. Влияние его на целые народы и все человечество, не ослабевающее после четырех тысяч лет своего господства над людьми, также непредубежденному уму человеческому ясно должно говорить, что Библия есть книга исключительная, всемирная и вечная, несравнимая ни с какими человеческими произведениями, короче – что она действительно содержит в себе *глаголы жизни вечной (Ин.6:68).*

От канонических книг Св. Писания должно отличать книги *неканонические*. Вселенская церковь всегда полагала различие между ними по значению и авторитету: канонические книги – богодухновенны, т. е. заключают в себе истинное слово Божие, неканонические же – только назидательны и полезны, но не чужды личных, не всегда безошибочных мнений своих писателей; в древности последние предназначались для чтения вступающим в церковь (оглашенным). Неканонических книг

между книгами Нового Завета нет ни одной, а есть неканонические только между книгами ветхозаветными, именно девять⁶.

III. Божественное откровение распространялось между людьми и сохраняется в истинной церкви не только посредством Св. Писания, но и посредством *Св. Предания*. Предание составляет «Древнейший и первоначальный способ распространения откровения Божия. От Адама до Моисея не было священных книг. Сам Господь наш И. Христос божественное учение Свое и установления передал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом вначале и апостолы распространяли веру и утверждали церковь Христову» (Катих. Введ.). Многие из них и вовсе не оставили никаких своих писаний. В самих же писаниях апостольских, явившихся уже позднее, дается лишь только краткое напоминание подробного устного учения (2Ин.12 ; 3Ин.13 и 14 ст.; 1Кор.11:34). Многие даже из событий земной жизни Спасителя в них не описаны: *суть же и ина многа*, – говорит св. Иоанн, – *яже сотвори Иисус, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мню всему миру вместити пишемых книг* (Ин.21:25). Ев. Лука не был учеником Христовым, но написал целое Евангелие по устному от учеников Христовых преданию (Лк.1:1). И. Христос сорок дней по воскресении Своем являлся ученикам и учил их, *яже о царствии Божии* (Деян.1:3), но это учение нигде не записано в священных книгах, а верно передано оно апостолами верующим во Христа устно. Господь сказал, напр., что *блаженнее есть паче даяти, нежели приимати* (Деян.20:35), но эти слова буквально не записаны в Евангелиях (подобные же т. н. *аграфы*, т. е. незаписанные в Евангелиях изречения Господа, находят и в других древних письменных памятниках), а писатель кн. Деяний ап. (ев. Лука), приводящий их, без сомнения, слышал их из уст которого-нибудь из учеников Христовых. Наконец, писания апостольские, написанные в разных местах и к разным частным церквям или даже к частным лицам, сделались общеизвестными во всей церкви Христовой не совсем скоро, и еще во дни св. Иринея были целые народы, обращенные к христианству, которые не

имели у себя никаких книг Св. Писания, а довольствовались одним Св. Преданием (*Ирин. Прот. ерес. III кн. IV, 2*). Это то откровение Божие, полученное апостолами от И. Христа и переданное церкви по внушению Св. Духа *самими апостолами, помимо* Св. Писания, и составляет Св. Предание в *собственном или узком* смысле. Для познания христианской истины Св. Предание, как слово Божие, имеет ту же важность и значение, что и Св. Писание. Ап. Павел прямо заповедует: *братие, стойте и держите предания, имже научистесь или словом, или посланием нашим* (2Сол 2, 15; сн. 3, 6). Хвалю вы, братие, яко вся моя помните, и якоже предах вам, предание держите, писал тот же апостол в первом своем послании к Коринфянам, и, очевидно, разумея предания не письменные, а одни устные (1Кор.11:2). Тимофею он убеждает: о, Тимофее, *предание сохрани!...* Яже слышал еси от Мене многими свидетели, сия предаждь верным человеком, иже доволни (способны) будут и иных научити (1Тим 6, 20; 2Тим 2, 2; сн. 1, 13). Материально определить состав (во всем объеме и со всею точностью) Св. Предания в узком смысле чрезвычайно трудно. Содержание его входит в общецерковное сознание, проявляясь в свидетельстве или голосе Вселенской Церкви.

От Предания, понимаемого в этом смысле, нужно различать еще Предание в *общем или широком* смысле, или *свидетельство Вселенской Церкви*. Господь И. Христос вверил хранение божественного откровения (записанного апостолами и незаписанного ими) не отдельным лицам, а основанной Им церкви. «В нее, как богачом в сокровищницу, апостолы в полноте положили все, что относится до истины», – говорит св. Ириней (Пр. ерес. III кн. IV, 1). Сама же она, по божественному обетованию, непрерывно сохраняется неразлучно пребывающим с нею И. Христом *во вся дни до скончания века* (Мф.28:20), и Духом Святым, наставляющим ее *на всякую истину* (Ин.14:16, 26), так что «не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры, или впасть в заблуждение» (Катих. 9 чл.). Являясь *столпом и утверждением истины*, она хранит в себе или передает из века в век божественное откровение (Св. Писание и Св. Предание) в целостности и неповрежденности, – в

том виде, в каком оно дано ей Богом; она хранит в себе и передает из века в век и свое понимание или свое разумение божественного откровения, или является непогрешимой истолковательницей его, и в частности – Св. Писания. Эта передача в христианской церкви божественного откровения *по букве*, или хранение его, и передача его *по духу и смыслу*, или толкование и разумение его, есть Предание в широком смысле слова. Другими словами, – Предание в этом смысле есть свидетельство или голос Вселенской Церкви, иначе – тот дух истины и веры, то сознание церкви, которое живет в ней, как теле Христовом, от времен Христа и апостолов. Оно не есть источник божественного откровения, как Предание в тесном или собственном смысле, но есть необходимое руководство к пользованию божественным откровением, правило надлежащего понимания истин, данных в откровении.

Свое внешнее выражение голос Вселенской Церкви об истинах веры имеет: 1) в древнейших символах веры; 2) в т. н. правилах апостольских и в деяниях и постановлениях соборов, как Вселенских, так и Поместных; 3) в древних литургиях; 4) в творениях всех древних отцов и учителей церкви; 5) в древнейших актах мученических, и, наконец, 6) во всей практике древней христианской церкви, касающейся священных времен (постов, праздников), мест (устройства храмов с их принадлежностями), священных действий и обрядов, и вообще в сохранившихся церковных чинопоследованиях. Само собою понятно, что не все то, что содержится в указанных источниках или памятниках, есть уже потому самому истинно апостольское учение или установление. Выражением голоса Вселенской Церкви служит лишь то, что, являясь согласным со Св. Писанием, удовлетворяет условиям *повсюдности, непрерывности и всеобщности*. Хорошо это разъясняется у Викентия Лирийского. «В самой Вселенской Церкви, – говорит он, – всеми мерами надобно держаться того, во что верили *повсюду* (*ubique*), во что верили *всегда* (*semper*), во что верили *все*, (*quod ab omnibus creditum est*), потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, что, как показывает самое значение и смысл этого слова,

сколько возможно, вообще все обнимает... Что все или многие единодушно, открыто и постоянно, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, единомысленно принимают, содержат и передают, то должно считать вполне достоверным и несомненным» (Напом. I, 2 и 28).

Необходимость Св. Предания и обязательность руководствоваться свидетельством Вселенской Церкви, хотя мы и имеем Св. Писание, открывается из следующего.

Св. Писание хотя и есть верный источник христианского вероучения, но таким для нашего сознания оно может быть лишь при убеждении в *подлинности и богодухновенности* книг Св. Писания, составляющих Св. Канон. Но кто с непререкаемой убедительностью может определить канон священных книг и засвидетельствовать, что входящие в его состав книги точно богодухновенны? Обыкновенного свидетельства человеческого, где всегда остается место для сомнений и колебаний, в настоящем случае недостаточно, ибо на этой непреложной истине должны основываться все христианские верования. Поставить решение этого вопроса в зависимость от разума и вообще научных исследований невозможно, как показывает пример рационалистов, дошедших в своей библейской критике до того, что не осталось уже ни одной книги, которая была бы единодушно признаваема всеми ими за каноническую. Основываться в решении того же вопроса на внутреннем свидетельстве Св. Духа и силы Его, соприсущей св. книгам, значило бы открывать широкий простор личному произволу в определении канона св. книг, что и видим на примере Лютера, отвергнувшего каноническое достоинство некоторых новозаветных книг (посл. ап. Иакова, Иуды, Петра и Апокалипсис). Нельзя, наконец, разрешить со всею убедительностью этого вопроса на основании свидетельств самого Писания о своей богодухновенности, ибо эти свидетельства не всегда достаточно определены (напр. 2Тим. 3, 16; Мф.22:31), почему подвергаются еще разным перетолкованиям, касаются иногда лишь одной какой-либо книги, или даже одного какого-либо в ней отдела, изречения и т. п. (напр. Мк.12:36). Для определения состава канона и

богодуховенности св. книг, очевидно, нужно высшее свидетельство. Таким свидетельством только и может быть и действительно является авторитетный голос Вселенской Церкви, которой принадлежат писания. Только она может быть непогрешимым судьей в решении того, какие книги богодуховенны и какие небогодуховенны: *Божия никто же весть, точию Дух Божий (1Кор.2:11)*, живущий и действующий в церкви и через церковь. С устранением ее свидетельства теряется единственное основание или начало для определения канона Св. Писания.

Св. Предание необходимо «для руководства к правильному разумению Св. Писания» (Катих.). В Св. Писании не все истины откровения выражены со всею полнотою и ясностью. Не во всех своих местах Писание также равно понятно и вразумительно. Ап. Петр говорит о посланиях ап. Павла, что в них *суть неудобь разумна некая* (нечто неудобовразумительное), что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели превращают, *якоже и прочая Писания (2Пет 3, 16)*. Немало в Св. Писании и истин таинственных, непостижимых и вообще таких, которых *душевен человек не приемлет... юродство бо ему есть и не может разумети (1Кор.2:14; сн. 1, 23)*. Все это показывает, что для правильного разумения Св. Писания необходимо внешнее и авторитетное руководство. Поэтому-то хотя «мы должны верить ему (Св. Писанию) бесприкословно, но только именно *так, как его изъяснила и предала католическая церковь...* Иначе, если бы всякий ежедневно стал изъяснять Писание по-своему, то католическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, доныне такою церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо; но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем перестала бы быть церковью святою, *столпом и утверждением истины*, но соделалась бы церковью лукавствующих, то есть, как должно полагать, без сомнения, церковью еретиков» (Посл. вост. патр. 2 ч.).

§ 4. Особенности западных исповеданий в учении об источниках откровения

I. Римско-католическая церковь, согласно с православною, исповедует, что единственным источником христианского учения служит божественное откровение, заключенное в Св. Писании Ветхого и Нового Завета и в Св. Предании. Но как по отношению к Св. Писанию, так и по отношению к Св. Преданию ее учение и практика представляют существенные особенности.

1) По отношению к Св. Писанию она, прежде всего, не делает такого строгого, как православная церковь, различия между *каноническими* и *неканоническими* книгами Ветхого Завета, усваяя тем и другим одинаковую богодухновенность и значение. Взгляд, уравнивающий авторитет тех и других книг, начал устанавливаться в Западной Церкви еще в IV-V веках (выражен, напр., у блаж. Августина в *De doctr. christ.* II, 8, 13), но узаконен Тридентским собором. Этот собор провозгласил даже «анафему» на христиан, несогласных признать «священными и каноническими» всех ветхозаветных книг, «в целом их содержании и во всех их частях», как «оне читаются и принимаются» в Римской Церкви и «содержатся в древней латинской Вульгате». К таким книгам собор в своем исчислении их отнес не только общепризнанные канонические книги, с усвоением канонического достоинства и неканоническим их «частям», но и неканонические, именно: Товит, Юдифь, Премудрость Соломона, Екклесиастик (Премудрость сына Сирахова), первую и вторую книги Маккавейские, так что число канонических книг в Ветхом Завете римскою церковью определяется в 45 (*Conc. trident. Sess. IV*)⁷. Тридентское определение о составе ветхозаветного канона подтверждено и Собором Ватиканским 1871 г. Здесь изречена анафема на всякого, «кто не признает богодухновенности книг, утвержденных Тридентским собором» (*Sess. III, cap. II, can. 4*).

Но уравнивание по достоинству и авторитету с каноническими неканонических книг и частей в канонических книгах ничем не может быть оправдано. Ветхозаветной Церкви *вверена была*

слова Божия (Рим.3:2), возвещавшиеся через ветхозаветных посланников Божиих. Поэтому исключительно ей принадлежало право определять, какие из ветхозаветных писаний суть подлинно богодухновенные священные писания, какие нет, т. е. определять объем и состав ветхозаветного канона. И ею, при *заключении* своего канона, т. е. окончательном собрании священных канонических книг, к которому невозможно было уже дальнейшее «прибавление и убавление», канон определен в двадцать две книги (И. Флав. Прот. Аппиона, I, 8). Совершенно заключение канона Ездрой, Неемией и Великой синагогой. По времени оно совпало с прекращением пророческого служения в иудейском народе, а с прекращением его закончилось и появление священных книг. Все книги, являвшиеся после прекращения пророчества – в последние четыре столетия до Р. Х., уже не вошли в канон, и написаны они были не на еврейском, как канонические, а на греческом языке. По замечанию иудейского историка И. Флавия «эти писания уже не пользуются таким уважением, как прежде упомянутые (т. е. канонические), потому что прекратилось преемство пророков» (Пр. Аппиона, I, 7–8). В указанном составе канон доселе ненарушимо содержат иудеи; в этом же составе он унаследован и церковью новозаветной от Церкви Ветхозаветной. И новозаветная церковь, не только поместная, какова римская, но и вселенская, не в праве делать изменений в решениях и постановлениях Ветхозаветной Церкви, руководимой Духом Божиим, а, следовательно, и усвоить богодухновенное и каноническое достоинство таким книгам, которым последняя не усвояла такого достоинства. Всего вероятнее, что и самое представление о неканонических книгах, как равных по авторитету и достоинству с каноническими, развилось из того, что в древних переводах книг Св. Писания Ветхого Завета – греческом (переводе LXX) и латинском (италийском), которые находились в постоянном употреблении и обращении у древних христиан, неканонические книги внесены в самый кодекс книг Св. Писания и помещены наряду с каноническими книгами, в качестве прибавления. Вследствие этого древние учителя, приводя в своих творениях выдержки из неканонических книг,

нередко выражались: «говорит Писание», «говорит Св. Писание». Отсюда-то, вероятно, и возникло в Римской Церкви представление, что между каноническими и неканоническими книгами различия делать не следует, что те и другие имеют одинаковое достоинство и значение. Неудивительно, поэтому, что далеко не все и из римских богословов разделяют официальное учение своей церкви. Среди них вошли в употребление книги, принятые в еврейском каноне, называть «прото(перво-)каноническими», а не принятые в еврейском каноне, но существовавшие в Вульгате и авторизованные – «девторо(второ-)каноническими». Сама по себе эта терминология, конечно, не изменяет существа церковного римского учения, но некоторые и из авторитетных ее богословов, знакомые с историей канона, пользуются ей для проведения православно-восточного взгляда на канон (напр. Беллярмин).

Уравняв по достоинству все книги, находящиеся в Вульгате, Тридентский собор (в 4 засед.) провозгласил каноничность и самого *текста* Вульгаты, т. е. перевода Библии на мертвый латинский язык, отдав предпочтение этому тексту перед всеми другими и угрожая анафемой всем, кто будет сомневаться в достоинстве Вульгаты; Вульгату должно употреблять при богослужении, в публичных чтениях, диспутах, проповедях, комментариях на Св. Писание и пр. Но очевидно, что если первоначальный и подлинный текст слова Божия был написан на еврейском и греческом языках, то при сличении разных текстов слова Божия нужно предпочитать не Вульгату, а тот подлинный текст, с которого сделаны как перевод Вульгаты, так и все остальные существующие переводы. Это тем необходимее, что Вульгата, несмотря на делавшиеся в ней не раз исправления текста, по сознанию ученых представителей самой же Западной Церкви, имеет много существенных недостатков со стороны ясности, точности и верности перевода. Наконец, характерную особенность Римской Церкви относительно Св. Писания составляет *запрещение мирянам* читать Библию. Правда, запрещение это прямо не выражено ни в соборных ее определениях, ни в символических книгах, но в

действительности оно существовало и существует в Римской Церкви. Папами в разное время был устанавливаем ряд ограничений, направленных к положительному запрещению читать Библию, то в виде запрещения переводов Библии на живые народные языки (постановление Тулузского собора XIII в., повторенное многими из пап) и осуждения уже сделанных и изданных без церковного благословения (напр. папой Пием VII в 1816 г.), то в виде осуждения всех обществ, которые ставят задачей своей распространение Библии между простым народом (папа Пий IX признал такие общества прямо язвой новейшего времени), то внесения Св. Писания в Index книг, запрещенных для чтения мирян и поставления чтения мирянами Библии в зависимость от ручательства их пастырей в том, что они могут читать ее без вреда для своих душ (распоряжение папы Пия IV в 1564 г.). Сокровенная причина подобных ограничений и запрещений, противных прямому наставлению Спасителя: *исследуйте Писания* (Ин.5:29) и наставлениям апостолов (напр., 1Пет.3,15; Кол.1:9; Рим.12:2; 2Тим.3,13–17), та, что читающие слово Божие нашли бы в нем ясные изобличения заблуждений латинства и свойственного ему духа властительства.

2) Что касается Св. Предания, то Римская Церковь признает авторитет Предания, понимаемого как в тесном, так и в широком смысле. Поэтому все свои верования находит необходимым обосновывать как на Св. Писании, так и на Св. Предании. В действительности, однако, так как многочисленные вероисповедные ее особенности не могут находить для себя оправдания в Предании католической церкви, напротив – обличаются им, то она допустила намеренное искажение и порчу текста многих памятников Предания, даже измышление таких памятников (напр., лже-исидоровы декреталии, акты небывалого Синуэзского собора, дарственная грамота Константина В. и др.), главное же – за Предание Вселенской Церкви она принимает местное предание, предание латинской церкви, учение ее поместных соборов, из которых многие возведены ей на степень вселенских, мнения западных церковных писателей и богословов, в особенности же

определения римских пап, признаваемых обладающими даром непогрешимости *ex cathedra*.

II. Протестантство, имея в виду римо-католические злоупотребления Св. Преданием, вовсе отвергло его авторитет. Единственно законным и вполне достаточным источником вероучения, из которого должны быть почерпаемы все христианские истины, протестантскими исповеданиями признается Св. Писание (т. н. *формальный принцип* протестантства). Что же касается Св. Предания, то ему усваивается только вспомогательное историческое значение при объяснении Св. Писания: оно показывает, как в известное время церковь понимала истины Св. Писания⁸. Читать и толковать Св. Писание может всякий верующий по своему разумению, не имея надобности во внешнем руководстве и авторитете. Руководительным началом при изъяснении Св. Писания должно служить для него само же Св. Писание. При объяснении отдельных его мест нужно обращаться к сопоставлению их с параллельными местами и неясные места объяснять ясными. Но «истинным Толкователем» Писания для всякого верующего является Дух Святой. Поэтому Лютер в своих катихизисах постоянно внушает обращаться с молитвою к Богу при объяснении Писания, особенно темных его мест. «Без Духа Божия никто не понимает ни одной иоты Писания», говорит он. «Св. Писание должно быть изъясняемо не им только самим (читающим), но и Св. Духом, Которым написаны священные книги и Который как бы живет в них». «Где Дух Св. не изъясняет Писания, там оно остается непонятным».

Но такое отношение протестантских исповеданий к Св. Преданию составляет крайность, отразившуюся весьма вредными последствиями на их верованиях и всей их церковно-религиозной жизни. Так, отрицание авторитета Предания, понимаемого в смысле источника христианского учения, могло бы иметь для себя оправдание, если бы все содержание откровения Божия его провозвестниками было заключено в Писании, чего на самом деле нет. Последовательное применение к делу отрицания авторитета Предания в этом смысле легко может приводить к отрицанию многих истин

откровения, которые со всею полнотою и ясностью не выражены в Писании (напр., о седмичном числе таинств, о крещении младенцев, о приснодевстве Божией Матери, о почитании и призывании в молитвах святых и ангелов, о почитании св. мощей и икон, о поминовении усопших, о постах, о крестном знамении и пр.), что отчасти и видим в протестантстве. Отрицать авторитет Предания, понимаемого в смысле свидетельства Вселенской Церкви, нельзя прежде всего потому, что тогда учение о каноне священных книг лишается точки опоры. Канон ветхозаветных книг унаследован Новозаветною Церковью от Ветхозаветной на основании Предания. Установление канона новозаветных книг совершено церковью также на основе *исторического* (согласном свидетельстве церквей о происхождении того или иного писания от апостола или непосредственного его ученика) и *догматического* (чистоте раскрываемого в том или ином писании учения, согласного с учением, неизменно хранимым в церкви) Предания церкви. Отвергать же необходимость Предания для руководства к правильному разумению Писания значит узаконивать произвол в толковании Писания (полный субъективизм и индивидуализм). От этого произвола не могут передохранить ни следование правилу: «слово Божие нужно объяснять словом же Божиим», ни уверение, что «внутреннее озарение от Духа Св. просвещает читающего слово Божие», руководит к правильному его пониманию. Объяснение слова Божия словом же Божиим не может передохранить от произвола при понимании и толковании его по следующим причинам. Св. Писание есть именно писание, «книга чтомая», а не какое-либо существо живое, имеющее слух и уста. Оно не может слышать наших вопросов, как нам понимать то или другое место в нем, не может и отвечать нам, разрешать наши недоумения. Значит, разрешать эти недоумения при объяснении Св. Писания на основании самого же Св. Писания будет предоставлено вполне личному разумению читающего слово Божие, и от него будет зависеть избрать для этого те или другие места, назвать их яснейшими и потом перетолковать их, как будет угодно. Ясно, что при следовании *только* одному этому правилу возможны и

неизбежны всякие злоупотребления. То же должно сказать и относительно замены руководства Предания благодатным озарением от Духа Святаго. Конечно, кто точнее может показать истинный смысл Св. Писания, как не Дух Святой, истинный виновник Св. Писания? Но *в приложении* это начало крайне неудобно и ненадежно: внутреннее озарение или *помазание от Святаго*, которого, действительно, удостоиваются истинно верующие (1Ин.2:27), есть действие таинственнейшее и сокровеннейшее для всех людей сторонних, а потому всякий, по произволу, может выдавать (что и видим в сектантстве) собственные измышления за внушение от Св. Духа. Иное дело, если бы удостоившийся озарения от Св. Духа подтверждал свои слова чем-либо осязательным, напр., чудесами, чего однако на самом деле не бывает. Следуя этому началу легко дойти до совершенного отвержения Св. Писания, ибо если сам Дух Св. учит нас истине, – на что нам тогда внешнее пособие – Библия? К этому и пришли некоторые из сектантов (напр., анабаптисты и сведенборгиане).

В протестантском мире скоро и обнаружилось, что отрицание авторитета Предания при изъяснении Св. Писания действительно ведет к необузданному произволу понимания и толкования слова Божия. Вскорости же после своего появления протестантство разделилось на лютеранство и реформаторство, а затем – на множество сект, с одной стороны, мистического, а с другой – рационалистического характера. Первые (анабаптисты, квакеры и др.), выдавая себя за людей, непосредственно озаряемых Духом Св., провозглашали свои собственные измышления за откровения Божии, а вторые подвергли самой смелой критике слово Божие, исключив из своих верований все то, что в слове Божиим казалось им противоречащим разуму (напр. социнианство). Для прекращения таких нестроений в своей церковной жизни, реформаторы составили свои исповедания веры и символические книги, обязав своих последователей руководствоваться ими при изъяснении Св. Писания, но это являлось уже самопротиворечием и самообличением протестантства, ибо символические книги суть не что иное, как предание, только не древнее-апостольское, а

новое – протестантское. Этим они показали, что церковь с одним Св. Писанием, без охраняющего его изъяснение Св. Предания, не может быть прочна и непоколебима.

§ 5. Неизменяемость и неусовершенсимость христианского вероучения со стороны содержания и числа догматов. Возможная его усовершенсимость

I. Православная церковь признает, что в учении Господа И. Христа и Его апостолов однажды навсегда дана вся необходимая человеку в его земном бытии истина (Иуд.1, 3), и что не только не было, но и не должно ожидать со стороны Бога непосредственного откровения людям после И. Христа *новых* каких-либо догматических истин, сверх уже данных. Сколько их открыто Богом через пророков и воплотившимся Сыном Божиим, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство. С другой стороны, все открытые догматы веры, как божественные по своему происхождению, представляют собой истину абсолютную, следовательно, навеки *неизменную*, а потому не подлежат ни поправкам, ни дополнениям, ни усовершенствованиям. Как никто не имеет права ни умножать, ни сокращать их в числе, так никому не дано права и изменять их по содержанию.

В откровении даются твердые основания для такого воззрения. Св. Писание показывает, что с пришествием И. Христа и установлением Нового Завета *завершилась* история откровения, имевшая место в ветхозаветные времена, как подготовительные к принятию Исккупителя. В Его учении дана людям вся необходимая в земной жизни истина. *Вся, яже слышах от Отца Моего, – говорил Он, – сказах вам* (Ин.15:15). Этого Христос не сказал бы о Себе, если бы действительно не сообщил полного и совершенного откровения. Возвещенный Христом закон веры и нравственности, как закон совершеннейший и вечный (Евр.13:20), не может уже подлежать дальнейшему развитию и изменению. *Христос, – говорит апостол, – вчера и днесь, тойже и во веки* (Евр.13:8). Св. апостолам также дано было *разумети тайны царства небеснаго* (Мф.13:11). Облеченные силой свыше, они сообщили людям *всю волю Божию* (Деян.20:27), почему и могли говорить: *аще мы, или ангел с небесе благовестит вам паче, еже*

благовестихом вам, анафема да будет (Гал 1, 8). Указываемая Спасителем цель ниспослания Духа Святого на апостолов – для воспоминания ими преподанного Христом учения, а не для новых откровений, также прямо исключает мысль о дополнении возвещенного Им откровения новыми истинами (Ин.14:26; 16, 7–15).

II. Признавая неизменяемость и неусовершенность христианского вероучения со стороны своего содержания, православная церковь этим однако не отвергает возможности и некоторого рода его усовершенности и развития. Эту усовершенность и развитие она полагает в точнейшем *определении* и *объяснении* или *раскрытии* одних и тех же неизменных в существе своем догматов, но не в умножении числа догматов, не в изменении самого содержания христианского вероучения. Усовершенность и развитие христианского вероучения, следовательно, может иметь не объективное, а только *субъективное*, – по отношению к человеческому сознанию, к усвоению и пониманию догматов людьми⁹. Что христианское вероучение в этом смысле действительно может усовершаться, это неизбежно, если догматы веры должны усвояться человеческим сознанием. Такое раскрытие догматы и действительно имели в церкви. Приняв от И. Христа и апостолов учение веры, церковь не ограничивалась одним только неподвижным и мертвым его хранением, буквально повторяя лишь переданное на хранение учение; напротив, она старалась переводить истины веры на язык понятный и общедоступный для каждого верующего, а когда было нужно, старалась выработать более точные и определенные формулы, сообразно с обстоятельствами времени, выяснить их внутреннюю сущность, уяснить взаимную связь, оградить от примеси чуждых истине мнений и пр. Так, при раскрытии догматов в борьбе с еретиками были выработаны термины богословские с определенным значением для более точного обозначения догматов, не встречающиеся в Писании, напр.: Троица (Τριάς), единица (μόνας, ἑνας), лице, ипостась (ὑπόστασις), существо (οὐσία), единосущный (ὁμοούσιος), Богочеловек (Θεάνθρωπος, Θεόμβροτος), вочеловечение

(ἐνανθρώπος), воплощение (ἐνσωμάτωσις, ἐνσαρκος παρουσία, ἐπιφάνεια), Богородица (Θεοτόκος), Богоматерь (Θεομήτωρ), Приснодева (Αειπάρθενος), позднее – пресуществление (transsubstantiatio, μετούσιωσις) и мн. др. Подобным же образом, в борьбе с еретиками по поводу допускаемых ими искажений догматов, точнее было определяемо и уясняемо самое содержание догматов, особенно на Вселенских Соборах, напр., в IV в. – против Ария и Македония были раскрыты догматы о единосущии лиц Св. Троицы и божестве Сына Божия и Св. Духа, в V в. – по поводу ересей Нестория и монофизитов – догмат о двух естествах в И. Христе, в VII в. – по поводу ереси монофелитов – учение о двух волях во Христе, по поводу других ересей – догматы о первородном грехе, о благодати и пр. Но раскрывая таким образом догматы, церковь и на Вселенских Соборах отнюдь не привносила в откровенное учение чего-либо нового. Нельзя признать истинным мнение (защитников теории догматического развития или прогресса церкви), что догматическими определениями Вселенских Соборов будто бы устанавливались и возводились на степень общеобязательных истины, которые до того времени или не были известны церкви, или были только неустановившимися и потому не общеобязательными мнениями, так что всякое вероопределение собора составляло и новый догмат. На самом деле только то соборы объявляли догматом, что и раньше было общим верованием церкви и, следовательно, имели дело с истиной готовой. «Это вера апостольская! это вера отеческая! это вера вселенская!» – так восклицали отцы соборов, изрекая свои вероопределения. В своем содержании в соборных определениях догматы оставались тем же, чем они были и до определений Вселенских Соборов; приобретало большую точность и полноту только их словесное выражение. Это же вызывалось не тем, будто определяемые богооткровенные истины до того времени находились еще в состоянии неразвитом, зачаточном, или что они не сознавались, а еретическими заблуждения. В самом содержании вероучения таким образом не происходило никакого развития или обогащения его новыми истинами. Отсюда, – в древней церкви

богооткровенные истины считались догматами, имеющими общеобязательную силу, как после, так и до определения их Вселенскими Соборами; равным образом ересь считалась ересью и до осуждения ее церковью. Что это так, особенно видно из анафематствования церковью еретиков, умерших раньше соборных определений тех или других догматов, которые искажались ими, ибо, по слову Спасителя, *неверуяй уже осужден есть* (Ин.3:18; ср. Тит.3:11), напр., осуждение на V-м Вселенском Соборе (553 г.) Феодора мопсуетского (ум. 429 г.) за то, что «не хранил и не проповедал правых догматов веры», прямее, – за то учение, за которое подвергся анафеме на III-м Вселенском Соборе (431 г.) ученик Федора Несторий. Такое раскрытие неизменных в своем существе догматов в православной церкви продолжалось и во все последующие времена, после эпохи Вселенских Соборов, продолжается и доселе, по случаю вновь возникавших и возникающих заблуждений, напр., против заблуждений римских и потом протестантских, а также и против разного рода противохристианских учений, и не прекратится дотоле, пока не прекратятся заблуждения против догматов, и вообще – потребность, применительно к обстоятельствам времени, определять и объяснять свои догматы в охранение православия.

Примечание. Понятно из сказанного, как должно смотреть на существующую в р.-католическом богословии (усвоенную и протестантством) теорию т. н. *догматического развития церкви*, которою признается возможность и *качественного* изменения догматов и *количественного* их нарастания в церкви. Невозможно допустить, будто церковь, которой затем и передан *образ здравых словес* (2Тим 1,13), чтобы быть ей *столпом и утверждением истины*, которая (истина) вечна и неизменна, могла проповедывать учение веры, которою спасается христианин, одним векам и поколениям с такою полнотою, а другим с иною, так что одни поколения спасалась одною верою, а другие – иною. Истинная церковь данное И. Христом однажды и навсегда учение проповедывала *во все века и во всем мире одинаково*. И в самой р.-католической церкви

теория догматического развития явилась сравнительно в недавнее время (в половине XIX в.), хотя на практике применяется Западной Церковью с давних пор. Придумана такая теория исключительно для оправдания догматических нововведений Римской Церкви, неизвестных древнеВселенской Церкви, каковы, напр., догматы о Filioque, о главенстве и непогрешимости папы ex cathedra, о непорочном зачатии Божией Матери и многие другие.

§ 6. Важность и значение догматов. Опровержение мнений, отрицающих значение догматических истин в христианстве

I. Догматы веры, содержа в себе учение о Боге и домостроительстве человеческого спасения, выражают и определяют самое существо христианской религии, как восстановленного воплотившимся Сыном Божиим союза Бога с человеком; все другие христианские истины – нравственные, богослужебные, канонические – имеют значение для христианина в зависимости от признания догматов, в которых имеют для себя и точку опоры. Отсюда видно, что догматы веры имеют первостепенное значение в христианской религии. Такое значение и усваивается им как откровением, так и церковью. Так, Господь И. Христос, явившись быть Светом миру (Ин.1:9; 12, 46) и свидетельствующий о Себе: *Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину* (18, 37), поучал: *се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога* (Которого, как единого, не знали язычники-многобожники), и *Его же послал еси Иисус Христа* (отвергнутого иудейством)... *Явих имя Твое человеком* (Ин.17:3, 6). *Видевый Мене виде Отца, ... яко Аз во Отце и Отец во Мне есть* (14, 7–11). *Веруйте в Бога и в Мя веруйте* (14, 1). Повелевая апостолам, при отправлении их на всемирную проповедь, учить народы вере в *Отца и Сына и Святаго Духа*, Он говорил: *иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет* (Мк.16; 15–16; ср. Мф.28:19). Сообразно с этим апостолы учат: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам (свет и) разум, да познаем Бога истинного, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе: сей есть истинный Бог и живот вечный* (1Ин.5:20). Без веры невозможно угодить Богу (невозможно, напр., ни любить Бога, ни надеяться на Него, ни молиться Ему и т. д.); *веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть и взыскающим Его мздовоздатель бывает* (Евр.11:6; ср. Рим.10:9–11). Верующих они убеждают *пребывать* в том учении, которое *слышали* от

них, т. е. в проповеданной апостолами истине (1Ин.2:21–24), возрастая в познании Господа нашего и Спасителя И. Христа (2Пет 3, 18; см. Кол.1:9–10; Еф.3:18; 4, 13), быть всегда готовыми всякому, требующему отчета в уповании, дать ответ с кротостью и благоговением (1Пет 3, 15). О тех, которые отвергают основной догмат христианства – о богочеловечестве Христа Спасителя, ап. Иоанн говорит: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть, и сей есть антихристов* (1Ин.4:3).

Так смотрела всегда и церковь на значение догматов. Принимая в свои недра новых членов, она непременно требует от них предварительного познания догматов и исповедания своей веры, и тогда как терпит в недрах своих грешников против заповедей, отлучает от себя, согласно наставлениям Спасителя (Мф.10:32–33; 18, 17), всех упорно противящихся или искажающих ее догматы, как мертвые и гнилые члены. Ублажаемые же ею мученики и исповедники предпочитали лучше претерпеть жестокие страдания и смерть, чем отречься от веры в догматы, своею кровью, таким образом, свидетельствуя о важности догматов.

Усвоение откровением и церковью первостепенной важности догматам веры в ряду других христианских истин вполне оправдывается и их великим жизненным значением для человека. Догматы веры прежде всего в высшей степени удовлетворяют *потребностям человеческого разума*. История и опыт свидетельствуют, что нет ни одного человека, который бы не задавался вопросами: как должно представлять себе безусловное Бытие, Которое само собою предполагается за условным и конечным? Кому или чему все существующее обязано первоначальным своим происхождением? Какая высшая сила поддерживает бытие вселенной и управляет ею? Для чего существует этот мир? Какое положение в нем человека? Откуда и как явился человек на земле? Какое его назначение? Какова его последняя судьба? Откуда зло в мире? и т. п. И вопросы эти – не вопросы простой любознательности; они всех занимали и занимают с неодолимой силой и требуют решения своего для успокоения всего нашего существа. На все

эти неотступные и важные вопросы и дает ответ христианство в своих догматах, и ответ столь полный и совершенный, какого не может дать и не дает ни одна другая религия или философия.

Определяя мировоззрение христианина, догматы христианские через *то самое* имеют могущественное и благотворное влияние *на всю его жизнь и деятельность*, в особенности же зависит от них жизнь *религиозно-нравственная*. По свидетельству истории, религиозное мировоззрение имеет определяющее влияние на жизнь человеческую во всех ее разнообразных проявлениях и отношениях, – на жизнь не только отдельных лиц, но и целых народов. Можно сказать, что оно есть руководитель народов на пути жизненном, ведущий их к совершенству или падению, смотря по тому, какие идеалы и цели жизни вводит оно в народное сознание. И чем оно выше, совершеннее, тем благотворнее его влияние. Но что может быть выше и совершеннее мировоззрения, которое предлагает христианство в своих догматах, и, следовательно, благотворнее его? И действительно, история показывает, что по силе и качеству влияния на жизнь людей христианство несравнимо ни с какою иною системою религии. Возродив по своем появлении к новой жизни во всех отношениях дохристианское человечество, и возрождая каждого верующего в последующее время, оно всегда было и до сих пор остается главным источником прогресса в человечестве. Свое благотворное влияние оно оказывает на все области мысли и жизни, на философию, опытные науки, искусство, поэзию, на международные отношения и пр. И такое влияние христианство производит хотя и совокупностью содержащихся в нем истин, но, прежде всего, именно своими умозрительными истинами, потому что особенно эти истины указывают *путь*, по какому должно направляться духовное совершенствование человека, и дают *побуждения* к неуклонному следованию по нему.

Что же касается значения догматов в частности для *христианской духовно-религиозной жизни*, то по отношению к ней они являются теми внутренними и сокровеннейшими разумными основами, на которых она созидается, получая в то же время от них свой надлежащий характер и направление. В

самом деле, как может возникнуть в падшем человеке желание вступить на путь христианского спасения и готовность и решимость последовать по нему, если он не будет иметь веры в Бога Отца, Творца и Промыслителя, и Его едиnorodного Сына, Спасителя мира, и Духа Святого, Освятителя? Что может расположить его самоотверженно последовать за призывающим гласом Христовым: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы* (Мф.11:28), без убеждения: *Господи, глаголы живота вечного имаши* (Ин.6:68)? Христианская жизнь, исполненная плодов благих, по словам Спасителя, только и возможна под условием веры и живого общения со Христом, Сыном Бога Живаго. *Аз есмь лоза, вы же рождие*, – говорил Он; – *уже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете творити ничесоже* (Ин.15:5). *Аз есмь путь и истина и живот; никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною* (14, 6).

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на те учения, которыми отрицается важность и значение догматических истин в христианстве (т. н. адогматизм). Учениями этими вся сущность христианства сводится к нравственно-практической его стороне, одними – преимущественно к тому возвышенному нравственному учению, которое возвестил Христос Спаситель, другими – к области религиозных чувствований и переживаний, к религиозно-нравственному «настроению».

1. С наибольшей отчетливостью воззрение, отвергающее значение догматов в христианстве во имя нравственности, было выражено Кантом, хотя оно было провозглашаемо и до него (напр., пиэтистами и деистами). Истинная нравственность, утверждал он, «автономна»: нравственные обязанности должно исполнять только по требованию нравственного долга. Смотреть же на них, как учат религии, не просто как на требования нравственного долга, а как на божественные заповеди, и исполнять их, возбуждаясь представлениями о Боге, как Карателе беззаконий и всеблагом Мздовоздаятеле за добродетель, – это составляет будто бы главнейшее заблуждение религий вообще и христианской в частности. Сочувствующих этого рода воззрениям не мало и ныне. И ныне

многие утверждают, что вся сила христианства заключается в евангельских заповедях, особенно же в заповеди о любви, что Сам И. Христос был просто гениальным моралистом и не учил метафизике, что нравственность и не нуждается в догматах и т. п.

Но нельзя признать правильными такие воззрения. История свидетельствует, что нравственное учение всегда являлось в религиях стоящим не во внешней только связи с вероучением, а прямым логическим выводом из понятий о Боге, так что представлению о природе и свойствах Бога вполне соответствует представление о природе и свойствах нравственной жизни. Без мысли о Боге и вообще религиозных основ невозможна и устойчивая нравственность. В самом деле, если нет веры в личного Бога, всесвятого, всеведущего, всеправедного и всемогущего Мздовоздателя, веры в божественное мироправление и нравственный миропорядок, веры в загробную жизнь, то зачем вести нравственную жизнь? Зачем удерживаться от зла и порока, когда к ним влечет часто сама поврежденная грехом природа человека (Рим.7:14–24), когда нередко люди порочные и преступные благоденствуют, а люди относительно высокой нравственности терпят незаслуженные бедствия? Наконец, в нравственной жизни мы встречаем много препятствий и со стороны внешней природы и своего собственного тела (увечья, болезни и страдания тела). Что же может поддерживать и укреплять в человеке мужество в преследовании нравственной задачи в виду этих препятствий, если в нем нет веры в премудрого и всеблагого Бога, целесообразно направляющего течение внешней (физической) природы и устрояющего человеческие судьбы таким образом, что они служат во благо человеку?

В особенности же является односторонним утверждение, будто сущность христианства исчерпывается его нравственным учением. То правда, что в учении И. Христа и апостолов исполнению заповедей усваивается значение необходимого условия для вступления в царство Божие (Мф.7:21; Иак.2:14–26 и мн. др.); значение заповедей, как истин практических, и потому постоянно осуществляемых в жизни, по сравнению с

догматами, истинами умозрительными, – и понятнее и очевиднее. Но это не дает основания для отрицания важности догматов. Если бы они не имели значения, то незачем было бы и учить людей истинам богопознания. На самом деле, на догматах основывается все христианское учение о нравственности. Последнее невозможно отделить от вероучения, невозможно потому, что Сам Основатель христианской религии не есть просто религиозный гений, учитель нравственности, но и едиnorodный Сын Божий, – *путь, истина и живот* для ищущих нравственного совершенства. Догматические основы христианской нравственности *отчасти* общи с учениями других религий, коренясь в представлениях о Боге и Его отношении к миру и человеку, в верованиях в бессмертие души и будущее воздаяние. Но в христианском нравоучении есть и такие *особенности*, которые отличают его от всяких других видов нравственных учений, и эти особенности всецело зависят от особенностей христианского вероучения. Так, христианство, и только одно оно, вместе и в согласии с другими нравственными требованиями, указывает, как на высшее благо и цель нравственных стремлений человека, на искание *царства Божия и правды его* (Мф.6:33). От желающих войти в это царство и быть достойными его членами оно требует *покаяния и веры* в Евангелие, не отделимых друг от друга, и вообще особых нравственных качеств (заповеди блаженства – Мф.5:1–10), самоотвержения (Мк.8:34) и любви (Мф.22:37–39; Мк.8:35; Ин.15:13), побеждения в себе *ветхого* человека и облечения в *нового*. (Еф.4:22–24). Все такого рода особенности христианского учения о нравственной жизни могут быть понятны только при вере в тайну домостроительства человеческого спасения, в частности – в догматы о первородном грехе, воплощении, искуплении, и освящении. Легко можно видеть связь между вероучением и нравоучением в христианстве и при рассмотрении отношения между частными догматическими и нравственными истинами. Эту связь указывает и само новозаветное Писание. В нем, напр., говорится: *Дух – есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Ин.4:24), а, следовательно, и все духовное, – истина, добро,

справедливость, смирение, самоотвержение и под., – христианином должно быть поставлено выше и впереди чувственно-материального. *Бог любви, есть (1Ин.4:8,16)*, а потому любовь должна составлять высший закон и для нашего нравственного существа. Бог совершен и милосерд, а потому Христос и верующих в Него научает: *будьте вы совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть (Мф.5:48); будьте милосерды, якоже и Отец ваш милосерд есть (Лк.6:36)*. Еще очевиднее зависимость христианского нравственного учения от таких догматов, как догматы о творении, о промысле Божиим, о духах добрых и злых, о будущем суде и воздаянии, о воскресении мертвых и др.

Односторонне в частности и мнение, что догматы веры потому не имеют особой важности и значения, что сущность христианства состоит в *учении о любви*. Правда, заповедь о любви – основная заповедь христианского нравоучения, но она всецело основывается на христианском вероучении. Так, что касается *любви к Богу*, то она уже потому невозможна при отрицании важности догматов, что любить мы можем только того, кого знаем и имеем побуждения любить, а кого не знаем, того не имеем побуждений и не можем любить. В догматах же и дается нам такое познание о Боге и вместе указываются побуждения к тому, чтобы любить, прежде всего, Бога и, при том, *всем сердцем своим, всею душою своею, всею мыслию своею (Мф.22:37)*. В них открывается, что по отношению к человеку Бог есть Творец и Промыслитель, любвеобильнейший Отец, пославший для спасения падшего человека Своего единородного Сына и потом Духа Святого, – что Он, окружая нас столь многими и великими благодеяниями в земной жизни, и после смерти нас не оставит, но воскресит некогда, нелицемерно воздаст за дела на последнем суде и любящих Его удостоит такой славы, что мы не в состоянии и представить будущего их прославления. Если таков Бог по отношению к человеку, то естественно, что и человек на любовь Божию должен отвечать преданнейшею же и благодарнейшею любовью к Богу. В догматах же указываются основания и побуждения *любви к ближним, как к самому себе (Мф.22:39; Лк.10:27;*

Гал.5:14). Догматы учат, что все люди происходят от одной четы, почему они суть братья между собою и в плотском смысле, – что все они в лице прародителей согрешили и подпали одинаковому осуждению, и затем все искуплены Сыном, освящаются Духом Святым, и из чад гнева Божия соделываются чадами Божиими, а потому стали братьями между собою и в духовном смысле, – что всех верных христиан ожидает в будущем и одинаковая судьба и т. д. Из таких положений обязанность любви к ближним вытекает сама собою. Заповедь о любви к ближним, как заповедь Божия, неразрывно связана и с любовью к Богу, являясь ее плодом или следствием, ибо, как говорил Спаситель, *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет* (Ин.14:23; сн. 21 ст.; 1Ин.4:20–21). Имея такие основания для себя, христианская заповедь о любви к людям понятна и естественна и не возбуждает никаких недоумений. Но с отрицанием догматических ее оснований она лишается опоры. Христианская любовь, в отличие от любви естественной (равно и т. н. гуманизма и альтруизма), должна быть всеобъемлющей, простирающейся даже на врагов (Мф.5:43–47), и быть готовой на всепрощение и самопожертвование ради блага ближних (Ин.15:12–13; 1Кор.13:1–7). Такие свойства христианской любви не могут быть и поняты вне связи с догматом искупления, ибо всецело основываются на любви, открывшейся в тайне искупления. Наконец, только при свете догматического учения, именно учения о сотворении человека по образу Божию, может быть правильно понимаема и осуществляема и *любовь к самому себе*. Без мысли о себе, как носителе образа Божия, от нормальной любви к себе, – любви в себе образа Божия, – не останется ничего; характер любви к себе выразится всего скорее в форме грубого самолюбия (эгоизма).

2. Односторонними и крайними являются и те мнения, (Шлейермахера, отчасти А. Ричля, мистиков древнего и нового времени и других), которыми существо христианства сводится к области религиозных чувствований и переживаний, к религиозно-нравственному «настроению». Догматы веры подобными воззрениями представляются даже вредными для

религиозной жизни, способными лишь ослаблять и искажать сердечные религиозные движения и настроения.

Чувство в религиозно-нравственной жизни имеет действительно важное значение. Но существование и развитие религиозного чувства без таких или иных представлений о Боге возможно только в воображении, а не в действительности. Чувство не есть что-либо самостоятельное; возникновение чувствований и такой или иной характер их, как и настроения, стоят в зависимости от вызывающих и сопровождающих их мыслей или представлений, или каких либо внешних воздействий на человека. Само же по себе чувство и вообще настроение не может быть ни религиозным, ни безрелигиозным, а такими или иными они являются по представлению или мысли, которые сопровождаются чувством. Возникновение и религиозного чувства возможно, значит, при действии на душу человека Божества, или при представлении о Боге; в противном случае оно невозможно, как невозможно и чувство страха или радости, если нет вызывающего их предмета. Этим объясняется, между прочим, и то, почему религиозное чувство и истекающая из него религиозная жизнь иначе слагалась и складывается у иудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у христианина. Такова зависимость религиозного чувства от религиозных представлений: чем выше и совершеннее религиозные представления, с одной стороны, а с другой, – чем более они управляют движениями религиозного чувства, тем выше и совершеннее и сама религиозная жизнь. В тех же случаях, когда движения религиозного чувства не управляются здоровыми религиозными понятиями, а напротив, само оно становится главным руководительным началом религиозной жизни, подчиняя себе течение и образование религиозных представлений (у разного рода сектантов), в религиозной жизни являются неизбежными более или менее вредные крайности.

§ 7. Вероизложения древней Церкви Вселенской и символические книги Восточной Греко-Российской Церкви

Все христианские догматы даны в божественном откровении, доступном для всех ищущих познания истины Божией. Но с тех самых пор, как люди начали усвоить догматы, преподанные в откровении, эти истины стали неизбежно разнообразиться в понятиях разных лиц, как бывает это и со всякою истиною, которая становится достоянием людей; неизбежно должны были явиться разные мнения относительно догматов, даже искажения их. Чтобы предохранить верующих от заблуждений в деле веры и показать, чему именно они должны веровать на основании откровения, церковь предлагала им с самого начала образцы веры и исповедания, которые служили выражением голоса Вселенской Церкви и, заключая в себе несомненную христианскую истину, были обязательны для каждого верующего.

Все содержимые православною восточною церковью изложения веры – краткие и обширные – можно разделить на два рода: I) на изложения, принятые ею от древней Вселенской Церкви, непогрешимой, и потому имеющие достоинство безотносительное и II) изложения ее собственные, явившиеся в последующее время, или т. н. *символические книги*, имеющие свое достоинство уже от согласия с первыми, как и сама она имеет свою важность от согласия с древней Вселенской Церковью.

I. К изложениям первого рода принадлежат:

1) Вероизложения, составленные на Первом и Втором Вселенских Соборах. На первом Вселенском Соборе (в Никее 325 г.) составлено было вероизложение, известное под именем «*символа 318 отцев*», или просто – *Никейского символа*. Вторым Вселенским Собором (в Константинополе 381 г.), подтвердив никейское исповедание веры (II Вс. Соб. 1 пр.), оставив и самый текст Никейского символа в общем неприкосновенным, сделал в нем некоторые частные изменения

и исправления и дополнил его изложением учения о Святом Духе и другими членами, встречавшимися в каждом крещальном вероизложении, какие тогда употреблялись во всех поместных церквах. Составленный на этом соборе символ, известный под именем «символа 150 отцев», или просто – *Константинопольского*, получил в церкви значение символа *вселенского*, – непреложного образца веры для всего христианского мира и на все времена. Он принимается всеми христианскими исповеданиями, несмотря на все разнообразие их вероучения. Этот же символ – символ Константинопольский, называемый по имени и обоих первых Вселенских Соборов, т. е. *Никео-Константинопольским*, заменил, собой все прежние символы частных церквей, употреблявшиеся в первые три века и легшие в его основу¹⁰.

2. Догматические определения *последующих Вселенских Соборов*, напр., догмат IV Вселенского Собора о двух естествах, VI-го – о двух волях и действиях в И. Христе, и вообще постановления всех Вселенских Соборов, поскольку они касаются христианского вероучения.

3. Догматическое учение, встречающееся в *Правилах св. апостол, св. отцев* (двенадцати) и *поместных соборов*: Анкирского (ок. 314 г.), Неокесарийского (между 314–319 г.), Гангрского (между 361–370 г.), Антиохийского (341 г.), Лаодикийского (ок. 363–364 г.), Сардикийского (347 г.), Карфагенского (419 г.), Константинопольского (394 г.) и Карфагенского при Киприане (ок. 256 г.), ибо правила этих *деяти* Соборов были рассмотрены и приняты на VI Всел. Соборе (2 прав.) и Седьмом (1 пр.), а также в принятых церковью правилах *двух* Константинопольских Соборов, бывших при патр. Фотии, именно – т. н. Двукратном (861 г.), бывшем в храме св. Апостолов, и Соборе, бывшем в храме св. Софии (879–80 г.).

4. *Символ веры св. Григория чудотворца*, епископа Неокесарийского (III в.), написанный им по особенному откровению Божию и заключающий в себе самое определенное и точное учение о лицах Св. Троицы. Этот символ, кроме того, что пользовался особенным уважением Неокесарийской

Церкви, и Вселенскую Церковь был одобрен за VI Вселенск. Соборе (2-м прав.).

5. *Символ св. Афанасия* Александрийского (Quicumque). В нем, можно сказать, с классической ясностью, определенностью и отчетливостью излагается учение о различии и единосущии трех лиц в Божестве, а также об образе соединения двух естеств в И. Христе. Но он не принадлежит ни св. Афанасию, ни его веку. Содержание его, направленное против лжеучений несторианского и монофизитского (во второй половине символа), указывает на возможность появления его не ранее V-го века.

II. Кроме указанных вселенских вероизложений, имеющих безусловное значение для познания христианской истины, в церкви издавна вошли в употребление частные вероизложения, принимавшиеся в той или другой поместной Церкви. Особенное значение частные вероизложения получили со времени отпадения от Восточной Церкви Западной (Римской) и выделения из этой последней различных протестантских обществ и сект. Каждое из обособившихся христианских обществ по тем или другим побуждениям начало составлять более или менее пространное изложение своей веры, в которых вместе с общехристианскими истинами веры обыкновенно особенно пространно раскрывались положения веры, принимаемые только данным обществом, и которые вместе со вселенскими вероизложениями (поскольку они принимались обществом) составляли *символические книги* (*libri symbolici*) его. Значение символических книг в каждом из имеющих их христианском религиозном обществе таково: каждый член или желающий быть членом общества обязуется содержать религиозное учение, заключающееся в символических книгах этого общества.

Частные изложения веры или символические книги в Восточной Греко-Российской церкви суть следующие:

1. *Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной*. Составлено оно было киевским митрополитом Петром Могилей или по его благословению и при его участии. Рассмотренное и принятое

сначала на Соборах Киевском (1640 г.) и Ясском (1643 г.), а затем одобренное и всеми четырьмя восточными патриархами, оно единодушно принято было всей Греческой Церковью, как «исповедание правое и чистое, не имеющее в себе ни малейшей примеси от новизн каких-нибудь других исповеданий». Для Русской Церкви оно одобрено и утверждено патриархами Иоакимом (в 1685 г.) и Адрианом (в 1696 г.) и затем всероссийским Синодом. Составлено «Исповедание» главным образом для охранения чистоты православия от мнений р.-католических и потому в нем заметен полемический элемент. Форма изложения – вопросо-ответная.

2. *Исповедание* православной веры Восточной Церкви, составленное патриархом иерусалимским Досифеем, рассмотренное и признанное выражением истинной православной веры на соборе иерусалимском в 1672 г. Соответствие истинной вере, чистота этого изложения, были засвидетельствованы всеми восточными патриархами и другими многочисленными архипастырями Греко-Восточной Церкви, когда они послали его от себя в 1723 году великобританским христианам, как истинное изложение православной веры. В то же время первосвятители восточные послали его русскому Св. Синоду вместе с своими грамотами об утверждении его. Принятое нашим Св. Синодом, как точное изложение православной веры, это изложение позднее (в 1838 г.), было издано Св. Синодом на русском языке под сохраняющимся и в настоящее время у нас заглавием: *«Послание патриархов православно-кафолической церкви о православной вере»*. Послание отличается полемическим характером (против протестантов); содержащееся в нем учение православной веры изложено в 18-ти членах.

3. *Пространный христианский катихизис православной кафолической Восточной Церкви* Филарета, митр. московского. В нем дается положительное, точное, отчетливое и сжатое, вместе с ясностью и удобопонятностью, по вопросам и ответам, изложение православного учения. По тщательном рассмотрении, катихизис этот получил одобрение Св. Синода.

Символическое значение он имеет только в русской православной церкви.

Примечание. Выражение учения православной церкви и отличительных его особенностей можно находить и в некоторых особенных исповеданиях, составленных и содержимых церковью в богослужебных книгах для частных случаев. Таковы: 1) *Чин исповедания и обещания архиерейского*, представляющий собой образец краткого, но точного и обстоятельного вероизложения; 2) *Догматические вопросы*, предлагаемые приходящим к единой, святой, соборной и апостольской церкви от жидов и от сарацын (т. е. магометан); 3) *Исповедание веры*, произносимое обращающимися к православной церкви из других христианских исповеданий, и 4) *Формула отлучения от церкви* из 12 членов, произносимых в неделю православия.

§ 8. Р.-католические и протестантские вероизложения и символические книги

Западные христианские исповедания содержат частью унаследованные от древне-Вселенской Церкви вероизложения, частью имеют каждое свои собственные, т. е. т. н. символические книги.

I. К первым принадлежат символы: Апостольский, Никео-Цареградский и Афанасиев. Эти символы содержатся как р.-католической церковью, так и всеми протестантскими исповеданиями.

Апостольский символ. Так называется этот символ не в том смысле, что он составлен самими апостолами, хотя такое предание и держалось долгое время в Римской Церкви, а в том же, в каком имеют апостольское происхождение и все другие формы символов частных церквей, представляющие собой в несколько более пространным изложении одно и то же правило одной и той же проповеданной апостолами веры в Отца и Сына и Святого Духа. «Нет у нас и не знаем мы никакого апостольского символа», т. е. составленного апостолами, говорил на Флорентийском Соборе (1489 г.) Марк, митр. Ефесский. Среди западных христиан этот символ пользуется особенным уважением. Вероисповедных особенностей он не содержит.

Символы *Никео-Цареградский* и т. н. *Афанасиевский* содержатся с появившейся в обоих символах в позднейшее время вставкой учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*Filioque*). Протестантством символы с этой вставкой унаследованы от р.-католической церкви.

II. Особенности, отличающие каждое из западных исповеданий от других исповеданий, излагаются в символических книгах этих исповеданий. Каждое из них имеет свои особенные символические книги.

1. Символические книги *р.-католической церкви* суть следующие:

а) *Canones et decreta concilii tridentini*, т. е. определения Тридентского Собора (1545–1563 г.), выраженные частью в форме декретов, частью в форме канонов; в декретах более или менее пространно излагается положительное учение Римской Церкви, в канонах анафематствуются противокатолические учения, особенно протестантское. Тридентский Собор признается в Римской Церкви Вселенским (по счету XX-м) и его постановлениям усваивается особенно важное значение. На этом Соборе (в 25 заседаниях) Римская Церковь пересмотрела и определила почти всю систему своего вероучения, противопоставив свое исповедание распространявшемуся протестантству. Ввиду возникавших на соборе между богословами Римской Церкви споров по вопросам вероучения, многие определения собора выражены намеренно недостаточно определено и отчетливо. Кроме догматических декретов, на Соборе были составлены еще т. н. «*decreta de reformatione*», которые касались, главным образом, церковного порядка и церковной дисциплины.

б) *Confessio fidei tridentini*. Это «Исповедание» обязано своим происхождением желанию Римской Церкви охранить чистоту вероучения у представителей церкви и вообще у церкви учащей. На Тридентском Соборе (14 засед.) была выражена мысль о необходимости иметь краткое исповедание веры, которое обязательно произносилось бы в известных случаях. Для удовлетворения этой надобности при папе Пие IV комиссией из ученых богословов было составлено «Исповедание Тридентской веры». Оно содержит в себе сперва Никео-Цареградский символ, потом, в XI членах, краткое извлечение из Тридентских определений относительно спорных между р.-католиками и протестантами положений, с присоединением в конце обязательства принимать «и все прочее, св. канонами и Вселенскими Соборами, а особенно священным Тридентским Собором преданное, определенное и провозглашенное». На Ватиканском Соборе, исповедавшем свою веру по этому «*Professio*», в него было внесено еще признание Ватиканского Собора и его определений, «особенно о примате и непогрешимом учительстве римского

первосвященника». В практике Римской Церкви *Professio* имеет широкое применение: все поступающие на церковные должности, все университеты и их магистры и доктора, все обращающиеся к Римской Церкви из еретических обществ, главным же образом из протестантизма, должны произносить, как присягу, и подписывать *Professio*»¹¹.

в) *Catechismus romanus*. Составлен он также по поручению Тридентского Собора, в целях удовлетворения потребности в руководстве для наставления вере мирян. Над составлением его трудилась при папе Пие IV комиссия ученых богословов своего времени. После тщательного просмотра и исправлений в новой комиссии и одобрения папою Пием V, катихизис был издан в 1566 г. Составлен катихизис применительно к определениям Тридентского Собора, но некоторые положения излагаются в нем полнее, чем в определениях Тридентских, и, кроме того, он содержит некоторые учения, которые Собор опустил (напр., об объеме папской власти, о «*limbus patrum*»).

г) *Decreta concili vaticani*. На Ватиканском Соборе (1869–1870 г.), признаваемом на западе Вселенским (по счету – XXIII-м), получила свое завершение папистическая система: Собор объявил догматом веры, что римский первосвященник обладает даром непогрешимости, когда учит о вере и нравственности *ex cathedra*. Вследствие этого принадлежит значение непогрешимых не только будущим определениям *ex cathedra*, но и изданным папами в прошедшее время и, таким образом, папские определения также являются источником р.-католического учения. По своей внешней форме эти определения или грамоты (*litterae apostolicae*) разделяются на буллы и бреве.

Декреты Соборов Тридентского и Ватиканского принадлежат к самым важным источникам для р.-католического учения. Но такими же источниками являются определения и всех других Вселенских Соборов, признаваемых Римской Церковью, хотя в них менее догматического содержания. Таких Соборов признается Римской Церковью до пятнадцати бывших после VII-го Вселенского Собора (между ними, кроме упомянутых,

Лионский и Флорентийский), а со Вселенскими – даже более двадцати соборов.

К второстепенным источникам р.-католического учения относятся богослужебные книги этой церкви.

2. Лютеранство своими символическими книгами признает следующие:

а) *Аугсбургское исповедание* (Confessio augustana). Составителем этого исповедания был Меланхтон. Оно было представлено лютеранами на Аугсбургский сейм, созванный императором Карлом V (в 1530 г.), почему и получило название «Аугсбургского» («Augusta» есть прежнее латинское название Аугсбурга). Целью исповедания было показать, что лютеранское учение не содержит ничего противного Писанию и учению Вселенской Церкви. В первой его части излагаются основные положения лютеранского вероучения (1–21 чл.), во второй (22–28 чл.) опровергаются главнейшие вероисповедные особенности латинства.

б) *Апология Аугсбургского исповедания* (Apologia confessionis augustanae). Р.-католические богословы, бывшие на Аугсбургском сейме, написали опровержение («Confutatio confessionis augustanae»), представленного лютеранами изложения своего вероучения в «Аугсбургском исповедании», в защиту которого Меланхтоном и была написана «Апология» этого исповедания. В ней (в XIV гл.) последовательно разбираются р.-католические возражения и защищается лютеранское вероучение.

в) *Шмалькальденские члены* (Arttculi smalcaldici). «Члены» эти были составлены Лютером, и, представленные на сейм в Шмалькальдене (в 1537 г.), здесь, по рассмотрении, были подписаны собравшимися немецкими богословами. О предметах веры в них говорится согласно с «Аугсб. исповеданием» и в противоположении католицизму, но часто в резких и даже грубых выражениях, в особенности о папстве.

г) *Большой и малый катихизисы Лютера*. Оба эти катихизиса содержат объяснение десяти заповедей, Символа веры (Апостольского) и молитвы Господней, учение о таинствах крещения, исповедания грехов и евхаристии, с присоединением

молитв на разные случаи. Малый катихизис назначен для народа и начальных школ, а большой для народных учителей и проповедников.

д) *Формула согласия* (Formula concordiae). В лютеранстве почти с самого начала его возникновения появились разделения и споры, разные секты, наконец выделились в особое вероисповедание последователи Цвингли и Кальвина. Нужно было оградить лютеранство от чуждых заблуждений и для устранения внутренних несогласий свести все разнообразные воззрения по спорным вопросам к одной норме. Для этой цели и была составлена немецкими богословами «Формула согласия» (1580 г.), в которой разрешаются, главным образом, вопросы, возбуждавшие споры в среде лютеранства, и указываются особенности лютеранского вероучения от реформатского, анабаптистского и пр.

3. Вероучение другой отрасли протестантизма – *реформатства* в основных положениях согласно с лютеранским, выраженным в символических книгах последнего. Отличительными от лютеранства и других христианских исповеданий особенностями реформатства являются, главным образом, учение о безусловном предопределении и евхаристии. Наиболее подробно реформатское вероучение выражено в главнейшем сочинении Кальвина: «*Наставления в христианской вере*» (Institutiones religionis christianae). Извлечение из «Наставлений» образовало символическую книгу реформатства – «*Женевский катихизис*» (Catechismus ecclesiae Genevensis), составленный Кальвином с целью дать руководство «для воспитания детей в учении Христовом». Другими, довольно многочисленными реформатскими символическими вероизложениями, являются: «*Тигуринское соглашение*» (Consensus Tigurinus), или «Взаимное соглашение в деле таинств (особенно таинства причащения) предстоятелей Тигуринской (Цюрихской) церкви и И. Кальвина» (1549 г.). «*Постановления Дортрехтского Собора*» (Canones synodi dordrechtanae) преимущественно по вопросу о предопределении (1618–1619 гг.), «*Катихизисы*» реформатов разных стран, из которых особенно широко распространен в переводах на

национальные языки (голландский, чешский, польский, французский и другие) «*Пфальцкий или Гейдельбергский катихизис*» («*Catechisis Palatina sive Heidelbergensis*»), и, наконец, «*Исповедания*» реформатов тех стран, где реформатство распространилось¹².

4. Отличительные особенности *англиканской* епископальной церкви выражены в вероизложении, получившем свою окончательную форму (после пересмотров и исправлений в разное время) и изданном при королеве Елизавете (в 1572 г.) под именем «XXXIX членов» веры церкви англиканской. Они сохраняют силу до настоящего времени. Содержащееся в них учение представляет собой, вместе с изложением общехристианских верований, смесь лютеранства, реформатства и некоторых остатков католицизма. Многие положения изложены в них буквально словами членов «Аугсбургского исповедания». Вообще же изложению англиканской веры в «Членах» во многих случаях недостает должной ясности и определенности, при явном, однако, преобладании в них общепротестантских начал. Восполнением изложенного в них учения служит «*Книга общественных молитв*» (*The Book of Common Prayer*) с чином поставления епископов, пресвитеров и диаконов (последняя исправленная ее редакция 1662 г.). Всеми епископальными англиканами также принят «Церковный катихизис» (*Church Catechism*).

§ 9. Задача науки о догматах. Отношение разума к истинам откровения

I. Задача Догматического Богословия, как науки, определяется самим понятием о догматах, как ее предмете. Так как догматы веры все даны в откровении, определены и изъяснены Вселенской Церковью, то Догматическое Богословие не может иметь задачей прогрессивное открытие новых истин, что возможно, напр., в науках опытных или исторических. Оно должно не более, как только преподавать *именно те* догматы, какие содержит, на основании откровения, церковь, преподавать *все*, какие она содержит, ничего не убавляя и не прибавляя к тому, что ею исповедуется, преподавать *точно так*, как их содержит церковь, и, наконец, преподавать *в строгой системе*, т. е. изложить их со строгой последовательностью, возможной полнотой, ясностью и основательностью. Точное выполнение первых требований и сообщает Догматическому Богословию характер богословия строго *православного*, а последнего – делает его *наукой*, что (т. е. научность) отличает его от катихизиса, где предлагаются те же догматы, но лишь в общих и кратких чертах, как «первоначальное учение о православной вере христианской, всякому христианину потребное». По отношению же *к каждому догмату в отдельности* оно должно показать положение его в общей системе христианского вероучения, раскрыть внутреннюю его сущность, как она понимается и преподается на основании Св. Писания церковью, указать основания, на которых оно утверждается, отношение его к современным научным понятиям и воззрениям, вводить в уразумение того, каким потребностям и запросам человеческого духа отвечают те или другие догматические истины, какие разъясняют тайны бытия и жизни и пр., с целью, насколько возможно, способствовать разумному и жизненному усвоению догматов. Так как точнейшее уразумение некоторых догматов и церковных определений о них возможно лишь в связи с возникавшими относительно их заблуждениями и ересями, то по отношению к таким догматам Догматическое Богословие, не

ограничиваясь уяснением откровенного о них учения по духу православной церкви, должно представлять и *историю* их раскрытия церковью. Существование же и в настоящее время в понимании некоторых догматов веры различий между христианскими исповеданиями и прямо противохристианских учений, равно высказываемые нередко по поводу догматов недоумения и возражения, делают необходимым, кроме выполнения указанных *положительных* задач, иметь в виду и цели *апологетические* и *полемические*. Для ограждения православной истины в сознании членов православной церкви оно должно в известных случаях делать сопоставления православной истины с неправославной, с целью показать неправоту последней, защищать христианскую истину от неверия и вообще давать ответ «духу сомнений и слововопрошений».

II. Сообразны с особенностями предмета и задачи науки о догматах и характер научной деятельности разума в области этой науки и самое положение разума в Догматике и вообще христианском богословии. В раскрытии догматов веры он должен основываться на божественном откровении, данном в Св. Писании и Св. Предании, и руководствоваться составленными церковью образцами и исповеданиями ее веры, как выражением кафолического и, следовательно, непогрешимого ее голоса. Но он не может быть ни источным началом догматов, так что из него одного выводить и на нем одном утверждать их: ни руководительным началом, тем менее верховным судьей истин, почерпаемых из откровения, так чтобы приводить или приспособлять их к его началам. Все это было бы несообразным ни с его ограниченностью, а особенно с его поврежденностью в настоящем состоянии, ни с достоинством и целью откровения; откровение, как произведение бесконечного разума Божия, выше разума человеческого, и дано людям не для того, чтобы удовлетворять притязанием разума и подлежать его суду, а чтобы пленять его самого *в послушание Христово* (2Кор.10:5) и доставить ему необходимую помощь. К откровению он должен находиться, следовательно, в подчиненном и служебном отношении. И в таком его положении

для него нет ничего ни унижительного, ни стесняющего его свободу и самостоятельность: нет ничего *унижительного*, ибо разум существа конечного в этом случае подчиняется разуму божественному, имеющему право на полное доверие к себе; нет ничего и *стесняющего* его самостоятельность и свободу, ибо положение его в этом случае не есть чисто рабское и страдательное, так как для усвоения истин веры требуется его свободное к ним отношение, самые же истины откровения не могут заключать в себе идей, не воспринимаемых разумом, как противных ему. С этой стороны отношение разума к вере можно сравнить с отношением воли к нравственному закону. Откровение стесняет собственно не свободу разума, а *вольность* его.

Само собой понятно, что этим не исключается уместность пользования при раскрытии догматов и всем тем, что дает разум и светская наука (напр., философия, история, естествознание и др.) для доказательства и пояснения истин веры. По свидетельству истории, церковь, в лице отцов и учителей, никогда не чуждалась развивающейся подле нее светской науки; напротив, отражая то, что в ней было противного христианской истине, охотно пользовалась всем, что было ей родственного в ней. Обладание светской ученостью древними учителями признавалось не только полезным, но даже необходимым для христианского богослова¹³. Сами они для доказательства или пояснения истин веры обращались и к помощи диалектики, философии, истории, естествознанию и другим наукам. В известных случаях даже необходимо всем этим пользоваться, особенно при опровержении заблуждений и возражений неверия, старающегося в новейшее время опираться на данные философских и опытных наук, каковые (возражения и недоумения) потому и опровергаемы могут быть лишь при пособии разума и данных тех же наук.

§ 10. Разделение Догматики

Догматы веры содержат в себе: одни – учение о Боге в Самом Себе, другие – учение о Боге в Его внешней деятельности – в отношении к миру и особенно к человеку. Отсюда сами собой определяются две главные части Догматического Богословия: I) учение о Боге в Самом Себе и II) учение о Боге в Его отношении к миру и человеку, или о делах Божиих в отношении к тварям.

Догматы о Боге в Самом Себе содержат учение о том, что Бог един по существу и троичен в лицах. В догматах же об отношении Бога к тварям: в одних содержится учение о Боге, как «Творце небу и земли, видимым же всем и невидимым», в других – учение о Боге, как «Вседержителе» или Промыслителе, в третьих – учение о Боге, как Судии и Мздовоздаятеле (иначе, – как Выполнителе Своих определений о мире, имеющем привести его к определенному Им для него назначению). По отношению к человеку в частности в догматах этого рода Бог изображается имеющим не только такое же общее отношение, какое Он имеет, как Творец и Промыслитель, ко всем прочим существам мира, но и отношение особенное, сущность которого обозначается и в Св. Писании (Еф.3:9 по подл. тексту) и у отцов церкви (при употреблении в тесном смысле) словом *οικονομία* – таинство искупления, домостроительство. Особенными действиями Бога в отношении к роду человеческому являются именно все действия Его, как Совершителя нашего спасения – воплощение Сына Божия, искупление, освящение благодатью Св. Духа, и имеющие совершиться при кончине мира.

Отсюда все содержание Догматического Богословия, – в разделении его на части и главнейшие отделы, – можно представить в такой системе:

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О Боге в Самом Себе.

Частные отделы:

I. О Боге едином по существу.

II. О Боге троичном в лицах.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

О Боге в отношениях Его к тварям.

Частные отделы:

- I. О Боге, как Творце всего видимого и невидимого.
- II. О Боге, как Промыслителе мира.
- III. О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому (о воплощении Сына Божия, искуплении и освящении благодатью Св. Духа).
- IV. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле (эсхатология).

Часть первая. О Боге в самом себе

Предварительные понятия

§ 11. Непостижимость существа Божия при всеобщей уверенности в бытии Божиим

I. Первая и основная истина христианского вероучения и всего христианского богословия есть истина бытия Божия. *Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть (Евр.11:6)* Бог, – высочайшее и всесовершеннейшее Существо, Который *не далее* от каждого из нас: *о Нем бо живем, движемся и есмы (Деян.17:28)*, и от Которого все зависит. Св. Писание предполагает эту истину общеизвестною и называет безумным того, кто *сказал в сердце своем: несть Бог (Пс.13:1)*. И это понятно. О бытии Божиим свидетельствует человеку самая его богосозданная и богоподобная природа, которой присуща идея о Боге, как врожденное влечение к живому общению с Ним, и способность непосредственно ощущать Его бытие, чувствовать Его близость и воздействие на свой дух, когда Он прикасается к душе человеческой и дает ей знать о Себе. Вот это-то ощущение таинственного воздействия Божества внутренним чувством человека и служит основанием всеобщей непоколебимой уверенности в бытии Божества, во все времена находившей и находящей свое выражение в благоговейном почитании Божества, или в религии. В особенности восприимчива к воздействиям Божества душа христианская, очищенная от греха и приближенная к Богу. Но христианство дает основание для убеждения в бытии Божиим и внешнее, *историческое* – в явлении Бога во плоти в лице И. Христа.

II. С верою в бытие Божества нераздельно и непосредственно связано представление о Нем, как о Существе, безмерно возвышающемся над всем видимым и доступным нашему наблюдению и познанию миром, и потому непостижимом в Его внутреннем существе никаким сотворенным умом. «Что есть Бог в существе Своем (т. е. Сам в Себе. в полном отрешении от Его проявлений в мире), – учит

«Православное исповедание», – того не может знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, то есть, ни самые ангелы, ибо совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью» (отв. на вопрос 8). Познание существа Божия может быть свойственно только Самому Богу. По словам Спасителя, *никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын (Мф.11:27)*. Ап. Павел говорит: *кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий. Дух бо вся испытует, и глубины Божия (1Кор.2:10–11)*.

Слово Божие указывает и причины, почему для человека невозможно проникнуть в тайну существа Божия. Моисею, молившему Бога: *яви ми Тебе Самого, да разумно вижду Тя*, Бог, несмотря на необычайную близость к Себе Моисея, говорил: *не возможеши видети лица Моего: не бо узрит человек лице Мое, и жив будет (Исх.33:13,20)*. Причиной, следовательно, невозможности для человека зреть непосредственно беспредельное величие лица, т. е. существа Божия, служит узкость и ограниченность его природы; если бы человек восхотел, во что бы то ни стало, познать существо Божие, то все усилия его были бы бесплодными и губительными для него. И Моисею Бог обещал показать не самое лицо Свое, но лишь задняя Своя (Исх.33:22–23; сн. Иов.11:7–8; Сир.43:29–35).

Новозаветное откровение, утверждая, что *Бога никтоже виде нигдеже (πώποτε – никогда, Ин.1:18)*, учит: *Царь царствующих и Господь господствующих живет во свете неприступнем, Его же никтоже видел есть от человек, ниже видети может (1Тим.6,15–16)*. Потому еще, следовательно, невозможно для людей зреть Бога, что Он обитает *во свете неприетупнем*, т. е. такого рода области бытия и жизни, куда не в силах проникнуть человеческий разум, подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникнуть во внутреннюю область солнечного света.

III. Прямую противоположность откровенному учению о непостижимости существа Божия представляет воззрение, которым допускается полная познаваемость Бога человеческим

разумом. Такое воззрение возникло еще в языческой древности. Язычник, мысливший в своих богах самого себя в разных состояниях и положениях своей жизни, мог сказать, что он знает своих богов так же хорошо, как и самого себя. В христианство оно силилось проникнуть посредством разного рода лжеучений и ересей (в первые века – гностических). Особенно отстаивали мысль о полной постижимости Бога последователи Ария – Аэтий и еще более Евномий. В новейшее время подобное же воззрение на познаваемость Божества повторено представителями пантеистической философии. Церковь еще в древности в лице отцов и учителей, боровшихся с евномианством (особенно обличали евномиан, называвшихся и аномеями, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, И. Златоуст), решительно осудили столь крайнее учение. Опровергая утверждение лжеучителей, будто ограниченною человеческой мыслью может быть объято необъятное величие Божие, они выясняли следующее. Дух наш ограничен, а Бог бесконечен; конечное никогда не может вполне объять бесконечного; бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы было совершенно постигнуто существом конечным; нами познанный в своем существе Бог перестал бы быть Богом для нас. Потому-то постижение сущности Божией невозможно не только для людей, но и для всякой сотворенной разумной природы. И горние силы, даже серафимы и херувимы, не постигают существа Божия; напротив, они еще более, чем мы, сознают Его непостижимость, подобно тому, как зрячие гораздо более, чем слепые, чувствуют нестерпимость солнечного света. В силу своей ограниченности дух человеческий не может проникнуть в сущность даже многих конечных существ и предметов, не постигает сущности материи и стихий, действующих в природе, сущности нашей души и образа соединения ее с телом, тем более, следовательно, непостижимо для него существо Божие. Ограниченный дух наш соединен еще с вещественным телом; оно, как туман, лежит между нами и чисто невещественным Божеством и препятствует духовному оку в полной ясности принимать лучи божественного света; общая же греховность людей делает их еще менее

способными возвышаться до чистого созерцания Божества. Самые святые Божии, получавшие на земле откровения, напр., пророки и апостолы, не усвоили себе совершенного познания о Боге и ожидали познания, высшего по сравнению с настоящим, только в вечности. Наконец, если для нас *неиспытани судове Его и неизследовани путие Его* (Рим.11:33), непостижимы дела Его (Еккл.3:11; 8,17), то тем более неисследим Тот, чьи суды, пути и дела таковы.

§ 12. Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества

При непостижимости в Своем существе, Бог однако не безусловно недоступен для человеческого познания. Воззрение, которым утверждается совершенная непостижимость Его, всегда признавалось церковью крайним. Появилось такое воззрение еще в языческой дуалистической философии. В христианской древности некоторые из гностиков учили, что Бог непознаваем, почему называли его «Богом неведомым», в IV в, – Арий, отделявший Бога от мира до отрицания возможности какого-либо непосредственного отношения Бога к миру. И в последующие времена это воззрение совершенно не исчезало в христианском мире. Мистики всегда утверждали, что Божество недоступно познанию рассудком, что все познание о Нем ограничивается лишь верою, теплым чувством Божества. Но с особенной настойчивостью доказывалась непознаваемость Божества и вообще мира сверхчувственного в новейшее время философией, – тем направлением ее в решении вопроса о познании, которое известно под именем *агностицизма* (ἀ – "не" и γινώσκω – «знаю»). Агностицизм исходит из предположения, что человек по своей ограниченности не может знать сущности вещей и все его знание ограничивается лишь внешней стороной вещей, насколько они даются нашим чувствам, как явления. В виду такой ограниченности человек должен отказаться от всяких попыток, как совершенно напрасных и непосильных для него, постигнуть сущность вещей и всего окружающего мира. а тем более познать Бога и вообще мир сверхчувственный.

Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества очевидна для верующего сознания. Существование религии, невозможной без познания о Боге, показывает, что здравый смысл человечества никогда не сомневался в возможности богопознания. Если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то напрасна была бы и евангельская проповедь, суетна вера наша. и этим открывался бы прямой повод к безбожию. Бог благоволил открыть Себя в творении и промыслении, в природе видимой и богоподобной душе человеческой, а особенно в сверхъестественном откровении. Поэтому человек, одаренный способностью знать Бога, может и должен познавать Его по мере своих сил. Это его первейший и священнейший долг и вместе неискоренимая потребность его богоподобного духа.

Что же касается новейшего агностицизма, признающего единственно истинным Богом человечества «неведомого Бога», то он исходит из ложных оснований. Утверждать совершенную непознаваемость Бога возможно лишь стоя на деистической точке зрения, представляя Его пребывающим уединенно, вдали от мира и человека, не имеющим к нему никакого существенного отношения (только трансцендентным миру, но и не имманентным вместе). Естественным выводом из таких представлений является отрицание самооткровения Бога человеку, а отсюда – и возможности богопознания. На этой точке зрения и стоит агностицизм со своим вольным неведением Бога и вольным же безбожием. Но нельзя отрицать возможность богопознания при признании, что Бог открывает Себя в мире, *имманентен* ему, что в мире, как говорит Писание, *все из Него, Им и к Нему* (Рим.11:37), что Он особенно близок к человеку. Из неверных оснований исходит агностицизм в своем утверждении непознаваемости Бога и в гносеологическом отношении. Им предполагается, что религиозное знание не может быть эмпирическим (опытным), т. е. иметь в своей основе специальное чувственное восприятие. Безусловное, рассуждают агностики, лежит вне области чувственного восприятия, не может давать ощущение о Себе или производить на нас впечатление, а потому мы не можем ни

убедиться в реальном бытии Божества, ни тем более – познавать Его. Но мысль об отсутствии опытной основы в религиозном знании – мысль ошибочная. Конечно, невозможно ощущение Божества внешними чувствами, но возможно и действительно бывает воздействие Божества на человека не только лишь внешнее, посредствуемое природой, но и внутреннее – на душу, воспринимаемое внутренним чувством. Вот это-то благодатное воздействие Божества на душу и служит опытной основой богопознания. Таким образом, и в основе богопознания лежит так же опыт, как и в основе познания о мире конечном. Разница между тем и другим есть разница только качественная, в характере опыта. Могут, конечно, сказать, что никакого такого опыта вовсе нет – те, которые не имеют такого опыта и знают только один опыт внешнего знания. Но когда о существовании особого религиозного опыта свидетельствуют целые роды и поколения людей, то отвергать его нельзя на основании предположения о возможности только одного опыта внешнего знания. И как отвергать, в частности, христианский опыт, когда в определенное историческое время в лице И. Христа Само Слово плоть бысть и вселися в ны (обитало с нами), и видехом славу Его, яко едиnorodнаго от Отца, исполнь благодати и истины (Ин.1:14)? И Сам Господь И. Христос, когда Филипп обратился к Нему от лица апостолов с просьбою: *покажи нам Отца, и довлеет нам*, сказал ему: *толикое время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе? Видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруеши ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть... Веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне. И еще: аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте; и отселе познасте Его и видесте Его* (Ин.14:7–11). Самовидцы Слова удостоверяют, что когда они возвещают о Нем, то возвещают о том, что слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки их (1Ин.1:1–3). Это свидетельство их подтверждается живым опытом церкви христианской в течение тысячелетий.

§ 13. Способы богопознания

Главных и существенных способов богопознания два: *естественный* и *сверхъестественный*.

I. Естественным способом богопознания называется познание Бога из естественного откровения Божия. Бог открывает Себя в природе видимой и неразумной. «Небо, земля, море, словом – весь мир есть великая и преславная книга Божия», говорит *св. Григорий Богослов* (в сл. 6), красноречиво проповедующая всем людям о всемогуществе, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего – Бога. В Св. Писании находится много величественных изображений того, как природа возвещает явленную в ней славу своего Творца (напр. Пс.103 и 148; в кн. Иова 26, 28, 36–41 гл.). *Небеса, – говорится в нем, – поведают славу Божию (Пс.18:2); исполнь вся земля славы Господа Саваофа (Ис.6:3)*. Душа человеческая, созданная по образу Божию, одаренная бессмертием и способностью к безграничному совершенствованию, с врожденными стремлениями к Божеству, к истине, добру и красоте, еще яснее может свидетельствовать человеку о бытии и совершенствах своего Творца. Наконец, слышится голос Божий и видимы бывают пути Божии и в истории царств и народов и жизни отдельных лиц, ибо история человечества, как и жизнь отдельных лиц, не есть сцепление простых случайностей, а управляется промыслом Божиим и ведется к определенной цели (Деян.17:26; Пс.67:4–5; Втор.4:34–35 и др.). Наблюдая и размышляя о делах творения и промысления Божия, человек может собирать в мире раздробленные следы божественных совершенств и, совокупляя их воедино, образовать из них в глубине своего духа некоторым таинственным и непостижимым образом идею божественной личности, давать *обличение* (облик) *вещей невидимых* (Евр.11:1). О возможности познания Бога этим способом, доступным для всех людей, ап. Павел свидетельствует так: *разумное Божие* (γνώσις τοῦ Θεοῦ, т. е. что можно знать о Боге) *яве есть в них* (т. е. язычниках): *Бог бо явил* (ἐφανέρωσεν) *есть им. Невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим.1:19–20). Руководителем человека в

таком познании служит заключающаяся во внутреннем существе человека, в его богоподобии, идея о Существом высочайшем и всесовершеннейшем или врожденное стремление к Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Деян.17:27–28), когда Он благоволит коснуться души человеческой Своим благодатным воздействием, постучать в двери сердца человеческого (Откр.3:20). При искании человеком следов Божества в мире, врожденная идея о Боге подсказывает разуму человека, где видны эти следы, где нет, что можно относить к Богу, чего нельзя. Если бы не было в человеке такой идеи, видимое и конечное не могло бы приводить к мысли о невидимом и бесконечном. Пути, которыми разум может следовать при составлении понятия о Боге на основании самооткровения Божества в мире, суть следующие: 1) путь *отрицания* (*via negationis*) или исключения из представления о Боге, как существе бесконечном, всех замечаемых в мире черт конечности и ограниченности, как несоответствующих врожденной идее о Боге (напр. Чис.23:19). Этим путем разум может приходить к заключениям о Боге, что Он бесконечен, вечен, бессмертен и пр. 2) Путь *причинности* (*via causalitatis*), или заключения от действия к первой причине, когда, напр., от несамостоятельности и условности мира делается заключение о самосущей и безусловной причине его (как в космологическом доказательстве бытия Божия), от целесообразности и порядка в творении к премудрости Творца (в физико-телеологическом доказательстве), от связи между грехом и злом, как наказанием греха, – к правосудию Божию и т. п. 3) Путь *анalogии* (*via analogiae*), состоящий в познании Бога через познание человека, сотворенного по Его образу и подобию, или через самосознание. Следуя этим путем делают заключение, напр., от существования в нашей душе идеи о Боге, как существе всесовершеннейшем, к самому Его бытию (как в онтологическом или иначе – психологическом доказательстве бытия Божия), от совести или нравственного закона к бытию виновника его – Бога (нравственное доказательство), от существования в нашем нравственном сознании идеи правды, т.

е. воздаяния за добродетель и наказания за грех, – к бытию всемогущего и правосудного Бога (этико-телеологическое доказательство). 4) Путь *превосходства* (via eminentiae), когда совершенства, приписываемые Богу, возвышаются в бесконечную степень. Так человек может приходить, при условии, однако, таинственного божественного озарения человеческого сердца, к признанию в Боге свойств всеведения, всемогущества, премудрости, всеблагости и проч. Естественным способом многие из языческих мудрецов и приобретали некоторые познания а Боге, согласные с истиною, а не познавшие этим способом Бога, по словам апостола, *безответны* (Рим.1:20).

Естественный способ богопознания для большинства людей сделался недостаточным с самого времени падения человека. В этом несомненно удостоверяет нас история. Понятия о Божестве, какие были у людей, предоставленных одним собственным силам в деле богопознания, двух родов: народные и философские. Народные понятия были во все времена, с одной стороны, крайне разнообразны до противоречия, а с другой – крайне недостаточны и нелепы. Мысль о единстве Божиим почти совсем была потеряна у древних народов и заменена верованием в богов многих (политеизм); слава Бога *нетленного* и бесконечного изменена *в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероногих и гад* (Рим.1:23). Понятия о Боге языческих мудрецов древности, хотя в некоторой мере были лучше, однако же далеко несовершенны, несогласны между собой и часто погрешительны. Они частью содержали те самые верования, какие были у народа, частью прибавляли к ним новые заблуждения. Иные впадали в пантеизм, другие в материализм, иные в дуализм, иные в сомнение обо всем и даже в безбожие. Лучшие из мудрецов хотя приходили к лучшим понятиям, но сами колебались и сомневались и обнаруживали ясно недостаточность собственных сил в деле богопознания и необходимость высшей помощи. Новейшие мудрецы хвалятся, что разум теперь усовершенствовался и может сам собой удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно несправедливо. Только те из них лучше философствуют,

которые заимствуют свои понятия из христианского откровения, а другие, и самые знаменитые, повторяют те же заблуждения, только в новом виде, какие были в древности (особенно пантеизм, материализм). Отсюда ясно, как недостаточно одного естественного откровения к тому, чтобы сообщать людям истинное богопознание. Главная причина этого – глубокое повреждение природы человека вследствие грехопадения, ниспадение в чувственность до уподобления скотом *несмысленным*, помрачение в нем образа Божия вместе с богоначертанною в нем идеею о Боге (Рим.1:21–25). С грехопадением человека зараза греха в виде явлений физического зла проникла и в видимый мир, который перестал быть таким же отражением славы Божией, каким был тотчас по сотворении, – до грехопадения; ныне *мир весь во зле лежит* (1Ин.5:19). Дуалистические, напр., представления о Божестве, без сомнения, исходили из наблюдений над двумя противоположными порядками явлений в мире – добрых и злых. Наконец, с развитием зла в человечестве и голос Божий в истории народов нередко заглушается голосом страстей человеческих.

Непреложность несомненно истинного познания о Боге дарована человеку только в откровении Божиим сверхъестественном. Сверхъестественное откровение Божие, предотвращая разум человека от уклонений по пути к истине в деле естественного богопознания, в то же время сообщает познание о таких предметах, до которых собственными силами человек никогда бы не мог возвыситься (напр., тайны о Св. Троице, о миротворении, происхождении зла, искуплении, освящении, последних судьбах мира и человека).

Откровение это дано не для отдельных каких либо лиц или народов, а для всего человечества, ибо Бог *всем человеком хочет спастися и в разум (познание) истины прийти* (1Тим 2, 4). Что таково именно откровение новозаветное, это признается всеми. Спаситель есть *Свет миру*; апостолам Он дал повеление проповедовать евангелие *всем языкам*. Но и в ветхозаветные времена, хотя иудеям *вверена была словеса Божия* (Рим.3:2), но даровано было откровение не для одного

народа, а «для всех человеков, как для всех нужное и спасительное» (Катих.). Еврейский народ призван был быть хранителем дарованного откровения, но чрез него и языческие народы призывались и имели возможность познавать богооткровенную истину и искренно искавшие ее действительно познавали. Если, однако, среди древних народов, за исключением Израиля, господствовали ложные представления о Божестве, то не потому, что Бог скрывался от них, но потому, что они сами уходили от лица Божия, и их потомки в течение столетий умирали, не зная ничего о проповеди пророков и о Мессии, как умирают многие миллионы и теперь, не зная ничего о Его учении.

Дарование людям сверхъестественного откровения Божия не устраняет значения и надобности богопознания естественного, подобно тому, как сохраняет свое значение естественный нравственный закон и совесть и при положительном или откровенном нравственном законе. Естественное богопознание, возбуждая вопросы о предметах религии и не давая на них удовлетворительного ответа, рождает в душе жажду высшего религиозного знания и, таким образом, располагает людей к слышанию и принятию откровенного слова Божия. Имеет важное значение естественное богопознание и в том отношении, что помогает усвоению истин откровения, представляя для них пояснения из внутреннего религиозного опыта и видимой природы. Спаситель, говоря, напр., о промысле Божиим, указывал на птиц и полевые лилии (Мф.6и сл.). Ап. Павел, говоря о воскресении мертвых, – на посеянное и умирающее зерно (1Кор.15:36–38), объясняя таким образом истины откровения примерами, взятыми из области откровения естественного.

§ 14. Нравственные условия богопознания

Немногие из язычников, имея перед своими глазами природу, зная историю и вникая в свою душу, могли познать истинного Бога. И ныне далеко не для всех мир – открытая книга, говорящая о Боге (материалистическое естествознание). Точно также далеко не все и из имеющих откровение Божие

сверхъестественное действительно познают Бога. Иудеям Бог открыл славу Свою во Христе Спасителе так, как дотоле не открывал, но они не познали Его. *Вы видели Меня*, – говорил им И. Христос, – *и возненавидели и Меня и Отца Моего* (15, 24). То же наблюдается и в мире христианском. Ясно отсюда, что для приобретения живого богопознания и убеждения в нем недостаточно обладания известными умственными способностями и одной рассудочной деятельности, а необходимы *особые нравственные условия*. Религиозные истины все отвечают религиозно-нравственным стремлениям и запросам нашей природы, а потому и усвоение их возможно на этой нравственно-практической почве.

Как на первейшее и необходимейшее условие живого религиозного познания слово Божие указывает на необходимость нравственной подготовленности человека к усвоению истин откровения, именно, – чистоты сердца (чувства) и доброго направления воли. Еще Премудрый сказал; *в злохудожную душу не внидет премудрость, ниже обитает в телеси, повиннем греху* (Прем Сол 1, 4). Сам Спаситель учит, что только *чистые сердцем узрят Бога* (Мф.5:8). Ап. Иоанн говорит: *всяк согрешаяй не виде Его, ни позна Его* (1Ин.3:6). Такая важность в деле богопознания нравственной чистоты, чистоты нравственного настроения и поведения (*сердца* – на библейском языке) человека объясняется из следующего. Существеннейшее значение в деле богопознания имеет то, чтобы было живо и чисто в человеке религиозное чувство – природное влечение и тяготение к Богу богоподобной души человеческой и способность к восприятию воздействий из мира сверхчувственного. Но если дух человека, его сердце (чувство) и воля заполнены влечениями к твари, что и бывает в состоянии греховной нечистоты, в нем не остается места влечениям к Богу; религиозное чувство слабеет и мертваеет для восприятий из мира сверхчувственного, подобно тому, напр., как совесть, при глубоком нравственном ниспадении человека, перестает быть «голосом Божиим» в человеке. Сердце имеет весьма сильное влияние и на характер и направление мышления и всего поведения человека. *От сердца*, по словам Спасителя,

исходят помышления злая (Мф.15:19; ср. Лк.6:45). Это подтверждает и опыт. Замечено, что «каковы наши наклонности, таковы и мнения». Поэтому, если сердце живет нормальной и здоровой жизнью, если влечение к Богу и вообще всему безусловному, доброму и прекрасному в нем не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность и направление его воли *располагают* и ум к принятию соответствующего мировоззрения; наоборот, сердце, настроенное противоположным образом, в состоянии *отвращать* и ум от принятия такого учения, склонять его к колебаниям и сомнениям и *влекь* к признанию за истину учений, сообразных с направлением сердца. *Делаяй злая не приходит к свету* (Ин.3:20). «Порочная жизнь, – говорит св. Златоуст, – унижает догматы о воскресении, о бессмертии души, о суде, и принимает много противного, судьбу, необходимость, неверие в промысл. Душа, погрязшая в многочисленных пороках, старается изобретать для себя подобного рода утешения, чтобы не скорбеть при мысли, что есть суд, и что нас ожидает воздаяние за добро и зло» (На 1 Кор.Бес. VIII, 2. На Деян.Бес. XLVII, 4). Подобным же образом один из древних апологетов христианства (Феофил) говорил: «покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога» (К Автол. I, 2). И это – глубокая истина: каков человек, таков и его Бог, такова и его вера. Человек с развращенным сердцем и худой жизни не только отвращается от богооткровенной истины, но неспособен и *понять* ее. Это потому, что в нем нет ничего сродного с нею. «Подобное познается подобным», справедливо сказано было еще в древности (Эмпедоклом). Как все усилия самого деятельного ума не могут дать понятия о вкусе плода, которого мы никогда не вкушали, о запахе цветка, которого не обоняли, а еще менее – о чувстве, которого никогда не испытали, так без приближения к откровению жизнью и делами останутся чуждыми для души истины откровения. Мы больше разумеем то, что отвечает обычному содержанию нашей души, ее складу, а особенно то, что нами пережито.

Итак, для истинного богопознания требуется, прежде всего, очищение человека от греха, освобождение от страстей и

пороков – чистота сердца (чувства и воли). «Надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым», говорит св. Григорий Богослов (Сл. 20). Язычники, по словам апостола, потому и не познали истинного Бога, что *осуетишася помышлении своими и омрачися неразумное сердце их* (Рим.1:21). Неверие иудеев произошло от *огрубения сердца их* (Мф.13:15). Вообще *душевен человек не приемлет яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется* (1Кор.2:14).

Но борьба со страстями, как выражением привязанности к чувственному миру, есть еще преддверие духовного ведения. Необходимо для истинного богопознания еще положительное преуспевание в добродетели, особенно же в любви. Спаситель говорил: *кто хочет волю Его (Бога) творити, понимает о учении, кое от Бога есть, или Аз от Себе глаголю* (Ин.7:17). По словам ап. Иоанна: *всяк любяй... знает Бога: а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть* (1Ин.4:7–8). О необходимости добродетели для богопознания св. Афанасий пишет: «без чистого ума и без подражания жизни святых – никто не возможет уразумевать словеса святых. Кто пожелает видеть солнечный свет, тот, без сомнения, протрет и ясным сделает глаз свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты с тем, что пожелает видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет... Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предпочистить и убелить душу жизнью, и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом» (О воплощ. Бога Слова, 57). Значение же любви для богопознания авва Дорофей объясняет таким сравнением: «представьте себе, говорит он, круг на земле. Предположите, что круг этот есть мир, самая середина круга – Бог; а прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути, т. е. жизни людей... Итак, насколько святые входят внутрь круга к середине одного, желая приблизиться к Богу, настолько по мере вхождения они становятся ближе и к Богу и друг к другу и столько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу. Так рассуждай и об удалении: сколько удаляются друг от друга,

столько удаляются и от Бога. Таково естество любви: сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся и с Богом» (Добротол. II, 659). Нравственная чистота и добрая жизнь, располагая человека к принятию откровенной истины и делая его способным к ее уразумению, имеют в деле богопознания великое значение и в том отношении, что открывают доступ в его сердце дарам Духа Святого – *духу познания и уразумения* (Ис.11:2). Богооткровенная истина – истина сверхъестественного характера; для усвоения ее, поэтому, необходимо сверхъестественное, благодатное воздействие. Откровение учит: Бог *отверзает ум к уразумению Писания* (Лк.24:45); Он *наставляет на всякую истину* (Ин.16:13); Он открывает Свои тайны по Своему благоизволению людям достойным (Мф.11:25–27; Лк.10:21–24). Стремление к нравственной чистоте делает душу особенно восприимчивой к благодатным впечатлениям, от благодатного же воздействия и озарения и богопознание становится более чистым и совершенным. С умственной и нравственной восприимлемостью истин откровения от ищущего христианского ведения требуется еще усердная и постоянная *молитва*. Необходимая вообще, молитва особенно необходима для достижения успехов в богопознании. Этому научает нас и пример Самого Спасителя и всех богопросвещенных мужей. Спаситель молился Отцу Небесному об учениках Своих, чтобы они были *освящены истиною* (Ин.17:17–20). Апостолы также молились и о самих себе (Деян.4:29), и о верующих, чтобы Бог просветил их познанием истины и дал им возрасть в познании Его (Еф.1:16–23; 3, 14–21 и др.). Псалмопевец взывал: *открой (Господи) очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего* (Пс.118:18). Так и церковь для приобретения богопознания призывает прежде всего к молитве Богу об отвержении очей ума и сердца к уразумению Его слова.

Отдел первый

О Боге едином в существе

При изложении учения о Боге едином в существе требуется раскрытие православного учения: 1) о существе Божиим и II) о единстве Божиим по существу.

I. Существо Божие

§ 15. Содержание учения о существе Божиим. Понятие о существенных свойствах Божиих и их разделение

I. Бог во внутреннем существе Своем не может быть постигнут никаким ограниченным разумом. Познаваемой в существе Божиим является та Его сторона, которую Он проявляет Себя в мире, отображая здесь в конечных формах бесконечные свойства Своего существа. Отсюда, учение о *свойствах существа Божия* собственно и составляет содержание учения о существе Божиим. На основании лишь этих свойств человек и может составить некоторое понятие о Боге с целью приблизить к своему уразумению непостижимое существо Божие.

II. Свойствами существа Божия, иначе – *существенными* свойствами Божиими (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα) называются такие свойства, которые принадлежат самому существу Божию и отличают его от всех прочих существ; эти свойства *общие* всем лицам Св. Троицы, как имеющим единое существо. Принадлежность этих свойств всем лицам Св. Троицы отличает их от свойств лиц Божиих или *личных* (τὰ προσωπικά ἰδιώματα), принадлежащих каждому лицу Божества порознь и различающих их между собой. Содержание учения о существе Божиим составляет учение об *общих* всем лицам Св. Троицы свойствах.

III. Бог есть существо *всесовершеннейшее* и по свидетельству общечеловеческого религиозного сознания и по

свидетельству откровения. Существу всесовершеннейшему, конечно, принадлежит и бытие всесовершеннейшее, т. е. такое, которое свободно от недостатков и ограничений, свойственных бытию менее совершенному, ограниченному. Всесовершеннейшее же «Бытие» может быть мыслимо не иначе, как безусловно духовным, обладающим самосознанием и свободой; бытие материальное, лишённое сознания и свободы, ниже, менее совершенно, чем бытие духовное. Безграничная *полнота бытия* (беспредельность или бесконечность) и *духовность* суть наиболее общие и основные признаки в понятии о Боге. Все другие из усвояемых Богу свойств только частнее определяют или мысль о бытии «Сущего» (таковы, напр., самобытность, вечность, и пр.), или духовность Божества (напр., всеведение, святость, благодать и пр.), заключаются в этих последних, как частное в общем, служат частнейшим их разъяснением. Свойства Бога, относящиеся к совершенствам Его бытия вообще, обычно называются *онтологическими* свойствами Божиими, а свойства Бога, как всесовершеннейшего Духа – *духовными*.

§ 16. Бог есть «Сый». Свойства существа Божия, как «Бытия» всесовершеннейшего

I. Бог обладает полнотою всесовершеннейшего бытия. Это прямо и необходимо предполагается идеей всесовершенства Божия, которая властно понуждает представлять Бога имеющим действительное (реальное) бытие, а не бытие лишь только в нашей мысли (реальное бытие совершеннее небытия или бытия в возможности, в одном лишь представлении), и притом бытие всесовершеннейшее. Откровение особенно выразительно указывает на полноту совершеннейшего бытия в Боге в наименовании Его именем *Сый*: *Аз есмь Сый* (Iehovah или Iaveh, 'O ōv). *И рече: тако речеши сыном Израилевым: Сый посла мя к вам (Исх.3:14).* «Этим именем, – объясняет св. Григорий Богослов, – именуется Он (Бог) Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредоточивает в Себе Самом *всецелое бытие*, которое не начиналось и не прекратится», –

«есть как бы некоторое *море сущности*, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве» (Сл. 38 и 45).

II. Бог, как «Бытие» всесовершенное, чужд недостатков и ограничений, свойственных бытию конечному. Бытие же конечное – все существа и предметы видимого мира – ограничены как по началу и причине своего бытия, так и по условиям своего существования: по началу и причине своего бытия все они являются зависимыми от сторонней причины или не самобытными, а вследствие несамобытности и подверженными, помимо своей воли, постоянным видоизменениям; по условиям же своего проявления все они зависимы от условий пространства и времени. Бог же, как всесовершеннейший по Своему бытию, следовательно, свободный от всех этих ограничений, есть Существо самобытное, ни от кого и ни от чего независимое по Своему бытию, а потому независимое от случайных перемен или неизменяемое, а вместе – и от всех условий времени и пространства, иначе – вечное, неизмеримое и вездесущее. Главные свойства существа Божия, как Бытия всесовершенного, следовательно, суть: 1) *самобытность*, 2) *неизменяемость*, 3) *вечность*, 4) *неизмеримость и вседеприсутствие*.

1. Самобытность. – Это есть такое свойство, которое означает, что Бог не происходит ни от чего другого, и не зависит ни от какого другого бытия по Своему бытию, но причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Себе Самом. Как такое существо, Бог, поэтому, есть существо *необходимо* существующее, т. е. такое, которое не может не быть. Для разума это свойство представляется столь необходимым в Боге, что без него он и не может мыслить Бога. Бог не независимый по бытию не есть Бог. Самобытность Бога необходимо предполагается и условностью конечного бытия.

Аз есмь Сый, так Сам Бог определяет Себя, как существо самобытное, возвещая Моисею Свое имя при купине. Как бы пояснением этих слов в Новом Завете служат слова: *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец, глаголет Господь, сый и Иже бе, и грядый, Вседержитель* (Откр.1:8). Особенно же прямо и

сильно изображается мысль о самобытности Божией в словах Спасителя: *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Ин.5:26). Как такое существо, Бог в Св. Писании изображается дающим *всем живот, и дыхание, и вся* (Деян.17:25; Пс.35:9–10). Ему же никто ничего не может дать, никто ни в чем не подает наставления или совета (Исх.40:13–14; Рим.11:34–35). Через пр. Исаию Он говорит: *Аз есмь; прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (43, 10).

2. Неизменяемость. – Неизменяемость в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда пребывает один и тот же и в существе Своем, и в Своих силах и совершенствах, и в Своих определениях, не подлежа никакого рода переменам или случайным переходам из одного состояния – лучшего или худшего в другое – худшее или лучшее. Это свойство нераздельно соединено в Боге с свойством Его самобытности и необходимо им предполагается. Конечные существа подлежат непрерывной изменчивости в своем бытии, и это потому, что они не самобытны и зависимы по бытию от сторонних причин и условий. В Боге же потому самому и не мыслимы никакие случайные видоизменения в бытии, что Он независим ни от кого и ни от чего по бытию.

Таковым откровение и изображает Бога. Сам Он о Себе свидетельствует: *Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся* (Мал.3:6). Свящ. писатели утверждают, что у *Отца светов... несть пременение или преложения стень* (ни тени перемены – Иак.1:17; ср. Евр.6:16–17). Они отвергают в Нем изменчивость, замечаемую и в видимой природе, и в человеке. Первая мысль особенно ясно выражена Псалмопевцем: *в началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду сиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс.101:26–28). Отвергается откровением в Боге и изменчивость, замечаемая в человеке. *Не яко человек, Бог колеблется, ниже яко сын человеческий изменяется: Той глаголаше, не сотворит ли* (Чис.23:19) ? *Иисус Христос, по словам апостола, вчера и днесь, тойже и во веки* (Евр.13:8).

Примечание. Относительно неизменяемости Божией для разума встречаются некоторые трудности, требующие разъяснения. Главнейшими из таких трудностей являются следующие:

1) Как согласить с неизменяемостью в Боге *рождение в Нем Сына* и *исхождение Духа Святаго*? Ответ на это дает св. И. Дамаскин. (Излож. веры, 1 кн. 8 гл.), и сущность его можно выразить так: Бог Отец, рождая из собственной сущности одинаковое с Собою по естеству, рождает внутри Своей сущности, а не вне, Сам Собою, не имея нужды ни в чьем содействии, рождает вечно, нескончаемо и непрестанно, так что Сын всегда был с Отцом и в Отце, и потому рождает без ущерба Своей неизменяемости. Тогда бы только Он подвергся изменению, когда бы во времени рождал Сына, сделавшись Отцом после и не быв Им прежде, когда бы рождал не Сам Собою, а при содействии со вне, и когда бы происходило отделение существа Сына от существа Отца. Подобное рассуждение приложимо и по отношению к исхождению Св. Духа. В существе самобытном и вечном это рождение и изведение являются самобытными и вечными, а потому ни в каком случае не могут служить в Нем признаками Его изменяемости.

2) Как согласить с неизменяемостью Божией *воплощение Бога Слова* в лице И. Христа? Ответ на это недоумение содержится в учении церкви о том, что два естества в И. Христе, при единстве ипостаси, соединились не только нераздельно и неразлучно, но и *неслиянно* и *неизменно* или *непреложно* (вероопред. IV Всел. Соб.), так что ни Божество не изменилось в человечество, ни человечество – в Божество, а каждое из естеств сохранило свои свойства, Божество – Свою бесконечность, человечество – свою ограниченность. Поэтому чрез воплощение никакого изменения в существе Божиим не последовало; оно произошло бы лишь в том случае, если бы Божество, как учили монофизиты, смешалось с человечеством, образовав из Себя и человеческой природы одно новое, смешанное естество.

3) Как может сохраняться неизменяемость Божия, когда Бог во времени *сотворил мир*? Недоумение это разрешается так. Творение мира в отношении к Богу не есть что-либо случайное, неожиданное и непредвиденное Богом; мысль о мире существовала в уме Божиим от вечности, и притом, как мысль о мире, имеющем быть созданным во времени: *разумна* (т. е. ведомы) *от века Богови вся дела Его* (Деян.15:18); равно вечна в Боге и сила творчества. Творение мира, следовательно, есть не что иное, как осуществление во времени вечной и неизменной мысли Божией. С другой стороны, Бог не из Своего собственного существа произвел мир, а создал его через внешнее творческое действие Своей воли, которое не произвело никакой перемены в Его существе.

4) Не противоречит ли учению о неизменяемости Божией *промыслению Божие о мире*? Нет. Оно совершается по вечному предопределению Божию (Деян.15:18; Дан.13:42; Сир.23:29). Бог от вечности провидел весь ход мировых событий и от вечности предопределил весь ряд дел Своего промыслительного воздействия на мировой порядок. Тогда бы вносилась изменяемость в существо Божие, нечто новое в Его жизнь, если бы действия промысления Божия не были предусмотрены, а были случайным делом, вымогаемым у Бога непредвиденными обстоятельствами.

3. Вечность. – Бог, как существо неизменяемое, не зависит от условий времени, как формы всего изменчивого бытия, или *вечен*. Время не есть что-либо само по себе существующее; оно есть лишь форма бытия конечного, так как в нем происходят постоянные изменения в вещах, вследствие которых они то появляются, то исчезают, переходя из одного состояния в другое и в каждое определенное мгновение являются не тем, чем они были прежде. Этими-то изменениями и определяется в преемственном бытии конечном *прежде* и *после*, начало и конец, настоящее, прошедшее и будущее. Если бы в бытии конечном не происходило таких постоянных изменений, а было бы оно всегда одинаково равным самому себе, тогда не было бы измерения продолжительности бытия, не было бы места и для времени. Таково именно и есть бытие неизменяемого

существа Божия. Оно всецело и всегда одинаково владеет своим бытием, без всякого возрастания или уменьшения, без всякой преемственности или перемены, а потому для Него нет ни начала, ни конца, ни прошедшего, ни будущего, а есть только всегда одинаковое, присносущное или вечное бытие. С *отрицательной* стороны вечность Божия, таким образом, состоит в том, что для Бога нет тех измерений времени, какие прилагаются к бытию конечному (прежде, после, теперь), с *положительной* – в том, что в каждое предположенное время Он есть то же, всегда равное Себе Самому.

Откровение изображает вечность Бога со всею раздельностью. *Аз есмь Сый*, говорит о Себе Сам Бог. Внутренняя зависимость вечности Божией от Его неизменяемости ясно выражена в вышеприведенных словах Псалмопевца: *в началех Ты, Господи, основал еси землю... Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют*. О степени продолжительности бытия Божия, приспособительно к нашим обозначениям времени, оно представляет свидетельствующим Самого Бога: *Аз есмь первый, и Аз есмь в век* (Ис.48:12; сн. 41, 4; 44, 6). *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец* (Откр.1:8). *Аз есмь первый и последний* (– 17 ст.). *Прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (Ис.43:10). Мысль этих изречений та, что человек, куда бы ни простирался своим умом при измерениях времени – к началу или концу, он везде встречает Бога, Который, следовательно, выше самых больших измерений времени: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней, от века и до века Ты еси* (Пс.89:2). Самый образ вечного бытия Божия Писание представляет отличным от образа бытия конечного и возвышенным над существующими у нас измерениями времени. Псалмопевец говорит о Нем: *тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний* (Пс.89:5), а ап. Петр, повторивши эти слова, прибавляет, что *и один день перед Господом, яко тысяща лет* (2Пет 3, 8).

4. Неизмеримость и вседеприсутствие. – Находясь выше условий времени, Бог неограничен и никакими пределами пространства, – Он *неизмерим* и *вездесущ*. Подобно времени, пространство не есть что-либо существующее независимо от

вещей, а есть также форма существования конечных вещей, так как им свойственны пространственные определения и отношения. Определенная протяжимость (длина, ширина, высота, глубина) вещей конечных происходит от недостатка в них самобытности и зависимости их по бытию от внешних условий, полагающих пространственные пределы или границы их бытия. Но Бог, как существо самобытное и независимое ни в чем и ни от чего стороннего или внешнего, не может быть ничем со вне стесняем или ограждаем, ничем исключаем или заключаем. Он – Существо, стоящее выше всякой пространственности или измеримой протяжимости, – Существо необъятное, неограниченное и неизмеримое. Рассматриваемый же *в отношении к миру*, Он есть Существо вездесущее, т. е. Он пребывает не в одном каком-либо месте или в одно время – в одном, в другое – в другом, но пребывает везде, всегда и всецело. В мире как физическом, так и нравственном нет ни одного места, ни одного сотворенного существа, и во всех этих существах нет никакого малейшего, так сказать, частичного состояния и действия сил, где бы Бог не присутствовал.

Откровение во все времена возвещало о неизмеримости и вездеприсутствии существа Божия. Сам Бог говорит о Себе в ветхом завете: *еда небо и землю не Аз наполняю?* (Иер.23:24). *Небо престол Мой, земля же подножие ног Моих: кий дом созиждете Ми, и кое место покоища Моего?* (Исх.66:1) Давид исповедует вездеприсутствие Божие в таких словах: *камо пойду от Духа Твоего? и от лица Твоего камо бегу? Аще възыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси: еще возьму криле мои рано (возьму ли крылья зари), и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя, и удержит мя десница Твоя* (Пс.138:7–10).

В Новом Завете мысль о вездеприсутствии Божиим необходимо предполагается учением Спасителя, что поклонение Богу духом и истиною не может быть привязано к какому-нибудь определенному месту, а должно совершаться повсюду (Ин.4:21–23). Апостол учит, что Бог недалеко от каждого из нас: *о Нем бо живем, движемся, и есмы* (Деян.17:27–28), и что Он *над всеми, и чрез всех, и во всех нас* (Еф.4:6).

Примечание. 1) Как должно представлять вездеприсутствие Божие в мире? Для нас, заключенных в пределах пространства, образ вездеприсутствия Божия в мире составляет тайну. Впрочем, само собой понятно, что нельзя представлять его так, будто Бог *разлит* по всему пространству мира, подобно воздуху или свету, или что Он проникает Собою все, как бы некоторым расширением или *растяжением* Своего существа, как, напр., вода проникает плавающую в ней губку, или что Он находится в различных частях мира различными частями Своего существа, в больших – более, в меньших – менее. Нельзя представлять вездесущим Бога и только *действиями* Его всеведения, всемогущества, правосудия. Тогда бы пришлось мыслить Бога находящимся в каком-нибудь месте, откуда бы Он действовал на все части мира Своим разумом и всемогуществом. Неправильно и пантеистическое понимание Божия вездесущия, – в том смысле, что мир представляется лишь проявлением, саморазвитием или раскрытием Божества, так, что Бог и мир (откровение во вне сущности Божией) являются тождественными (имманентность Бога миру), при чем не допускается бытия Божия (в пантеизме Бог – безличное начало) вне и выше мира (трансцендентности Бога миру). Таким пониманием отрицается вездесущие в смысле неизмеримости и пространственной неограниченности божественного естества. Предотвращая от указанного рода неправильных представлений об этом свойстве, отцы церкви учили понимать его так, что Бог не заключен ни в каком месте, но и не исключен ни из какого, что «Он есть весь во всем», но «и вне и выше всего», что, следовательно, в мире Он присутствует не только Своими действиями и силами, но и самым Своим существом. «Надобно знать, – говорит св. *И. Дамаскин*, – что Бог не имеет частей, весь находится везде и всецело, – не частию какою в известной части пребывает, разделяясь подобно телам, но *весь во всем и весь выше всего*» «Он Сам для Себя место, Он *все наполняет и вне всего существует*» (Изл. веры, I, 13 гл). По словам св. *Афанасия Великого*, «Бог все объемлет и ничем не объемлется; Он во всем пребывает *Своею благостию и силою*» (следовательно, и Своим существом, ибо в Боге не могут быть

отделяемы действия от Его существа – οὐσία), «и также вне всего собственным Своим *естеством*» (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν; Посл. о определ. Никейского Соб. 11), т. е. тем, что в самом Его существе составляет Его естество (φύσις по терминологии св. отца не тождественно с οὐσία) – бытие и жизнь только внутри Самого Себя. Должно впрочем помнить, что при всех попытках к уразумению образа вездеприсутствия Божия в мире, для нас особенно непостижимо это свойство Божие. «Что Бог везде присутствует, – говорит св. *И. Златоуст*, – мы знаем, но как – не постигаем, потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия» (На Евр.Бес. XII, 1).

2) Если Бог вездесущ, то как понимать те места Св. Писания, в которых говорится об особенном Его присутствии, напр., на небесах (Пс.113:24), в храме (3Цар9, 3), в человеке (2Кор.6:16), или явлениях Его людям в определенных местах? Ответом на это недоумение может служить следующее. Бог присутствует во всем мире; нет места, в котором бы Его не было. Если же указываются места особенного присутствия Божия, то это говорится или применительно к нашей ограниченности, или потому, что в некоторых местах бывает особенное *проявление* присутствия Божия, сообразное с приемлемостью тварей (см. Катих. 1 чл.; Пр. Испов. 15).

3) Присутствует ли Бог в том, что противно в мире Его совершенствам, напр., там, где совершаются мрачные злодейские замыслы, действуют страсти и пороки и т. п.? Нельзя думать, чтобы злая воля как бы строила тайные углы, которые исключали бы присутствие Божие. И при самых злодейских замыслах Бог присутствует как Сохранитель, Судия и Воздаятель. Если бы Бог отвлек Свою всесохраняющую и вседержашую силу от какого-либо существа и его силы, то они тотчас бы разрушились и обратились в ничто. У Псалмопевца читаем: *еще сниду во ад, Ты тамо еси*; ад – место, в котором сильнейшим образом раскрывается физическое и нравственное зло и где однако Бог присутствует. Следовательно, нельзя представить ни одного места, действия или состояния в физическом или нравственном мире, где бы Бог не

присутствовал. Святость Божия через присутствие даже в порочных действиях нисколько не омрачается, подобно тому, как, напр., свет нисколько не теряет своей чистоты, когда проходит и через загрязненную среду

§ 17. Духовность существа Божия

Бог есть чистейший и всесовершеннейший личный Дух. Откровение отвергает как грубочувственные языческие представления о Божестве, так и понятие о Нем, как о каком-либо безличном бесконечном начале, силе, душе мира, или каком-либо абсолютном, однако не личном, не самосознающем разуме, как в пантеистических учениях.

I. Истина о духовности Божества с самого начала проповедывалась в Ветхом Завете. Не называя Бога нигде прямо Духом, ветхозаветное откровение, тем не менее, усваивает Богу все то, что входит в понятие о Духе. Так, Бог изображается в Ветхом Завете как Существо, обладающее высочайшим сознанием, разумом и волею, со всеми их многообразными свойствами. Ему усваиваются: всеведение, премудрость, святость, благодать, правосудие и другие свойства духовно-личного бытия. Моисей дважды называет Его *Богом духов и всякия плоти* (Чис.16:22; 27, 16), а о допотопном человечестве Сам Бог говорит: *не имать дух Мой пребывать в человецех сих во век, зане суть плоть* (Быт.6:3).

Правда, с изображениями Бога бесконечным Духом нередко в Ветхом Завете усваиваются Богу свойства телесной природы человека. Так, Он часто изображается как имеющий главу, лицо, очи, уши, нос, уста, руки, ноги, сердце, приписываются Ему свойственные телу человека состояния и действия, напр., дыхание, голос, осязание, зрение, обоняние, вкус и т. п. (т. н. *антропоморфизмы*). Но такие изображения не противоречат учению Ветхого Завета о Боге, как высочайшем Духе. Человекообразным изображением свойств и жизни в Боге в ветхозаветное учение отнюдь не вводится догматический антропоморфизм, подобный антропоморфизму языческих сказаний о Божестве. В ветхозаветной религии он заключается не в мысли, а в языке, не в самом существе дела (т. е. не в

усвоении Богу действительной принадлежности тела и его членов), а только в особенной форме или образе представления, а потому не наносит ущерба откровенной истине. Самые образы от начала до конца, далеко отстоя от мифологических сказаний о богах народов той эпохи, таковы, что везде могут быть легко объяснены в смысле, достойном всесовершеннейшего существа Божия. Но что их и требовалось понимать в этом последнем смысле, это открывается из учения Ветхого Завета о жизни Божией, бесконечно возвышенной над жизнью мира, из отрицания в Боге бытия телесных органов, подобных членам человеческого тела (Иов.10:4–5; Пс.120:4; Ис.40:28), а еще более – из того, что в нем прямо запрещается делать изображения и поклоняться кумиру, или всякому видимому подобию Бога (Исх.20:4–5; Втор.5:8–9 – вторая заповедь). Причины же таких изображений Божества, кроме того, что образность есть природное свойство древнееврейской речи, заключаются и в том, что людям, облеченным плотью, невозможно понимать и выражать свою мысль о духовных предметах без употребления образов, типов и символов. Тем необходимее был антропоморфизм для такого народа, как еврейский, чтобы привить к нему возвышенное понятие о Боге, как Духе.

Примечание. – От *антропоморфических* изображений Бога в Писании должно отличать изображения т. н. *антропатические*; такими называются изображения Бога с собственными человеку *духовными* состояниями, усвоение Ему, напр., радости, печали, гнева, веселья, раскаяния и пр. Хотя это тоже выражения образные, но имеют иное значение, чем антропоморфизмы. Антропоморфизмы суть только знаки других понятий, духовных, а антропатии – не знаки, а в собственном смысле состояния Духа Божественного, только особенные, сообразные с бесконечной природой Божией, и чуждые той греховности, какая присуща состояниям духа человеческого. Кроме немощности человеческого языка выразить мысль о свойствах Духа бесконечного без употребления человекообразных выражений, глубочайшее основание для себя антропатические изображения имеют в

том, что человек есть образ Божий, а по христианскому учению – и Само Слово плоть бысть.

II. В Новом Завете учение о духовности Божества, как предложенное для возросших в вере, раскрывается уже без прежних антропоморфизмов. Здесь Бог прямо называется Духом. Спаситель в беседе с женою самарянкою сказал: *Дух (есть) Бог* (Πνεῦμα ὁ Θεός); *и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Ин.4:24). Наименование Бога Духом – Πνεῦμα, а дух, – по словам Самого же Спасителя, – *плоти и кости не имать* (Лк.24:39), показывает, что Бог есть существо простое, невещественное. Указывая же на близость времени, когда поклонение Ему будет повсеместным (21 ст.), Спаситель тем выражает, что Бог есть Дух неограниченный пространством, вездесущий, вообще – бесконечный. Ап. Павел говорит: *Господь Дух есть, а идежь Дух Господень, ту свобода* (2Кор.3:17). Соединением с мыслью о Духе мысли о свободе показывается, что Бог, по мысли апостола, есть существо личное, свободно-разумное. Та же мысль о Боге преподается в Новом Завете, когда Он называется *Отцем духов* (Евр.12:9), усвояются Ему разум, любовь и другие свойства, могущие принадлежать только духовно-разумному личному существу.

III. Церковь, следуя учению откровения, всегда признавала духовность Божества. Учителя церкви первых веков, начиная с апологетов, уже решительно вооружались против грубо-чувственных языческих и поздне-иудейских представлений о Боге, пытавшихся вторгнуться в среду христианского общества. С еще большей определенностью выразилось верование церкви в духовность Божества по поводу появления в IV в. ереси *антропоморфитов* (иначе авдиан). Антропоморфиты утверждали, что Бога нужно представлять не иначе, как во всем подобным человеку, не исключая и тела со всеми его органами и членами. Основание для такой мысли они думали видеть в Св. Писании, и именно: в повествовании Моисея о сотворении человека *по образу Божию* (Быт.1:26), который, как они полагали, заключается не только в душе, но и в теле, а еще более – в изображениях Бога с членами и свойствами человеческого тела. Отцы церкви решительно осуждали столь

грубое представление о Боге и не менее неразумное понимание Писания. Образ Божий, вразумляли они заблуждающихся, нужно полагать не в теле человека, а в его душе, а относительно человекообразных выражений Писания о Боге, объясняли причины их употребления, а вместе предлагали и самое объяснение их¹⁴. Вместе с этим они показывали, что учение антропоморфитов и само в себе полно несообразностей. Это они делали очевидным через сопоставление предполагаемой еретиками телесности Божией с другими свойствами Бога, усвояемыми Ему в откровении и признаваемыми самими антропоморфитами, каковы: беспредельность, вездесущие, неизменяемость, неразрушимость, вечность, всесовершенство и др.

IV. Учение о Боге, как всесовершенном личном Духе, есть единственно истинное и с точки зрения нормального, здравого мышления. Уже самое понятие о всесовершенстве Божиим требует мыслить Его личным духом. Руководимые прирожденной идеей о Боге люди всех времен, на какой бы ступени развития ни находились, обыкновенно Богом представляют то, выше и совершеннее чего ничего не может быть. Как существо всесовершенное, Бог может быть мыслим лишь обладающим всеми совершенствами, какие наблюдаются в мире, конечно, в самой беспредельной степени, ибо Бог есть начало и причина всего существующего и живущего во вселенной, а вселенная, как творение Его, есть обнаружение Его совершенств. Самым высшим творением в видимом мире является человек, как существо разумное, личное и самосознательное; существа же вещественные, не имеющие сознания и разумности, уже занимают низшее место в лестнице бытия. Поэтому, возвышаясь к причине мира, мы необходимо должны признавать, что этой причиной мог быть только верховный разум и, следовательно, личный Бог. Неразумная, слепая сила не может произвести разум, из бессознательного не может произойти сознание. С другой стороны, если исключить из понятия о Боге мысль о Нем, как о всесовершеннейшем Духе, то останется недостойное Бога представление о Нем, как о силе хотя и всемогущей, но неразумной, слепой, чисто

физической, превосходнее которой был бы человек, одаренный разумом.

К тому же заключению приводит разум рассмотрение свойств мирового бытия вообще. Законосообразность мировых явлений, стройность и разумность в составе и процессе развития вселенной необходимо предполагают в Существе, образовавшем мир, ясное сознание как всего мирового строя, так и всех средств и способов, необходимых для достижения цели мирового развития.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о духовности Божества и в том, что Божество во всех религиях мыслится личным существом, хотя не везде одинаково совершенны представления о божественной личности. Такое общее всем народам представление о Боге, как существе личном, нельзя, конечно, считать только самообольщением человека, представлением, не имеющим в своей основе истины.

§ 18. Свойства существа Божия как Духа

Понятие о духовных совершенствах Божиих может быть составляемо на основании наблюдения над природою человеческого духа, сотворенного по образу Божию. Существенные свойства, характеризующие духовно-личное бытие в конечных разумно-свободных существах, суть: разум, воля и чувство. С этих же сторон, конечно, соответственно с бесконечностью природы Божией, может быть рассматриваем и Бог, как всесовершеннейший Дух, тем более, что с этих же сторон Он, как Дух, изображается и в откровении. Сообразно с этим свойства Бога, как существа духовного, могут быть подразделены на свойства а) разума Божия, б) воли Божией и в) чувства или чувствования Божия.

а) Разум Божий и его свойства

Бог обладает совершеннейшим разумом. Откровение называет Его *Богом разумов* (1Цар 2, 3), утверждает, что *разуму Его нет числа* (Пс.146:5), т. е. что разум Его неизмерим. Он

есть и по отношению к сотворенным существам начало всякого разума и ведения (Притч.2:6; ср. Иак.1:5). Разум Божий не есть, конечно, одна способность разумения, а есть самое разумение или ведение. В Боге *глубина премудрости и разума*, т. е. ведения (Рим.11:33).

Разумность нашего духа выражается в том, что он познает самого себя и вне его находящуюся действительность, и, приобретая познание этой действительности, разумно пользуется своими познаниями для достижения своих разумных целей, что обыкновенно называется мудростью. Человеческому разуму, следовательно, свойственны: *ведение и мудрость*. Такие же свойства усвоятся откровением и разуму Божию, только, конечно, в совершеннейшем виде.

1. Всеведение Божие; его предметы. – Под свойством всеведения Божия понимается не только то, что Бог знает все, но и то, что Он знает все совершеннейшим образом.

1) Первый и существенный предмет ведения Божия есть *существо Божие*. Бог знает совершеннейшим образом Самого Себя. Сын Божий учил – *никтоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца, кто знает, токмо Сын* (Мф.11:27). Здесь, ясно, речь о божественном ведении в пределах самого существа Божия или о самосознании божественном. Ту же мысль апостол выражает так: *Божия никтоже весть, точию Дух Божий. Дух бо вся испытует, и глубины Божия* (1Кор.2:10–11).

Самосознание Божие, по сравнению с человеческим, должно представлять, конечно, настолько же выше, насколько существо Духа бесконечного выше духа конечного. Человек не знает самого себя не только в сущности своей, он не знает и выражающих ее сил во всей глубине и полноте. Это потому, что жизнь его растет, силы его все более и более раскрываются. По мере ее развития развивается и самосознание. Самосознание человека, таким образом, и не полно и не всегда одинаково равно. Не таково ведение о Самом Себе Бога. Ограничения времени не подчинены свойства природы божественной, следовательно, и ведение Его о Своей сущности. Его самосознание должно быть всегда равное, совершеннейшее и полнейшее от века и до века.

2) Усвояется Богу откровением и полнейшее во все времена ведение *о делах Своих*. Дела Божии, открывшиеся во вне, совершились во времени. Но ведение дел Своих присуще Богу от вечности. Он *ведает вся прежде бытия их* (Дан.13:42; Сир.23:29); *разумна (γνώστῃ) от века суть Богови вся дела Его* (Деян.15:18), т. е. они не случайно, не как-нибудь непредвиденно, нечаянным образом совершены и совершаются, но все произошли и происходят по предведению Божию и созерцаются Им в образах (идеях) Своего ума прежде их появления, подобно тому, напр., как и художник, прежде чем появится его произведение, созерцает образ его в собственном духе.

3) Наконец, Бог совершенным образом знает, все *внешнее*, действительное и возможное, необходимое и случайное, прошедшее, настоящее и будущее.

а) Бог знает все действительно существующее, Им сотворенное. Он знает порядок мира физического: *Сам поднебесную всю надзирает, ведый, яже на земли, вся яже сотвори, ветров вес и воде меру* (Иов.28:24–25), *устав, данный дождю, и путь, назначенный для молнии громоносной* (26 ст.), *исчисляет множество звезд, и всем им имена нарицает* (Пс.146:4), *знает вся птицы небесныя* (Пс.49:11). Знает Он и порядок мира нравственного: *(на всяком месте очи Господни смотрят злыя же и благия* (Притч.15:3). Потребности, желания, тайные мольбы человека Ему известны: *Господи, – восклицает Псалмопевец, – перед Тобою все желание мое, и воздыхание мое от Тебе не утаюся* (Пс.37:10). *Болий есть Бог сердца нашего, и весть вся* (1Ин.3:20).

б) Знает Бог и все прошедшее в сотворенном Им мире. Это ясно показывает Св. Писание, когда говорит, что Бог в определенное время *будет судить вселенную в правде* (Деян.17:31), *когда Он во свете приведет тайныя тьмы, и объявит советы сердечныя* (1Кор.4:5) и *воздаст коемуждо по делом Его* (Рим.2:6).

в) Обнимает ведение Божие и все будущее, не только необходимое, но и все случайное, следовательно, и свободное, не только добро, но и зло.

Бог знает все *будущее необходимое*. Он Сам от века в идеях Своих предвидел и предусмотрел законы бытия и весь строй мировой жизни; поэтому Он не может не знать все это и по устройению мира во времени.

Но не только *необходимое*, но и все *будущее случайное* Ему ведомо как в мире физическом, так и в мире нравственном. В *мире физическом* нет свободы; в нем все стоит в связи с необходимыми причинами, почему на самом деле нет такого чистого случая, где бы без всякой причины что-нибудь произошло; случайным то или другое явление нам кажется потому, что сокрыты от нас причины его (внезапные, напр., направления ветров, путь молнии, нечаянные падения каких-нибудь тел и пр.). Но ведением Божиим обнимаются и все эти, неведомые нам, причины, а потому бывают предусмотрены и все неожиданные, представляющиеся случайными, обстоятельства. *Огонь, град, снег, голод* (туман), *дух бурен*, по словам Псалмопевца, являются *творящими слово Его* (Пс.148:8). Карательные молнии, будто бы случайно поражающие человека, на самом деле суть стрелы, которые гнев Божий рассыпает на нечестивцев (Пс.17:15; Прем 5, 21).

Знает Бог и все *будущее случайное в мире нравственном*, все действия свободы человека. На предведение будущих случайных событий указывается в Писании как на один из отличительных признаков истинного Бога: *возвестите нам грядущее напоследок*, – говорится у пр. Исаии в обращении к ложным богам, – *и увемы, яко бози есте* (Ис.41:23). Бытие в истинном Боге такого предведения доказывают многочисленные, содержащиеся в слове Божиим, предсказания будущих случайных действий свободы человеческой; многие из них были изрекаемы за 100, за 500, 700 и даже за 1000 лет, и оправдывались событиями, иные же исполняются на наших глазах, напр., предсказания Спасителя о распространении Евангелия (Мф.24:14), судьбе иудейства (Лк.21:24), о непоколебимом существовании церкви (Мф.16:18) и др.

По способу и свойствам ведение Божие вне Его находящейся действительности отлично от познания человеческого и свободно от всех недостатков и ограничений

последнего. Человек приобретает познания о внешнем мире чрез посредство действующих на него со вне впечатлений. Отсюда, человеческое познание является развивающимся *во времени*. Но Бог не получает впечатлений отвне, а знает вещи непосредственно Сам Собою и через Самого Себя; отсюда и самое ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно и совершенно, представляет собой единый и вечный акт *созерцания*. Далее, наши познания о существующем далеко *не всеобъемлющи*. Мы не обладаем таким знанием не только в настоящем, но даже и в будущем нельзя надеяться, чтобы мы когда-либо узнали все. Внутренняя, сокровенная сущность предметов для нас навсегда останется непостижимой. Но Бог знает и самую сущность предметов (Иер.23:24), ибо все они суть выражение вовеки Его вечных творческих идей о них.

Божественное предведение. Его возможность и соглашение с свободой человеческих действий. – Та сторона всеведения Божия, предметом которой являются будущие свободные действия нравственных существ, называется *предведением* Божиим. Бог предвидит свободные действия человека, конечно, не в том смысле, в каком предусмотрительный человек может догадываться, ожидать чего-либо, или иногда предчувствовать что либо, а в том, что предвидит и предрекает их, как несомненно Ему известные, как имеющие непременно совершиться. Как это возможно и не стесняется ли предведением Божиим свобода человека? Относительно возможности такого предведения у отцов церкви было принято следующее объяснение: для Бога и будущее есть настоящее, потому что для Него нет времени, а ограничения – настоящее и будущее суть ограничения, принадлежащие времени; все частные моменты времени, делящиеся на настоящее, прошедшее и будущее, для Бога составляют только настоящее. Поэтому и будущее, имеющее последовать, для Него так же ведомо, как и настоящее. Не нарушается предведением Божиим и человеческая свобода, ибо ведение не есть еще необходимое определение действия или события. «Не потому что-нибудь необходимо сбывается, – рассуждали

древние учителя, – что Бог предвидит, но потому Он и предвидит, что так сбудется» (Августин. О граде Бож. V, 9–10; Дамаскин. Точн. изл. веры. II, 30). Предведение Богом свободных действий человека можно уподобить нашему знанию действий других людей, а наше знание вовсе не стесняет свободы других людей; не от того человек так или иначе действует, что мы знаем его действия, – будем ли мы знать их или нет, самые действия его от того не изменятся. Наконец, если бы Бог Своим предведением необходимо предопределял свободные действия человека, то тогда Он, между прочим, являлся бы виновником злых действий человека, а такой мысли, очевидно, нельзя допустить.

2. Премудрость Божия. – Это совершенство или свойство разума божественного состоит в том, что Бог обладает знанием самых совершенных целей и наилучших, самых соответственных к достижению целей, средств, и умением прилагать последние к первым, обнаруживая все это и в делах Своего творения и промысления. Мудрость свойственна и человеку. Но мудрость человеческая, как зависящая от разных внешних причин и обстоятельств, по необходимости бывает изменчива, не всегда вполне предусмотрительна и верна. Мудрость же божественная не зависит ни от чего постороннего или внешнего; она самобытна, как самобытно самое существо Божие, а потому вечна и неизменна, и вместе – всеобъемлюща и всесовершенна.

Так и изображает откровение это свойство Божие. Действия премудрости Божией проявляются во времени, но сама премудрость так же самобытна и вечна, как самобытно и вечно существо Божие. *Прежде неже создана быша, вся уведена Ему* (Сир.23:29). Усыновление нас Богу Иисусом Христом, по слову апостола, предопределено Богом *прежде сложения мира* (Еф.1:4–5). Все бытие мира во времени есть только постепенное, но верное осуществление от вечности в уме Божиим предначертанного плана мироздания и порядка в нем. Но как не могло быть несовершенства в плане, созданном всесовершеннейшим умом, так не могло быть несовершенства и в его осуществлении. *И виде Бог вся, елика сотвори: и се*

добра зело (Быт.1:31), свидетельствовал Сам Он по окончании творения. Создание звездного неба привело в восторг ангелов: *егда сотворены быша звезды, – говорит Бог у Иова, – восхвалиша Мя гласом велиим вси ангели Мои* (8, 37). Свящ. писатели единодушно выражают глубокое благоговение к Создателю, взирая на мудрое устройство мира, или, что то же, на его целесообразность. *Благослови душе моя Господа, – поет Давид, восхищенный созерцанием чудных дел Божиих; – Господи Боже мой, возвеличился еси зело... яко возвеличишася дела Твоя, Господи: вся премудростью сотворил еси* (Пс.103:1, 24). *Чудна дела Твоя, Господи* (Пс.138:14; ср. Иов.9:10; 37, 14 и др.)!.. *Бог премудростию основа землю, уготована же небеса разумом, – повторяет премудрый сын Давидов* (Притч.3:19; ср. Иер.10:12). Проявление премудрости Божией прозревается священными писателями в устройении всех отдельных частей вселенной и во всех ее царствах. О премудрости Божией; открывшейся, напр., в создании царства растительного, Сам Спаситель свидетельствует, что и Соломон во всей славе своей не одевался так пышно, как каждая из полевых лилий одета Творцом (Мф.6:28–30).

В судьбах мира нравственного, как на дело неизреченной премудрости Божией, Писание указывает в особенности на домостроительство нашего искупления. *Мы проповедуем Христа распята, – говорит ап. Павел, – иудеем убо соблазн, еллином же безумие: самим же званым иудеем же и еллином Христа, Божию силу и Божию премудрость* (1Кор.1:23–24); *глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже представи Бог прежде век в славу нашу* (1Кор.2:7). В обретенном премудростью Божией способе восстановления человека, по словам пророка, *милость и истина сретошася, правда и мир облобызастася* (Пс.84:11). Столь же дивен и план спасения во Христе. *О, глубина богатства и премудрости и разума Божия! яко не испытани судове Его, и неизследовани путие Его!* – восклицает апостол по рассмотрении плана спасения иудеев и язычников (Рим.11:33).

Учение о премудрости Божией, содержащееся в откровении относительно в общих чертах, в творениях святоотеческих

раскрывается с величайшей подробностью; раскрытию же той стороны этого свойства, которая проявилась в целесообразном устройении мира, некоторыми из них посвящены особые обширные рассуждения (Бес. на Шестоднев Василия Великого, Григория Нисского, И. Златоуста и др.). Непосредственное созерцание мудрого устройства природы и красоты ее всегда было могущественнейшим средством к познанию Бога и к убеждению в бытии Его, *ибо, – говорит Премудрый, – от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их* (Прем 13,5). Уже языческие мудрецы (особенно Сократ и Платон) в чрезвычайном порядке и мудром устройстве мира видели свидетельство премудрости Художника мира. С расширением же круга познаний о природе для человека еще более способов и средств убеждаться в премудрости Творца.

б) Воля Божия и ее свойства

Бог обладает всесовершеннейшей волей. Спаситель научал. в молитве предавать себя воле Божией: *Отче наш, – да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мф.6:10), равно и Сам, молясь о мимоитии от Него чаши, говорил: *обаче не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк.22:42).

Воля Божия в откровении изображается по существу своему *высочайше свободной*, по нравственному своему направлению – *всесвятой*, по силе и могуществу – *всемогущей*, по отношению к тварям свободно разумным – *требующей от них святости*, и потому наказывающей зло и награждающей добро, или *всеправедной*.

1. Высочайшая свобода воли Божией. – По своему существу воля Божия есть воля *высочайше свободная*. Свобода воли Божией состоит в том, что она в своих решениях и определениях совершенно независима ни от каких сторонних (внешних) побуждений или влияний, но основание своей жизни и всех своих действий заключает единственно в самой себе. Такая свобода может быть свойственна только существу самобытному, каков Бог. В человеке хотя также есть свобода, но она никогда не бывает и не может быть такой полной. С одной стороны, в действиях своих человек находится в зависимости от

влияния внешних условий, а с другой, – самая свобода его в своих определениях не может совсем освободиться от колебания и борьбы. Бог же независим ни от чего постороннего, и следовательно, Его воля определяется только лишь сама собой, т. е. она вполне и совершенно свободна. Равно в свободе воли Божией не может быть борьбы, колебания в выборе между какими-нибудь различными побуждениями Его природы, потому что природа божественная проста и едина.

Такою откровение и изображает волю Божию. Ап. Павел о Боге Отце, напр., говорит, что Он *нарек (предопределил) нас во усыновление Иисус Христом по благоволению хотения Своего (Еф.1:5)*, что Он открыл нам *тайну воли Своея по благоволению Своему* (ст. 9). Ясно, что здесь разумеется воля, существующая в Боге от вечности, а в этой воле советы и решения могут возникать лишь непосредственно из глубины ее существа и независимо ни от чего стороннего и внешнего, что могло бы иметь на нее какое-либо влияние (*Рим.11:34*). Та же мысль выражена у Псалмопевца так: *Бог наш – на небеси и на земли, вся, елика восхоте, сотвори (Пс.113:11)*.

Высочайше свободными, а не вынуждаемыми чем-либо, откровение представляет и все действия Божии по устройении мира. Он *вся действует по совету воли Своея (Еф.1:11)* в делах промышленности как о мире вещественном, так и о мире нравственном: *и по воли Своей творит в силе небесней и в селении земнем (Дан.4:32; ср. Иов.23:13)*. О раздаянии благодатных даров людям апостол говорит: *вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью, коемуждо якоже хочет (1Кор.12:11)*.

2. Святость воли Божией. – По своему нравственному состоянию воля Божия есть воля *всесвятая*. Святость воли Божией состоит в том, что она в своих стремлениях определяется и руководится представлениями и помыслами об одном высочайшем добре, и эти ее стремления всегда совпадают с самым их осуществлением, а не остаются одними благими желаниями. Поэтому Бог чист от греха и не может согрешать, любя и в тварях добро и ненавидя зло.

В откровении Сам Бог изображается говорящим о Себе: *святите будите, яко Аз свят есмь* (Лев.19:2; 1Пет 1, 16), а ангелы – славословящими Господа песней: *свят, свят, свят Господь Саваоф: исполнь вся земля славы Его* (Ис.6:3; сн. Откр.15:4). По свидетельству новозаветного откровения: *Бог свет есть, и тьмы в Нем несть ни единыя* (Ин.1:5). Он даже не искушается злом (Иак.1:13). Посему и в тварях Он ненавидит зло и любит добро: *мерзость Господеви путие развращени: приятни же Ему еси непорочнии в путех своих* (Притч.11:20). Видимо святость Божия открылась на земле в лице воплотившегося едиnorodного Сына Божия.

Такое состояние свободы Божией, что она может хотеть и делать только добро и не может делать зла, есть проявление чистейшей свободы. Это потому, что не какая либо внешняя сила или судьба, и не какой либо, вне Бога, закон вынуждают Бога быть святым, но Он Сам, единственно по совету воли Своей, желает и делает добро; хотение и делание добра есть требование Его всесовершенной природы. Для человеческой воли такое состояние свободы есть идеал, к которому человек постепенно и по частям лишь может приближаться при содействии благодати Божией.

Бог не виновник зла. – Как существо всесвятное, Бог не может не только творить, но и желать бытия зла. В действительности же существует зло и в мире физическом, и особенно в мире нравственном. Согласимо ли это с святостью всемогущего Бога? В ответ на это недоумение отцы церкви объясняли следующее: злом в собственном и строгом смысле должно считать грех, нарушение свободой человеческой воли Божией; то же, что мы называем *физическим злом* (неурожай, пожары, бури, землетрясения и другие бедствия, наблюдаемые на земле), не есть само в себе зло; таковым оно является только для грешных людей; хотя оно действительно от Бога, но посылается для исправления людей и возбуждения их к добру, а потому есть добро. Грехи же, следствием которых бывает физическое зло, все происходят от злоупотребления свободой разумных тварей, которую Бог создал доброю и, даровавши им, уже не отнимает, попуская и ее злоупотребления, так как ею

собственно обуславливается и добро нравственное. С этой точки зрения легко объяснимы, а отцами церкви и действительно были объясняемы, все те места Писания, которые на первый взгляд могут показывать в Боге как будто что-то несообразное с Его святостью¹⁵.

1. Так, встречаются в Писании выражения, которыми Бог представляется как будто виновником ожесточения во зле, напр., ожесточения сердца фараонова (Исх.4:21; 10, 1 и др.), или сердца израильтян (Втор.29:4; Исх.6:9). Так как, по свидетельству того же слова Божия, ожесточение фараона зависело от него самого, а израильтяне сами не следовали закону, то выражения; Бог *ожесточил сердце* фараона или израильтян означают только то, что Бог *пустил* ожесточение свободы человеческой, а не то, что Сам Он *произвел* это ожесточение. Таков же смысл и встречающихся подобных выражений в Новом Завете, напр.: *затвори Бог всех в противление* (Рим.11:32), *даде им Бог духа нечувствия, очи не видети и уши не слышати* (Рим.11:8).

2. Иногда Бог представляется в Писании как будто располагающим к тем или другим худым поступкам, напр., говорится: о склонении Богом Давида к тщеславному исчислению народа (2Цар 24, 1), о воле Божией на прельщение Ахав духом лжи (3Цар 22, 20–23), на сожигание пр. Осии с женою непотребною (Ос.1:2, 3:1). Но первое в другом месте приписывается злему духу (1Пар 21, 1). Об Ахаве представлено видение, а не какая либо действительная история; ослепление его, вследствие уклонения от света Божия во тьму суеверий, изображается как казнь правды Божией. То, что говорится об Осии, представляет собой символическое изображение преступной страсти израильского народа к богам языческим.

3. В некоторых местах Св. Писания приписывается Богу *искушение людей*, напр., Авраама, и, таким образом, Бог представляется как бы виновником греха. Но в подобных случаях нужно иметь в виду, какого рода искушение приписывается Богу. Искушение есть приведение какого-либо существа в такое состояние, в котором бы сокровенные его свойства открылись в действии. Искушение возможно двоякое:

1) искушение во зле, или возбуждение к действию злых склонностей, кроющихся в человеке, и 2) искушение в добре, или направление, даваемое действующему в нем началу добра в открытой борьбе против зла или против препятствий в добре, для достижения победы и славы. Первое не от Бога (Иак.1:13), но есть следствие оставления Богом (2Пар32,31): оно происходит от плоти нашей, от мира, от других людей, и от диавола. Второго рода искушения от Бога, и, в меру духовных сил, посылаются во благо человеку. Такого искушения Давид просил себе (Пс.25:2). Сам И. Христос *искушаем был по всяческому* (Евр.4:15). Этого же рода было и искушение Авраама в Исааке.

3. Всемогущество воли Божией. – Всемогущество воли Божией состоит в том, что Бог приводит в исполнение все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия, так что ни какая сторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действия.

Св. Писание весьма часто говорит о всемогуществе Божиим. Оно называет Бога *Господом сил* (Пс.23:10), *Богом сил*, Которому по силе нет равного (– 88, 9), *единым сильным* (1Тим6,15), *Вседержителем* (Павтокрáτωρ – Иер.32:18–19; 2Кор.6:18 и др.), у Которого *не изнеможет всяк глагол* (Лк.1:37). *Невозможно же для Него ничтоже* (Иов.42:2; Мф.19:26). Он *может от камня воздвигнути чада Аврааму* (Мф.3:9). Приготовляя Авраама к имеющему быть повелению и обетованию, Бог говорит о Себе: *Я Бог всемогущий* (El Schaddai – Быт.17:1). Во вне всемогущество воли Божией сначала открылось в творческом произведении всего того, что Богу угодно было создать: *вся, елика восхоте Господь, сотвори* (Пс.113:11), и сотворил все единым словом: *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс.32:9). Затем оно постоянно открывается в делах никогда не прерывающегося владычественного промысления Божия о тварях, а особенно в чрезвычайных действиях, совершаемых для особенных целей, каковы чудеса: *благословен Господь Бог израилев, творяй чудеса един* (Пс.71:18; 76,14 и др.). В частности, в области нравственного порядка, всемогуществом Божиим, без

нарушения свободы людей, будет достигнуто окончательное и полное торжество добра над злом, так что Владыка духовно-нравственного царства *положит вся враги под ногама Своима* (1Кор.15:25).

Примечание. Против идеи всемогущества Божия делались в древнее время, высказываются иногда и ныне некоторые возражения и недоумения. Говорят: так как Бог не может грешить, допускать лжи, умереть, сделать смертного бессмертным, прошедшего – настоящим, чтобы 2х2 было вместе и 4 и 10 и т. п., то Он не всемогущ. Ответом на подобные рассуждения может служить следующее. Всемогущество Божие заключается не в том, чтобы делать все, что бы нам ни вздумалось, а в том, что Бог может приводить в исполнение все угодное Его воле: если же Его воля не хочет многого такого, что противно Его совершеннейшей природе и Его всесовершеннейшему разуму, то это показывает не слабость ее и бессилие, а напротив, – ее силу и могущество. Вообще же по поводу этих и подобных возражений должно заметить, что всемогущество Божие не физического, а *нравственного* характера. Требовать же от Бога деятельности, на которую Он вызывается приведенными возражениями, значило бы требовать, чтобы Он потерял Свое всемогущество и перестал быть тем высочайше разумным существом, каким есть.

4. Правда Божия. – Воля божественная, будучи сама в себе свята, требует и от разумных творений также святости, а потому дает им закон нравственный, ведущий исполняющих его к святости, и, как всемогущая, за исполнение его награждает, за нарушение – наказывает. Это свойство воли божественной есть *высочайшая правда* или справедливость. Правда воли Божией, таким образом, проявляется в двух действиях: в правде, дающей закон святости (правда законодательная), и в правде, воздающей нравственным существам – каждому по заслугам (правда мздовоздаятельная или правосудие). На оба эти действия воли Божией указывает апостол, когда говорит о Боге, что Он *един есть Законоположник и Судия, могий спасти и погубити* (Иак.4:12).

Воля Божия – всесвятая – требует и от людей святости. Через Моисея Бог говорил: *будьте святы, яко Аз свят есмь* (Лев 19, 2); Спаситель мира также учил: *будьте вы совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф.5:48; сн. 1Пет 1, 15). Требуя святости от разумно-свободных существ, Бог дал людям закон нравственный, следуя которому они действительно могли бы уподобляться Богу. Закон этот двоякий – внутренний, естественный, начертанный в самой природе человека (Рим.2:14–15), и закон внешний, положительный или откровенный, разделяющий на ветхозаветный и новозаветный.

Бог есть и праведный Судия, воздающий за исполнение или нарушение данного Им закона. *Мне отмщение, и Аз воз дам, глаголет Господь* (Втор.32:35; Рим 12, 19; Евр.10:30). *Не льститеся: Бог поругаем не бывает. Еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет: яко сеяй в плоть свою, от плоти пожнет истление; а сеяй в дух, от духа пожнет живот вечный* (Гал.6:7–8). Им на вечные времена установлен такой закон, что правда и добро уже естественным образом влекут за собой относительное блаженство, а зло и порок – мучения и зло.

Но с появлением греха и вообще вследствие злоупотреблений свободы разумных существ одного этого суда правды Божией сделалось недостаточным. Открылась необходимость со стороны всесвятого Бога в особых действиях Его промысла (употреблении положительных наград и наказаний) для ограничения зла и торжества добра. Откровение свидетельствует, что Бог действительно проявлял и проявляет Свое правосудие и в особых действиях Своего промысла. Так, как только согрешили ангелы, Бог их *не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти* (2Пет 2, 4; Иуд 6 ст.), – согрешили прародители, и также подверглись праведному осуждению Божию (Быт.3 гл.). Дальнейшая история человечества подтверждает правосудие Божие указаниями на многочисленные действия его, представляя примеры наказания за нечестие и награждения за исполнение святой воли Его как целых народов и всего человечества, так и отдельных лиц, каковы, напр., всемирный потоп, судьба Содома и Гоморры,

смешение языков и рассеяние племен и пр. Особенно ясно и поразительно видны действия правосудия Божия в истории богоизбранного народа израильского от начала ее и до наших дней.

Правосуден Бог и в отношении к отдельным лицам: *очи Господни (обращены) на праведныя, и уши Его в молитву их; лице же Господне на творящие злая, еже потребити их от земли (1Пет.3,12). Кийждо, еже аще сотворит благое, сие приимет от Господа, аще раб, аще свободь (Еф.6:8; сн. Пс.5:12–13, 23:4–5 и др.). Дворы праведных Им благословляются (Притч.3:33), и напротив, проклятие Господне на доме нечестивого (Притч.3:33; сн. 15, 25). На нечестивых пребывает гнев Божий (Ин.3:36; Рим.1:18, 12:19; Еф.5:6; Пс.77 и др.). По отношению к беззаконникам, по образному выражению Писания, Бог наш огонь поядаяй есть (Евр.12:29; Втор.4:24).*

Как на особенные, чрезвычайные проявления правосудия Божия, откровение указывает на тайну искупления и будущий всемирный суд. В деле искупления Бог *не ведевшаго греха (И. Христа) по нас грех сотвори* (сделал для нас жертвою за грех; 2Кор.5:21), *в явление правды Своя, за отпущение прежде бывших грехов (Рим.3:25), а день всемирного суда Божия будет днем гнева и откровения праведнаго суда Божия, в который Бог воздаст коемуждо по делом его (Рим.2:6). Тогда приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор.5:10).*

Соглашение правосудия Божия с тем явлением, что праведники часто бедствуют, а грешники благоденствуют. Против правосудия Божия с давних времен указывается на торжество нравственного зла в лице благоденствующих грешников, при унижении добродетели в лице страждущих и гонимых праведников. И ныне, под ударами кажущихся незаслуженными бедствий, нередко случаи ропота на Бога и даже отпадения от веры в Него к неверию. Но при свете богооткровенного учения и уроков, даваемых опытами жизни, выставленное возражение против правосудия Божия потеряет свою силу, если при суждении об указанном явлении иметь в виду следующее. 1) На земле нет полного воздаяния; поэтому и

праведники могут часто страдать и нечестивые благоденствовать. 2) Бедствия, которым подвергаются праведники, и видимое благоденствие грешников часто зависят от людей, от их несправедливости и пристрастия, вообще от действия их свободной воли. Но Бог как вообще не стесняет свободы своих тварей, так не желает ее стеснять и в этом случае. 3) Добрые люди, при тягостях внешнего положения своего, пользуются драгоценнейшими внутренними благами: миром духовным, радостями и утешениями от Бога (Рим.14:17), а грешники. при внешнем благополучии, имеют источник мучений для себя в самых своих страстях и беззакониях (Прем 11, 17), оказывающих губительное влияние на их душу и тело. 4) Когда Бог попускает страдания праведников и даже ниспосылает их на людей благочестивых, Он поступает по правде, ибо не бывает на земле праведника, который бы в чем-либо не согрешил (1Ин.1:8; Притч.20:9); делает же это Он с благою целью, чтобы чрез бедствия очистить их от всякой греховной скверны (Прем 3, 6; 1Пет 1, 6–7). утвердить в добре (Рим.5:3–5; 2Кор.4:16), и, наказав временно здесь, возвысить их будущую славу (Прем 3, 4–5; 2Кор.8:17); с другой стороны, Он попускает и благоденствие грешников по правде, ибо и грешники имеют иногда в себе немало доброго; в то же время они побуждаются к покаянию тем, что Бог, изливая на них благодать, не наказывает за грех (Рим.2. 4; 2Пет 3, 9). Главное же, – 5) правосудие Божие по отношению к людям не должно ограничивать пределами их настоящей жизни, которая для них есть только время подвигов и воспитания для вечности: есть жизнь другая, в которой правда Божия воздаст всем по заслугам, когда праведники будут вечно блаженствовать, а грешников постигнет вечное наказание.

в) Чувство или чувствование Божие. Его свойства

На бытие в Боге способности, соответствующей в нашей духовной природе способности чувствований (или нашему сердцу с его отправлениями, т. е. чувствованиями), откровение

указывает во многих случаях. Так, о Боге говорится, что Он находит людей *по сердцу Своему* (Деян.13:22), что Он в одних случаях *радуется* от всего сердца Своего (Иер.32:41), а в других Его сердце исполняется *жалости* (Ос.11:8), что Он *любит правду и ненавидит беззаконие* (Пс.44:8; Притч.11:20; Евр.1:9).

Существенными свойствами нашего чувствующего духа являются, с одной стороны, влечение и любовь к собственному благу и чувство радования или блаженства от обладания этим благом, а с другой – влечение к благу других или любовь к другим. То и другое откровением усваивается и Богу, конечно, в высочайшей степени. К существенным свойствам Божиим со стороны Его чувствования, следовательно, относятся: 1) *всеблаженство Божие* и 2) *бесконечная благодать* или *любовь к тварям*.

1. Всеблаженство Божие. – Это свойство в Боге есть необходимое следствие всех других Его свойств и совершенств. В Боге вся полнота бытия и жизни, бытия самобытного, и жизни, представляющей совершеннейшее единство. Это-то, собственно, и составляет верховное благо. Отсюда, Бог в Самом Себе имеет все нужное для полного блаженства; любовь к благу в Нем, поэтому, неизменно совпадает с самым его обладанием, а вследствие этого Ему от вечности должно быть свойственно неизменное *всеблаженство*. Понятно, что такая полнота блаженства не может быть свойственна человеку; человек хотя и имеет непреодолимое влечение к истинному благу, но не в нем самом, а вне его существуют условия, необходимые для удовлетворения этой потребности; преодолеть препятствия к достижению блага он часто бывает не в состоянии; отсюда ощущение блага или блаженства в большей или меньшей степени неизбежно ослабляется и затемняется у него чувствами неприятными, проистекающими от ощущения лишения блага или его неполноты.

Св. Писание усваивает это свойство Богу, когда называет Его *блаженным* (1Тим 1, 11; 6, 15), указывает, что *полнота радостей пред лицом Его, блаженство в деснице Его во век* (Пс.15:11), что Он *не требует ничего* (Деян.17:26), т. е. обладает

блаженством независимо ни от кого и ни от чего, что и праведники будут находить блаженство в лицезрении Божиим: *блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф.5:8).

2. Бесконечная благодать или любовь Божия к тварям. – Это свойство или совершенство Божие состоит в том, что Бог дарует тварям Своим столько благ и совершенств, сколько нужно для их блаженства и сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию.

Благодать, по учению откровения, составляет как бы самую сущность Божию. «Если бы у нас, – говорит *Григорий Богослов*, – кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? – ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Св. Духа (1Ин 14, 8, 16), *Бог наш любви есть*" (Сл. 23). Эта-то неизреченная любовь или благодать побудила Бога создать мир с разумно нравственными существами, способными любить Его и находить в Нем для себя блаженство (Еф.1:5, 9; Ин.14:23; Мф.25:34). Все промыслительные действия Бога в мире суть проявления Его благодати. *Вси путие Господни милость* (Пс.24:10). *Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс.144:9). Как бы ни была мала и ничтожна тварь, благодать Божия не только не гнушается ею, но с любовью заботится о ее жизни и нуждах. *Не две ли птицы* (воробья) *ценятся единым ассарием*, – говорит Господь, – *и ни одна от них падает на земли, без Отца вашего* (Мф.10:29; сн. Прем 11, 25–27).

В особенности Свою благодать Бог явил и являет в отношении к человеку. В Ветхом Завете Бог, обращаясь к Израилю, говорит: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе* (Ис.49:15). а в Новом Завете Спаситель говорит: *отца не зовите себе на земли: един бо есть Отец ваш, Иже на небесех* (Мф.23:9). Он отечески внимлет всем нашим молитвам (Мф.7:9–11), печется о всех наших нуждах, не исключая и худых из нас, *яко солнце Свое сияет на злыя и благия, и дождит на праведныя и неправедныя* (Мф.5:45; сн. Деян.17:25), и вообще ниспосылает *всяко даяние благо и всяк дар совершен* (Иак.1:17). Самым же высшим проявлением и свидетельством бесконечной благодати

Божией к нам слово Божие представляет совершенное единокровным Сыном Божиим дело нашего искупления: *также возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего единокровнаго дал есть, да всяк веруя в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный* (Ин.3:16).

Так необъятно велика и неизреченна благодать Божия по отношению к существам сотворенным! Это не то, что возможная в существах ограниченных любовь к другим. В любви человеческой, как бы она ни была бескорыстна, скрывается потребность через увеличение блага других увеличить собственное благо; благодать же Божия изливает дары тварям не с тем, чтобы увеличить собственное благо, ибо Бог всеблажен, а с тем, чтобы сделать их участниками блаженства. И простирается благодать Божия не на какую-нибудь ограниченную часть мира, что составляет свойство любви существ ограниченных, но на весь мир, со всеми в нем находящимися существами. *Милость человека*, – говорит сын Сирахов, – *на искренняго своего, милость же Господня на всяку плоть* (18, 12).

Совместимость в Боге с благодатью правосудия. Бесконечная благодать Божия, изливающая безмерное множество благ на разумно-свободные существа, кажется некоторым непримиримою с правосудием Божиим, строго наказывающим за грех. Иные из древних еретиков (гностики, особенно Маркион, манихеи, позднее – павликиане и богомилы), находя невозможным существование в едином Боге свойств любви и правосудия, даже допускали существование двух богов: бога верховного – благого, являющего себя любящим и милующим отцем (новозаветного), и бога подчиненного ему – злого, открывающегося грозным и карающим судьей (ветхозаветного). Но и в современном христианском обществе многими выражается видимое сочувствие к представлению Бога лишь Богом любви и готовность исключить из понятия о Нем свойство правосудия. Такие представления о Боге нельзя не признать односторонними. Конечно, Бог *любы* есть, но любовь Его есть любовь справедливая, как и правда Его есть правда,

одушевленная любовью: любовь без правды не была бы истинной любовью (явилась бы простою чувствительностью и благодушием), равно и правда без любви не была бы истинною правдою (превратилась бы в холодность или бездушие, близка была бы к жестокости). Откровение не разделяет правду и любовь в Боге, а изображает Бога и любящим отцом и правосудным судьей, усваяя оба эти свойства Богу и каждое порознь (см. выше) и вместе, называя Его *прощающим и наказывающим* (Пс.98:8; сн. 24, 8–10; 84, 11; 114, 5; 144, 7, 17; Сир.16:13; Иер.3:11–12 и др.), *сохраняющим милость* в тысячи родов, *прощающим* вину и преступление и грех, но *не оставляющим без наказания*, наказывающим вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода (Исх.34:6–7; сн. Чис.14:18–19).

Согласно с учением откровения и древние учителя разъясняли, что истинный Бог должен быть мыслим вместе и благим и правосудным. Благость или любовь Божия к людям, рассуждали они, имеет целью их блаженство, но в основании своем она есть любовь к раскрывающемуся в людях нравственному добру, при обладании которым только и возможно их блаженство. Правда же Божия, когда она воздает блаженством за добро, является тою же любовью к людям. Но и тогда, когда она «*в настоящее время долготерпения Божия*» лишает грешника тех или других благ и прямо наказывает за зло, является благою, ибо главная цель земных наказаний Божиих та, чтобы, независимо от их вразумительного для всех других примера, самого грешника побудить к тому, чтобы он не грешил более и совершенно исправился. *Егоже бо любит Господь, наказует*, наказывает как любящий отец, для блага наказываемого (Притч.3:11–12; сн. Евр.12:5–8). Отсюда и самые наказания Божии отцы церкви сравнивали с медицинскими пособиями врачей, иногда тяжкими (прижигания, отсечения частей тела), но исходящими во врачах из чувства соболезнования больному и желания помочь ему. Правосудие этого вида (настоящее) является, таким образом, имеющим целью наше же собственное благо (есть *δικαιοσύνη σωτήριος*), а потому оно, как говорил Тертуллиан, «*есть род благости*»,

служит «оградой и светильником для благодати», или, по определению отечественного святителя (митр. Филарета), есть «облачение и выражение любви». Но и правосудие Божие, имеющее проявиться в день гнева и откровения праведного суда Божия (правосудие в собственном смысле – δικαιοσύνη δικαστή), когда оно воздаст вечным блаженством, то, конечно, явится любовью же, но когда и лишит блаженства упорных и ожесточенных грешников, то не по недостатку в Боге благодати или любви, а по неспособности самих нераскаянных грешников принять дары Его любви, потому, что они сами с гордостью отвергнут их. И в этом нет ничего несовместимого с Божией благодатью; по отношению к бытию условному благодать Божия и обнаруживается как условная или обусловленная верою и любовью людей (Ин.14:21–23; сн. 15, 10; Пс.102:11, 13 и 18).

§ 19. Отношение приписываемых существу Божию свойств и самому Его существу.

Понятие о Боге, как общий вывод из учения о свойствах Божиих

I. Из изложенного учения о свойствах Божиих можно видеть, что понятие о них составляется нами на основании созерцаемых в делах творения и промысления совершенств Божиих и откровенного Его слова, а самые свойства суть только внешние отображения Его в мире. Отсюда возникает вопрос: в каком отношении находятся познаваемые нами свойства Божии к самому Его существу? Имеют они *предметное* значение, т. е. суть действительные свойства Божии, существенно и действительно существующие в Самом Боге, или они суть не более, как только *формы* нашего конечного мышления о Существе беспредельном, не заключающие в себе ничего соответствующего самому Его существу?¹⁶.

Откровение учит, что в мире хотя и в слабой степени, *якоже зеркалом в гадании* (1Кор.13:12), но действительно, а не призрачно, отображается то, что существует в Боге – *Его присносущная сила и Божество* (Рим.1:19–20). Встречается в нем, далее, множество мест, в которых Сам Бог, говоря от лица

Своего, усвояет Себе разнообразные свойства, напр.: *Аз есмь Сый, Аз свят есмь, Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся* и др. И. Христос называл Его *Духом*, приписывал Ему самосушие, любовь, знание и другие свойства. Думать, что слова Божии – пустые слова, не заключающие в себе ничего действительно принадлежащего Его природе, было бы странно и недостойно Бога. Если Бог по истине *есть*, то, конечно, Он есть таков, каким Сам Себя открыл людям в Своем слове. По учению откровения, следовательно, усвояемые Богу свойства должно признавать имеющими не призрачное, а предметное значение, только в Самом Боге, конечно, существующими в высшем и несравненно совершеннейшем виде, чем какими они являются в мире.

С точки зрения здравого мышления, признающего Бога Творцом мира, усвояемые существу Божию свойства также нельзя представлять лишь произведениями личной мысли нашей. Если мир есть творение Божие, то он есть и выражение Его совершенств. В действии всегда отражаются свойства производящей его причины. Следовательно, и познаваемые через посредство мира свойства Божии не могут не иметь предметного значения. Правда, мир не есть полное выражение совершенств Божиих; действие всегда бывает меньше и ниже своей причины. Но отсюда следует только то, что Бог превышает мира и отображаемые Им в мире Его качества и совершенства должно приписывать Ему в отрешении от всякой конечности и несовершенств, и что, кроме открываемого Богом, в Нем Самом есть много такого, что Ему одному ведомо и от других сокрыто, но не то, что эти отображения не выражают ничего из Его существа.

II. Если познаваемые чрез посредство мира и из слова Божия свойства Божии выражают собой нечто присущее Богу в Самом Себе, и при том так, что каждое из них заключает в себе нечто действительно и соответственное своему высочайшему предмету, то, если составим на основании познания этих свойств понятие о Боге, оно также будет заключать в себе нечто соответствующее существу Божию. Совокупность изложенных свойств существа Божия приводит к такому именно понятию о

Боге: Бог есть бесконечный личный Дух, обладающий совершеннейшими бытием и жизнью: по бытию Своему – Он самобытен, неизменяем, вечен, неизмерим и вездесущ, по духовным Своим свойствам, при обладании совершеннейшими разумом, волею и чувством, – Он всеведущ, премудр, всесвободен, всесвят, всемогущ, всеправеден, всеблажен, всеблаг. Понятие это, конечно, *не есть определение самого существа Божия*, которое непостижимо, а следовательно, в строгом смысле, и неопределимо; в сравнении с полнотой совершенств, сокрытых в безграничном существе Божиим, оно есть даже весьма скудное и темное, но в условиях земной жизни оно в достаточной степени приближает к нашему разумению непостижимое *существо Божие*, или то, что есть Бог Сам в Себе.

II. Единство существа Божия

§ 20. Единство Божие, как отличительный признак истинного понятия о Боге. История догмата

I. **Бог един в существе Своем.** Эта истина с необходимостью вытекает из самого понятия о Боге, как существе беспредельном во всех отношениях и всесовершенном. Высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно. Если бы существовали и другие, равные Ему, в таком случае Оно уже перестало бы быть высочайшим и совершеннейшим из всех, т. е. перестало бы быть Богом. Единый Бог и Существо беспредельное – в сущности понятия тождественные.

Поэтому церковь догмат о единстве Божиим, как необходимо содержащийся в истинном понятии о Боге, всегда признавала одним из главных и коренных догматов. В символе Никео-Цареградском, как и в древнейших, этот догмат непосредственно следует за словом "*верую*". И христианская церковь всегда и справедливо смотрела на него, как на первый

отличительный догмат откровенной религии от всех религий естественных, проповедывавших многобожие, или двубожие.

II. История догмата о единстве Божиим в главнейших моментах такова. В первые времена истории человечества вера в единого Бога составляла достояние всего рода человеческого; все люди Ему одному служили и Ему одному поклонялись. Среди первых людей она была плодом непосредственного откровения Бога в первобытном невинном состоянии. Путем предания от них она перешла к следующим поколениям и более или менее долгое время сохранялась во всем человечестве, но не сохранилась навсегда. Погружение людей в жизнь чувственную, помрачение ума и сердца под влиянием страстей и нечестия, не без участия и *князя власти воздушныя*, привели к тому, что они, *разумевше Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но... измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека, и птиц, и четвероног, и гад* (Рим.1:21, 23). Так появилось в роде человеческом, – полагают, перед временем призвания Авраама (Нав.24:2), – многобожие (политеизм) или *язычество*, т. е. обоготворение твари вместо Творца, принявшее разнообразнейшие формы. Лучшие из языческих мудрецов сознавали неразумие языческого многобожия и возвышались до мысли о единстве Божиим; иные из них даже подвергали осмеянию верование во многих богов, особенно в конце истории дохристианского человечества. Но восстановить в первобытной чистоте веру в единого Бога философия была не в состоянии; она могла лишь только разрушить народные верования во многих богов. Некоторые же из языческих мудрецов думали очистить народные верования тем, что приняли два главные начала – доброе и злое, каковы, напр., Ормузд и Ариман в религии Зороастра. И многобожие или двубожие было в дохристианские времена религией почти всего человечества в продолжение нескольких тысячелетий. Чистой и неповрежденной вера в единого Бога сохранялась только в Церкви Ветхозаветной, устроенной Богом в потомстве Авраама. Во времена новозаветные истина единства Божия не всеми была принята и содержима в чистом виде. Кроме сильного своей давностью язычества, противниками этого догмата

явились те из еретиков, в основе учения которых лежал дуализм. Таковыми были, прежде всех других, еретики, известные под именем *гностиков* (II в.). Все они, хотя и признавали единого верховного Бога, но допускали и многих богов низших, или эонов, истекших из Него, а в материи видели самостоятельное, независимое от Бога начало чувственной, материальной жизни и зла; не сам верховный Бог, а один из эонов представляется ими и образователем (демиургом) видимого мира. С падением гностицизма явились *манихеи* (III-IV в.), проводившие дуализм еще последовательнее и полнее, чем у большинства гностиков. В позднейшие века противниками догмата о единстве Божиим были *павликиане* (появились в VII в.), признаваемые некоторыми за отрасль манихейства, затем – т. н. *евхити* или *массалиане* (XI-XII в.) и *богомилы* (X-XIII в.). Лжеучение богомилов из Болгарии, где появилась эта ересь, вследствие близких сношений русской церкви с церковью болгарской, проникало и в Россию. Ныне дуализм составляет достояние немногих, относительно малоизвестных сект.

§ 21. Учение откровения о единстве Божиим. Ложность многобожия и двубожия

I. Истина единства Божия возвещается как в откровении ветхозаветном, так и в новозаветном.

В ветхозаветной религии учение о единстве Божиим составляет догмат, по преимуществу отличающий эту религию от религии всех других древних народов. Веровать в единого Бога-Творца, Ему одному служить, не почитать языческих богов за действительных богов и не поклоняться им, составляло главнейшую обязанность древнего еврея, о которой постоянно и настойчиво напоминали богоизбранному народу Моисей, пророки и другие богопросвещенные мужи. Первой заповедью Моисеева закона была заповедь о почитании единого Бога: *Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли египетския, от дому работы. Да не будут тебе бози инии, разве Мене* (Исх.20:2–3). *Господь Бог твой, сей Бог есть, и несть разве Его* (Втор.4:35, 39; 32, 39). Прощаясь с народом перед смертью,

ветхозаветный законодатель в таких словах внушал хранить эту заповедь твердо и вечно: *слыши, Израиль! Господь Бог наш, Господь един есть. И возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всея души твоея, и от всея силы твоея. И да будут словеса сия... в сердцах твоих, и в души твоей. И да накажешь ими сыны твоя, и да возглаголеши о них сидя в дому, и идый путем, и лежа и востая. И навяжешь я в знамение на руку твою, и да будут непоколеблема пред очима твоими (повязкою над глазами твоими). И да напишете я на прязех (на косяках) храмин ваших... Да не ходите вслед богов иных, богов языческих (Втор.6:4–9, 14).*

В связи с выраженной в этой заповеди истиною находятся все прочие важнейшие истины Ветхого Завета, напр., мессианская идея, идея о завете между Богом и народом и др. Эта же истина, т. е. единства Божия, лежала в основании государственного, общественного и церковного строя жизни: еврейский народ был обществом Иеговы и никто не мог сделаться членом этого общества, не уверовавши в Иегову; царем в нем должен был быть Иегова (теократия); для всего народа был один только храм (первоначально одна скиния), и в нем совершалось служение одному только Иегове.

Примечание. При утверждении единства Божия, в свящ. книгах Ветхого Завета нередко встречается наименование Бога во множественном числе – Elohim (един. число – Eloah, от ul – быть сильным, крепким), называется Он также *Богом Авраама, Исаака, Иакова (Исх.3:6, 15), Богом израилевым (5, 1), Богом еврейским (4, 22), Богом великим паче всех богов (18, 11), Богом богов и Господом господей (Втор.10:17),* говорится о Нем: *кто подобен Тебе в бозех Господи (Исх.15:11),* и под. Нет какого-либо противоречия между такими выражениями ветхозаветного Писания о Боге и ясным учением того же Писания о единстве Божиим.

Так, что касается имени Elohim, то это наименование не содержит мысли о множественности божественных существ. Если бы с этим именем когда-нибудь соединялось представление, напоминающее многобожие, то писатели священных книг, строгие ревнители закона Моисеева, запретили

бы или уничтожили бы его употребление для выражения мысли о едином истинном Боге. Между тем на самом деле оно было употребительнейшим именем Божиим, и даже употребляется там, где с нарочитою силою утверждается истина единства Божия, напр., в словах: *чтобы ты знал, что Иегова есть Бог (Elohim), и нет еще кроме Его* (Втор.4:36; см. 10, 17 и др.), или: *и рече Бог (Elohim) к Моисею: Аз есмь Сый* (Исх.3:14). Окончание множественного числа этого имени – это только своеобразная лингвистическая форма; по исследованиям филологов-гебраистов, в отношении к истинному Богу она употреблялась не для обозначения идеи множественности в количественном смысле, а для означения Божества вообще (в том же значении, что Deitas, θεϊότης, Gottheit, Божество) и ближайшим образом для выражения неисчерпаемой полноты и множественности свойств Божества (т. е. в смысле: Бог един, но сил у Него неисчислимо множество), а также для обозначения высочайшего величия Существа, называемого этим именем. Иногда употребляется это наименование в Ветхом Завете при сказуемом в единственном числе (в тех только случаях, где Elohim указывает на Бога в Его истинном значении). Такое своеобразное употребление этого имени дает основание к предположению, что это имя указывало на единство в жизни Божества при множестве сил в Боге и при безграничной полноте Его жизни. Более же посвященным в таинства веры этой своей особенностью оно могло открывать и нечто более глубокое, таинственное в познании Божества, – указывать на таинство Св. Троицы (особенно Быт.1:1, 26; 3, 22; 11, 7)¹⁷.

Наименования Иеговы Богом родоначальников еврейского народа, Богом *израиловым. еврейским*, вообще изображения Его, как Владыки, Промыслителя и Спасителя преимущественно народа израильского, также не содержат той мысли, что у Иегова – один не безусловно, а условно, есть Бог *народный*, имеющий владычество только над Израилем, а другие народы имеют особых владык. Этими наименованиями указывается только на особенные отношения Иеговы к народу израильскому и народа Божия к Иегове вследствие домостроительства человеческого спасения, по которому Бог избрал и отделил

народ еврейский из среды всех народов и соединил его с Собою союзом особенного завета. Так как Израиль из всех языков земли, по благоволению к нему Божию, *бысть часть Господня и людие Его* (Втор.32:9), *сын и первенец Его* (Исх.4:22), то и Израиль с своей стороны мог называть Иегову своею частью, Богом в особенности своим, по своей близости к Нему и силе завета.

Наконец, что касается встречающихся в Библии сравнений истинного Бога с богами языческими, равно и таких выражений, в которых языческие боги представляются как бы живыми существами (напр. Исх.12:12; Пс.95и др.), то когда священные писатели называли языческих богов богами, то называли так применительно к принятому словоупотреблению; как иначе они могли назвать то, что все называли богами? Изображения же этих богов по местам, как действительных существ, суть только олицетворения, свойственные поэтическому, живому изображению. Но что свящ. писатели на самом деле не представляли их действительными богами, это ясно из изображений ими суежности и ничтожности языческих богов и всего языческого культа.

Новозаветное откровение, научая веровать в триипостасность Божества, также прежде всего утверждает истину единства Божия. Спаситель, на вопрос законника: *какая есть первая всех заповедей?* отвечал: *первейши всех заповедей: слыши Израилю, Господь Бог ваш, Господь един есть* (Мк.12:28–29; сн. Втор.6:4). В молитве Своей к Богу Отцу Он говорил: *се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога*, Которого не знали язычники-многобожники. (Ин.17:3).

Апостолы, естественно, провозглашали единство Божие всякий раз, когда надлежало им обращаться ко Христу многобожников-язычников. Апостол языков в Листрах (Деян.14:8–18), ареопаге афинском (17, 22–31), Ефесе (19, 26), обличал многобожие и научал вере в единого Бога, показывал, что проповедуемый им Бог – Творец неба и земли обо всем печется, и потому Он един есть истинный Бог. По разным поводам та же истина повторяема была апостолами и

новообращенным. Тот же апостол языков писал коринфянам по вопросу о ядении идоложертвенных: *идол ничтоже есть в мире, яко никтоже Бог ин, токмо един. Аще бо и суть глаголемии бози мнози, или на небеси, или на земли: якоже суть бози, и господие мнози; но нам един Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него* (1Кор.8:4–6; см. Рим.3:29–30; Еф 4, 6 и др.).

II. Представители древне-Вселенской Церкви, побуждаемые заблуждениями многобожия и двубожия, имели нужду защищать истину единства Божия и посредством рассудочных соображений. Опровергая ложные учения, они, с одной стороны, представляли положительные доказательства того, что истинный Бог должен быть мыслим единым, а с другой, – подвергали разбору противные этому догмату учения – многобожие и двубожие, показывая внутреннюю их несостоятельность.

Истинный Бог должен быть представляем единым. Это открывается, объясняли древние учителя, прежде всего из самого понятия о Боге. Бог есть существо всесовершеннейшее, а с понятием высочайшего совершенства неразлучно понятие единства. – Бог есть существо беспредельное и всенаполняющее Собою, а такое существо возможно одно. (Ириней. Прот. ерес. II, 1; Тертул. Прот. Марк. 1–3; Дамаскин. Точн. изл. в. I, 5). К тому же заключению приводит и *наблюдение над миром*. Мир один; в жизни его усматривается постоянный порядок и гармония; все направляется в нем к определенной цели. Творение такого мира и управление им может быть действием ума только единого. Если бы творение и промышление было делом многих, то в случае несогласного их действия произошел бы беспорядок, а согласию в них быть нельзя. «Многоначалие есть безначалие», говорит св. Афанасий (Сл. на язычн. 35–39).

Подвергая разбору самые учения язычников о бытии многих или только двух богов – доброго и злого, отцы и учителя церкви разъясняли следующее.

Языческое многобожие есть одно преступное отступление от древней всеобщей веры в единого Бога, явившееся плодом невежественности и нравственной испорченности людей, и так

суеверно и нелепо, что сами же языческие писатели, поэты и философы подвергают его осмеянию, исповедуя в то же время единство Божие (утверждение апологетов, также *Климента Ал.* в Стром. V, 14, *Августина* – О граде Бож. IV, 13 и др.). Оно само в себе заключает несообразности. «Если Бог не един, то нет Бога», с силою и справедливостью говорил Тертуллиан, а по словам св. Афанасия, как «многоначалие есть безначалие», так и «многобожие есть безбожие» (Сл. на язычн. 38). Множество богов невозможно. Если допустить многих богов, надобно непременно предположить, что они или различаются между собой чем-нибудь (напр. по благодати, силе, премудрости, по времени, месту и пр.), или не различаются. Если они будут различаться, то один не будет иметь чего-нибудь такого, что принадлежит другому; следовательно, это уже не будет Существо совершеннейшее, это не будет Бог. а если у них общи все те свойства, которые относятся к бытию и сущности, и они не имеют никакого различия, то нет причины, почему бы их различать; тогда вернее сказать, что один Бог, а не многие (*Дамаскин*. Точн. изл. веры, I, 5).

Против *двубожников*, допускавших два совечных, враждебных между собой начала – доброе и злое (дуализма), здравая мысль устами учителей церкви представляла следующее. Система дуализма вовсе не нужна для объяснения происхождения зла, с каковою целью она измышлена. Появление нравственного зла в мире есть дело сотворенной свободы, а зло физическое по существу своему не есть зло, а таковым является только по отношению к нам и посылается или допускается Богом для нашей же нравственной пользы. С другой стороны, допускаемые этим лжеучением два начала, доброе и злое, совершенно немыслимы и составляют одно положительное противоречие. Как враждебные между собой начала, начало добра и начало зла должны быть представляемы или равносильными или неравносильными: если они равносильны, то борьба их окончилась бы истреблением добра и зла в мире; а если бы, наоборот, они были неравносильны, то сильнейшее уничтожило бы слабейшее, и тогда существовало бы в мире или одно добро

или одно зло. – Можно еще предположить бытие третьего, высшего начала, которое бы определило местопребывание каждому из этих двух начал и ограждало неприкосновенность их власти: но тогда, если они будут равны ему, будет уже не два, а три бога, если же будут подчинены ему, как высшему началу, то Бог один и им остается быть без права на распоряжение миром (*Тертул. Прот. Марк. 1–4; Афанас. Сл. на язычн. 6–7; Кирил. Иерусалимский. Оглас. VII, 6; Дамаскин. Изл. веры, IV, 20*).

Отдел второй

О Боге троичном в лицах

§ 22. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троице. Особенная его важность и непостижимость

Понятиями о совершенствах Бога, единого по существу Своему, не исчерпывается вся глубина богопознания, какое даровано нам в откровении. Оно вводит нас в глубочайшую тайну жизни Божества, когда изображает Бога единым по существу и троичным в лицах. Познание этой глубочайшей тайны дает человеку только откровение. Если до некоторых познаний о свойствах божественной сущности и до призвания единства Божия человек доходит путем собственных размышлений, то до такой истины, что Бог един по существу и троичен в лицах, что есть Бог Отец, есть Бог и Сын, есть Бог и Дух Святой, что «в сей Св. Троице ничтоже первое и последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприисусщны суть себе и равны» (симв. св. Афанасия), – до этой истины не может возвыситься естественными силами никакой человеческий разум. Догмат о троичности лиц в Боге есть догмат *богооткровенный* в *особенном* и *полнейшем* значении этого слова, догмат *собственно христианский*. Исповедание этого догмата отличает христианина от иудеев, и от магометан, и вообще от всех тех, которые знают только единство Божие (что исповедывали и лучшие из язычников), но не знают тайны о триипостасности Божества.

В самом христианском вероучении этот догмат есть догмат *коренной* или *основной*. Без признания трех лиц в Боге нет места ни учению о Боге-Искупителе, ни учению о Боге Освятителе, так что, можно сказать, христианство, как в целом своем составе, так и в каждой частной истине своего учения опирается на догмат о Св. Троице.

Являясь краеугольным догматом христианства, догмат о Пресвятой Троице в тоже время есть и *самый непостижимый*, и не для людей только, но и для ангелов. Самое живое воображение и самый пронизательный ум человеческий не могут постигнуть: каким образом в Боге три лица, из которых каждое есть Бог, не три Бога, а один Бог? Каким образом все лица Св. Троицы остаются совершенно равными между собой и в то же время так различными, что одно из них – Бог Отец является началом других, а другие зависимы от Него по бытию, Сын – чрез рождение, Дух Св. – чрез исхождение? По обычным человеческим представлениям такое отношение между лицами – признак подчиненности одних другим. Что такое, наконец, в Боге рождение и исхождение, и какое различие между ними? Все это ведомо только Духу Божию. *Дух бо вся испытует, и глубины Божия.*

§ 23. История догмата о Св. Троице

Такую раздельность и отчетливость, с какою церковь преподает своим членам учение откровения о Св. Троице, оно получило в церкви постепенно, в связи с возникавшими ложными о нем учениями. В истории постепенного раскрытия его догмата о Св. Троице можно различать три периода: 1) изложение догмата до появления арианства, когда раскрывалось преимущественно учение об *ипостасности* божеских лиц при единстве Божества; 2) определение учения о *единосущии* при ипостасности божественных лиц в борьбе с арианством и духоборчеством; 3) состояние церковного учения о Троице в дальнейшее время, – после окончательного определения его на втором Вселенском Соборе.

Период первый. – Первенствующие христиане исповедывали Отца и Сына и Святого Духа в формуле крещения, в символах веры, в славословиях Св. Троицы, богослужебных песнопениях и мученических исповеданиях веры, но в частнейшие определения свойств и взаимных отношений лиц Св. Троицы не входили. Представителями этой части христиан были *мужи апостольские*. В своих писаниях,

они, когда говорили о Троице, то повторяли почти с буквальной точностью изречения апостольские.

Другие из принявших христианство не были в состоянии отказаться от воззрений иудейства или языческой философии, а вместе с этим усвоить и новое понятие о Боге, даваемое христианством. Попытки таким христиан примирить свои прежние воззрения с новыми разрешились появлением ересей т. н. *иудействующих* и *гностиков*. Еретики *иудействующие*, воспитанные на букве закона Моисеева, в котором сказано: *слыши, Израиль, Господь Бог наш, Господь един есть*, не различали никаких лиц в Боге; истину единства Божия они утверждали путем совершенного отрицания учения о Св. Троице. Христос Спаситель, по их мнению, не есть истинный Сын Божий, а учение их о Св. Духе неизвестно. *Гностики*, держась воззрений крайнего дуализма на отношение между Богом и миром, духом и материей, утверждали, что Бог, без потери Своего божества, не может воплотиться, так как материя есть злое начало; отсюда и воплотившийся Сын Божий не может быть Богом. Он есть не что иное, как эон, лицо несомненно божественной природы, но только через истечение отделившееся от верховного Бога. При этом Он не один только исшел из «Глубины» (Βάθος), а прежде Него, вместе с Ним и чрез Него выступил из той же «Глубины» еще целый ряд таких же эонов, так что вся полнота (πλήρωμα) Божества заключает в себе от 30 до 365 разных сущностей. К числу таких же эонов, как Сын, относили гностики и Духа Святого. В этих измышлениях гностической фантазии, очевидно, нет ничего даже похожего на христианское учение о Св. Троице. – Лжеучение иудействующих и гностиков обличали *христианские апологеты*: св. Иустин мученик, Татиан, Афинагор, св. Феофил Антиохийский, особенно антигностики – Ириней Лионский (в кн. «Прот. ересей») и Климент Александрийский (в «Строматах»).

В III в. появилось новое лжеучение о Св. Троице – *монархианство*, обнаружившееся в двух формах: в форме монархианства *динамистического* или *евионейского* и *модалистического*, иначе – *патрипассианства*.

Динамистический монархианизм (первыми представителями его были *Феодот кожевник*, *Феодот младший* или *меняльщик денег* и *Артемон*) высшего своего развития достиг у *Павла Самосатского* († ок. 272 г.). Существует, учил он, единая божественная *личность*. Отец, Сын и Дух Св. не суть самостоятельные божественные личности, а только божественные *силы*, т. е. силы одного и того же Бога. Если же Писание говорит, по-видимому, о трех лицах в Божестве, то это только три разные имени, прилагаемые к одному и тому же лицу. В частности, Сын, называемый в Писании также Логосом и Мудростью Божиею, есть тоже самое в Боге, что в человеке ум. Человек перестал бы быть человеком, если бы отнять у него ум; так и Бог перестал бы быть личностью, если бы отнять и обособить от Него Логос. Логос – это вечное самосознание в Боге и в этом смысле единосущен (ομοούσιος) с Богом. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем вселялся в других людей, и действовал чрез Него в учении и чудесах. Под влиянием обитавшей в Нем, «как другой в другом», божественной силы, Христос – простой человек, родившийся от Духа Св. и Марии Девы, достиг самой высшей, возможной для человека святости, и сделался Сыном Божиим, но в таком же несобственном смысле, в каком и другие люди называются сынами Божиими. – Как только сделалось известным учение Павла Самосатского, против него выступили с обличением, устно и письменно, все знаменитые в то время пастыри церкви – Дионисий Алекс., Фирмиллиан Каппадокийский, Григорий чудотворец и др. Кроме того, православное учение противопоставлено ему в особом «*Послании шести православных епископов к Павлу Самосатскому*», а затем и на бывших против него поместных соборах в Антиохии, а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного.

Одновременно с евионейским развивался и монархианизм *патрипассианский*. Главными представителями его были: *Праксей*, *Нозт* и *Савеллий Птолемаидский* (в полов. III в.). Учение *Праксея* и *Нозта* в основных чертах таково: божественная личность одна в самом строгом смысле, это – Бог Отец. Но и Спаситель мира есть Бог, а не простой человек,

только не отдельный от единого Господа-Отца, а есть Сам Отец. До Своего вочеловечения Он открывался в образе (модусе) нерожденного Отца, а когда благоволил претерпеть рождение от Девы, то принял образ (модус) Сына не по человечеству, а по божеству, «стал Сам Сыном Своим собственным, а не Сыном другого». Во время земной жизни Своей всем видевшим Его Он объявлял Себя Сыном, но от могущих вместить не скрыл и того, что Он – Отец. Отсюда страдания Сына для этих еретиков были страданиями Отца. «Post tempus Pater natus, Pater passus est», говорил о них Тертуллиан. О Духе Св. учения они не излагали. Учение Праксея и Нозта нашло себе немало последователей, особенно в Риме. Естественно поэтому, что на первых же порах своего появления оно встретило опровержение: *Тертуллиан* в сочинении «Против Праксея», *св. Ипполит* – «Против ереси Нозта» представили их учение нечестивым и неосновательным, а вместе противопоставили ему учение православное; с появлением этих сочинений постепенно стало ослабевать и патрипассианство, но не исчезло. В новой и измененной форме (философской) оно возродилось уже на востоке.

Виновником этого был *Савеллий*, бывший римский пресвитер и первоначально чистый патрипассианин. В свою систему он ввел и учение о Св. Духе. – Сущность его учения такова. Бог есть безусловное единство, – безграничная, нераздельная и сама в себе заключенная «Монада», не имеющая и не могущая иметь по своей беспредельности никакого соприкосновения со всем существующим вне Ее. От вечности Она находилась в состоянии бездействия или «молчания», но потом Бог произнес Свое Слово или Логос и начал действовать; творение мира было первым проявлением Его деятельности, *делом собственно Логоса*. С явлением мира начался ряд новых действий и проявлений Божества, – в модусе Слова или Логоса. «Единица расширилась в Троицу» – Отца, Сына и Св. Духа (модусы модуса Слова, лица). В Ветхом Завете Бог (в модусе Слова) являлся как Законодатель – Бог Отец, в новом как Спаситель – Бог Сын и как Освятитель – Св. Дух. Существует, следовательно, лишь *Троица откровений* единой божественной личности, но не *Троица ипостасей*.

Учение Савеллия было последним словом монархианских движений III века. Оно нашло себе немало последователей, особенно в Африке, в Ливии. Первым и решительным обличителем этого лжеучения явился св. *Дионисий Алекс.*, епископ первенствующий в Африке церкви. Он осудил Савеллия на Соборе Александрийском (261 г.) и написал против него несколько посланий. *Дионисий, еп. Римский*, которому было сообщено о ереси Савеллия, также подверг его осуждению на Соборе Римском (262 г.). Много способствовал падению этой ереси и вообще монархианства своими сочинениями также и знаменитейший из церковных писателей III в. – *Ориген*.

Главнейшее заблуждение монархианства состояло в отрицании личности и вечного бытия Отца, Сына и Св. Духа. Соответственно этому и защитниками откровенно-церковной истины против монархиан с особенной подробностью была раскрываемая истина о действительном бытии и различии божеских лиц по их личным свойствам. Но желание яснее представить триипостасность Бога приводило некоторых из них к тому, что, с различием божеских лиц по Их личным свойствам, они (из западных учителей – Тертуллиан и Ипполит, из восточных – *Ориген* и *Дионисий Алекс.*) допустили *различие сущности* Отца от сущности Сына и Духа Святаго, развив учение о подчинении Сына и Духа Отцу не по личному только их бытию и личным отношениям (т. н. субординационизм по *ипостаси*), но и по самому Их существу, или т. н. *субординационизм по существу* между лицами Троицы. Их субординационизм состоял в том, что, признавая существо Сына и Духа *единоестественным* с существом Отца, они в то же время представляли его производным от Отца, зависимым от Него и как бы меньшим существа Отца, хотя и находящимся не вне существа Отца, а в нем самом. Выходило по их воззрению, что божество, власть, могущество и прочие совершенства Сын и Дух имеют от Отца, а не имеют самобытно, от Себя, при том так, что Сын – ниже Отца, а Дух – ниже и Сына.

При некотором уклонении от истины в раскрытии догмата о Св. Троице отдельных учителей церкви III в., сама церковь этого времени веровала в этот догмат вполне православно. Свидетельством этого может служить «Изложение веры» (символ) св. Григория чудотворца. Оно таково:

«Един Бог Отец Слова живого, Премудрости и Силы самосушей, и образа Вечного; Совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodного.

Един Господь; единый от единого, Бога от Бога, образ и выражение Божества, Слово действенное, Мудрость, содержащая состав всего, и Сила, зиждущая все творение; истинный Сын истинного Отца, Невидимый Невидимого, Нетленный Нетленного, Бессмертный Бессмертного, Вечный Вечного.

И един Дух Святой, от Бога исходящий, посредством Сына явившийся, то есть людям; Жизнь, в которой причина живущих; Святой Источник, Святыня, подающая освящение. Им является Бог Отец, Который над всем и во всем, и Бог Сын, Который чрез все.

Троица совершенная, славою и вечностью и царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в Троице ни сотворенного, ни служебного, ни привходящего, чего бы прежде не было и что вошло бы после. Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, но Троица непреложна, неизменна и всегда одна и та же».

Второй период. – В IV в., с появлением *арианства* и *македонианства*, открылся новый период в раскрытии догмата о Св. Троице. Существенной чертой этих лжеучений была мысль об *иносуции* в отношении к Отцу Сына и Св. Духа: арианство применило ее к Сыну, а македонианство – и к Духу Святому. Сообразно с этим в этот период раскрываемо было преимущественно учение о *единосуции* лиц Св. Троицы.

Арианство, поставив своею задачею примирить учение откровения о троичности лиц в Боге с догматом о единстве Божиим, думало достигнуть этого посредством отрицания равенства (и *единосуция*) между лицами Троицы по божеству через низведение Сына и Духа в число тварей. Виновником этой

ереси. александрийским пресвитером Арием, было раскрыто в этом смысле впрочем только учение о *Сыне Божиим* и Его отношении к Отцу. Основные положения его учения таковы. 1) Бог един. То, что отличает Его от всех прочих существ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или *нерожденность* (ὁ μόνος, ἀγέννητος). Сын не есть нерожденный; следовательно, – Он не равен Своему нерожденному Отцу, потому что, как рожденный, Он должен иметь начало Своего бытия, между тем как истинный Бог безначален. Как имеющий начало, Он, следовательно, не *совечен Отцу*. 2) Божественная природа духовна и проста, почему в ней нет деления. Отсюда, если Сын имеет начало бытия Своего, то Он рожден не из существа Бога Отца, а только из божественного хотения, – рожден действием всемогущей божественной воли *из не сущих, иначе – сотворен*. 3) Как творение, Сын не есть собственный, природный Сын Отца, а Сын только по имени, по *усыновлению*; Он не есть и истинный Бог, а Бог только *по имени*, есть только обожествленное творение. На вопрос о цели приведения в бытие такого Сына, Арий отвечал дуалистическим противоположением Бога и мира. Между Богом и миром, по его учению, непроходимая бездна, почему Он не может ни творить, ни промышлять о нем непосредственно. Восхотев сотворить мир, Он произвел сначала одно существо, чтобы при посредстве Его создать и все остальное. Отсюда вытекло и учение Ария о *Духе Св.* Если один Отец есть Бог, а Сын есть творение, через Которого получило бытие все остальное, то ясно, что Дух должен быть отнесен к числу существ, созданных Сыном, и, следовательно, по сущности и славе Он еще ниже Сына. Но сосредоточив внимание на учении о Сыне Божиим, Арий почти не касался учения о Св. Духе.

Арианство заключало в себе внутреннее противоречие. По этому учению Сын мыслится творцом и тварью, что несовместимо. Откровенное учение о Троице им в то же время совершенно разрушалось. Ересь тем не менее стала быстро распространяться. Для прекращения ее требовались чрезвычайные меры. Созван был по этому поводу Вселенский Собор в Никее (325 г.). Отцами собора в составленном под

руководством Духа Св. символу веры дано было точное определение учения о втором лице Св. Троицы, получившее догматическое и обязательное значение для всей церкви. Оно таково: *«веруем... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рождена, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), Имже вся быша, яже на небеси и на земли»*. Вместе с этим были анафематствованы и все главнейшие положения учения Ария (см. кн. Прав. св. апост., всел. и пом. соб. и св. отец). Сам он и его единомышленники отлучены от церкви.

Но еретики не хотели подчиниться никейскому вероопределению. Осужденная собором ересь продолжала распространяться, но уже распавшись на партии. Особенно противились ариане внесению в символ учения о *единосущии* (ὁμοούσιᾳ) Сына Божия с Отцом. Весьма многие из ариан, не соглашаясь признать Сына Божия единосущным Отцу, в то же время отвергали и учение Ария о тварности Сына. Они признавали Его только *«подобосущным»* (ὁμοιούσιος) высочайшему Божеству. Это была партия т. н. *«омиусиан»* или *«полуариан»* (во главе ее стояли Евсевий Никомидийский и Евсевий Кесарийский). Их *«подобосущие»* впрочем весьма близко к *«единосущию»*. Другие из ариан, строго державшиеся начал Ария, стали выражать его учение о Сыне Божиим еще резче, утверждая, что природа Сына, как твари, иная, чем Отца, что Он ни в чем *не подобен* (ἀνόμοιος) Отцу; они известны под названиями *аномеев* (также *етерусиан*), *строгих ариан*, а от имени главных выразителей и защитников своего учения – Аэция (Антиох. диакона) и особенно Евномия (еп. Кизикского) назывались еще *аэцианами* и *евномианами*.

Во время арианских споров и в связи с арианством возникло и *лжеучение* о Св. Духе Македония (еп. Константиноп.), который стал во главе еретической партии, получившей от него свое имя *«македониан»* или *«духоборцев»* (πνευματομάχοι). Македоний, принадлежа к полуарианам, о Духе Святом учил, что Дух Св. есть творение (κτίστος) Сына, что Он

несравненно ниже Отца и Сына, что по отношению к Ним Он только служебная тварь (διάκονος καὶ υπηρέτης), что Он не имеет с Ними одной славы и чести поклонения, и что вообще – Он не Бог и не должен быть именуем Богом; Он лишь известной степенью стоит выше ангелов и отличается от них. Как продолжение и логический вывод арианства, македонианство было одинаково с ним противно христианскому догмату о Св. Троице. Поэтому оно встретило со стороны церкви такое же сильное противодействие, как и арианство. Созван был второй Вселенский Собор (381 г.). В краткий член Никейского символа о Духе Святом: «веруем... и во Святаго Духа», отцами второго Вселенского Собора (в числе 150) были внесены следующие дополнительно-пояснительные положения: «Господа, Животворящего (т. е. что Дух Св. – не тварь), Иже от Отца исходящего (т. е. что Он не через Сына произошел), Иже со Отцем и Сыном спокланяма и сславима (т. е. что Он не служебное существо), глаголавшаго пророки».

В Никео-Цареградском вероопределении дано ясное и точное учение о единосущии лиц Св. Троицы в смысле безусловного *тождества* и *равенства* Их по существу, а вместе с этим и учение об Их ипостасных различиях. Под знаменем этого вероопределения, в борьбе с еретиками, отцами и учителями Церкви раскрываемо было и частнейшим образом учение о Св. Троице. Между ними особенно славны имена великих вселенских учителей и святителей: Афанасия и Василия Великих, Григория Нисского и Григория Богослова. На западе наиболее сильным и знаменитым защитником православия против арианства был св. Иларий Поатъесский.

Период третий. – Изложение веры, составленное на первом и втором Вселенских Соборах, по определениям III-го (прав. 7) и последующих Вселенских Соборов (VI Вс. Соб. 1 пр.), не должно было подлежать ни дополнениям, ни сокращениям, и, следовательно, должно оставаться *навсегда* неизменным и неприкосновенным, неизменным даже по букве. Сообразно с этим Вселенская Церковь во все последующее время не делала ни дополнений к Никео-Цареградскому определению догмата о Св. Троице, ни убавлений его. Главной

заботой ее сделалась забота о неповрежденном сохранении догмата в той форме, какую он получил в Никео-Цареградском вероизложении. Таковым же осталось в Восточно-православной церкви отношение к догмату о Св. Троице и к Никео-Цареградскому вероопределению и после разделения церквей, таковым остается и доселе.

Из возникавших на востоке после второго Вселенского Собора ложных учений о Св. Троице требуют упоминания лишь т. н. *тритеизм*, или *требожие* (VI в.), и *тетратеизм*, или *четыребожие* (VI-VII в.). Тритеисты представляли Отца, Сына и Св. Духа как три особенные, отдельные, обладающие тремя особыми и отдельными божественными сущностями лица, наподобие того, как существуют три каких-либо лица человеческих, имеющие одинаковое, но не единое существо. Тетратеисты же, кроме трех лиц в Троице, представляли еще стоящую как бы позади их и отдельно от них божественную сущность, в которой все они участвуют, почерпая из нее свое божество. В борьбе с этими лжеучениями достаточно было одного выяснения их несогласия с учением о Троице, выраженном в Никео-Цареградском вероопределении.

Таково же было первое время после второго Вселенского Собора отношение к учению о Св. Троице и Никео-Цареградскому определению и Западной Церкви. Но это единомыслие не было особенно продолжительным. Со времен блаж. Августина в Западной Церкви стало распространяться мнение, что Дух Святой исходит не от одного Отца, но "*и от Сына*" (*Filioque*), каковое постепенно получило в ней значение догмата, внесено в самый Никео-Цареградский символ и исповедание нового догмата ограждено анафемой. В таком извращенном виде исповедуется догмат о Св. Троице Западной Церковью и доселе. В таком же виде он содержится и отделившимся от Рима протестантством во всех его формах, т. е. лютеранством, реформатством и англиканством.

Возведя на степень догмата учение об исхождении Св. Духа и от Сына, не данное в откровении, а произвольно выведенное разумом из откровения, Римская Церковь вступала на путь *рационализма*. Этот же рационалистический дух сказался в

возведении ею на степень догматов и других частных мнений. От нее усвоен был этот дух и протестантством, которое уклонилось от древне-церковного исповедания в своем вероучении еще далее. Но с особенной силой он выразился в протестантском сектантстве, явившемся последнею переходною ступенью уже к строгому и чистому рационализму. Отсюда, в выделившихся из протестантства христианских обществах возник новый ряд еретических учений о Св. Троице; всеми ими, впрочем, в большей или меньшей степени лишь повторяется то, что высказывалось древними еретиками.

Так, одновременно с реформацией появился в западном христианском мире т. н. *антитринитаризм* (другое его название – *унитаризм*). В противоположность древним *монархианам*, не столько восстававшим против догмата о Св. Троице, еще не получившего определения, сколько отстаивавшим истину единства Божия, антитринитарии XVI в. поставили задачей уничтожить верование в Св. Троицу. В антитринитарном движении XVI в. можно различать два потока. Одна отрасль его носит на себе печать мистицизма, тогда как другая ветвь его покоится исключительно на началах рассудочного мышления.

Систематиком антитринитарных начал с мистическим оттенком явился в XVI в. ученый испанский врач *Михаил Сервет*. Церковью, – рассуждал он, – извращено истинное Учение о Св. Троице, как и вообще христианство. Учение Писания о Троице, по его мнению, состоит не в том, что существуют в Боге три самостоятельные божеские ипостаси, а в том, что Бог по природе и ипостаси един, именно Отец, Сын же и Дух не суть отдельные от Отца лица, а только Его различные проявления или модусы. За свое лжеучение Сервет Кальвином был возведен на костер (27 окт. 1553 г.).

Воззрения антитринитаризма с характером более строго рассудочным в системе представил *Фауст Социн* († 1604 г.), почему и последователи этого направления известны под именем *социниан*. Социнианская доктрина – доктрина часто рационалистическая. Человек не обязан веровать в то, что не мирится с его разумом. Догмат о Св. Троице социниане находят

особенно противоречащим разуму. Вместо отвергнутого исключительно на основании рассудочных соображений догмата о Св. Троице сами они предложили такое учение. Бог един, единое божеское существо и единое божественное лицо. Этот единый Бог есть именно Отец Господа нашего И. Христа. Сын Божий есть только олицетворение исторического И. Христа, Христос же – простой человек, только происшедший особенным образом, человек безгрешный. Богом Он может быть называем в таком же несобственном смысле, в каком сынами Божиими в Св. Писании и даже Самим И. Христом называются все верующие (Ин.10:34). По сравнению с другими сынами Божиими Он есть только по преимуществу возлюбленный Сын Божий. Дух Св. есть некоторое божественное дыхание, или сила, действующая в верующих от Бога Отца через И. Христа.

К учению антитринитариев примыкает еще учение о Троице *арминиан*, так называвшихся по имени проф. богословия в Лейденском университете *Якова Арминия* (1560–1609 г.), положившего начало этой секте. Церковное учение о Троице этим сектантам казалось противоречивым в том отношении, что оно, при усвоении всем лицам Троицы равенства по божеству, в то же время приписывает Отцу – виновничество, Сыну – рождение, Духу Св. – исхождение. Недоумение это они разрешили тем, что повторили древний субординационизм по существу между лицами Троицы, т. е. что Сын и Дух ниже Отца по божеству и от Него заимствуют Свое божеское достоинство. В XVIII в., с усилением рационализма вообще, в протестантстве образовалась новая, чрезвычайно своеобразная секта, в связи с искажением всего христианства, извращавшая и учение о троичности Божией, – секта последователей *Эммануила Сведенборга* (1688–1772 г.). Сведенборг считал себя чрезвычайным посланником Божиим, призванным возвестить такое учение, которое выше всех бывших откровений, но под формою откровения свыше в существе дела он излагал в своих сочинениях свои собственные воззрения. Как и для всех антитринитариев, учение о Троице представлялось Сведенборгу крайним извращением церковью подлинного учения Св. Писания о Боге и противным разуму. Собственное его

понимание этого догмата таково. Существует только один Бог (т. е. единая божеская ипостась). Этот единый Бог принял человеческий образ и телесную оболочку в образе И. Христа, подверг Себя всем искушениям, вступил в борьбу с духами преисподней и победил их; Он же претерпел и крестную смерть (очевидно, повторение древнего патрипассианства) и чрез все это освободил род человеческий от власти адских сил. Под Духом Св. по его мнению, разумеется в Библии то действие на людей, которое произвело и производит откровенное слово и бывшее откровение Самого Бога, т. е. явление Бога во плоти в образе И. Христа.

С возникновением т. н. идеалистической философии появились на западе в учении о Св. Троице новые лжеучения. Попытки обосновать и уяснить сущность этого догмата по началам одного разума привели к тому, что в этих объяснениях от христианского догмата остались одни термины, в которые вложены были чуждые догмату пантеистические понятия и даже лица Св. Троицы были обезличены. Таковы воззрения на христианскую Троицу идеалистической философии *Фихте, Шеллинга, Гегеля* и др. Для Гегеля, напр., христианская Троица это есть абсолютная идея (вечное знание) в трех состояниях: идея сама в себе, в своей отвлеченности – это Отец, идея, воплотившаяся во внешнем мире – это Сын и Его воплощение, и идея, сознающая себя в духе человеческом, – Дух Св.

Так недостаточен один разум в глубочайших таинствах веры. Все заблуждения касательно догмата о Св. Троице, и древнейшие и новейшие, проистекали из одного источника, именно, – из нарушения разумом тех границ, которых он должен держаться по отношению к откровению вообще. Догмат о Троице есть таинство таинств (*supra rationem*), чего разум не должен никогда забывать.

§ 24. Учение церкви о Св. Троице и состав этого учения

Догмат о Св. Троице изложен церковью во всех трех символах, ныне употребляющихся в ней, но с наибольшею

полнотою и раздельностью, – в т. н. символе св. Афанасия, и, именно так:

«Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице, и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновня, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа едино есть божество, равна слава, соприисноушно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святы́й Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святы́й: обаче не три бози, но един Бог...

Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от Отца Самого есть, не сотворен, ни создан, но рожден. Дух Святы́й от Отца не сотворен, не создан, ниже рожден, но исходящ.

И в сей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприисноусны суть себе и равны».

Все учение о Св. Троице, изложенное в этом символе, очевидно, сводится к следующим трем положениям:

I. Бог троичен, и троичность эта состоит в том, что в Боге три *лица* или *ипостаси*: Отец, Сын и Святы́й Дух.

II. Каждое лицо Троицы есть *Бог*, однако они суть не три бога, а суть *единое* божественное существо.

III. Все лица Троицы различаются между собой *личными* свойствами.

В порядке этих положений и изложим учение о Пресвятой Троице.

I. Троичность лиц в Боге

Когда церковь научает нас веровать в троичность Божества, то она указывает этим прежде всего на необходимость иметь живую уверенность в бытии *трех лиц* в Божестве. Это значит, что Отец, Сын и Св. Дух должны быть признаваемы не как три свойства, или силы, или явления и действия одного и того же божеского лица, а как три между собой действительно различные лица Божества, имеющие каждое свою особую

самостоятельность и свои особые черты, которыми оно не смешивается с другим лицом.

§ 25. Ветхозаветные указания на троичность лиц в Боге

Истина о том, что в Боге действительно три лица, открыта нам в возможно ясном свете в Новом Завете. Возвещаемо было однакоже об этой истине и в Ветхом Завете, хотя указания на нее являются сокрытыми под покровом таинственных и загадочных оборотов и выражений речи. Все указания Ветхого Завета на эту тайну можно разделить на три класса.

I. Указания вообще на множественность лиц в едином Боге без определения их числа. Сюда относятся:

а) Начальные слова Бытописателя: *в начале сотвори Бог (bara Elohim) небо и землю. (Быт.1:1)*. «В сем месте еврейского текста слово *Элогим*, собственно *Боги*, выражает некоторую множественность, между тем как речение *сотворил* показывает единство Творца. Догадка о указании сим образом выражения на таинство Св. Троицы заслуживает уважения» (митр. Филарет).

б) Изречения, в которых Бог представляется беседующим и совещающимся с лицами сознательными и равными Ему по божеству. Таковы слова Божии: перед сотворением человека, – *сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт.1:26)*; перед изгнанием падших прародителей из рая: *се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое (Быт.3:22)*; перед смешением языков и рассеянием людей по столпотворении: *приидите, и сошедше смесим тамо язык их, да не услышат кийждо гласа ближняго своего (Быт.11:7)*. Если не признавать во всех этих выражениях прикровенного указания на троичность лиц в Боге, то трудно дать удовлетворительное их объяснение. Предлагаемые же иные объяснения нельзя признать основательными. Так, объяснение этих выражений остатком политеизма еврейской религии потому неправильно, что эта религия никогда не учила о бытии многих богов. Объяснение предположением беседы Бога с ангелами не может

быть признано как потому, что лица, с которыми совещається Бог, изображаются равными Ему (3, 22), обладающими творческой силою (1, 26), чего усвоить ангелам нельзя, так и потому, что сотворение человека и смешение языков усвоается только Самому Богу (Быт.1:27; 11, 9); человек также в Писании называется сотворенным по образу Божию, а не по какому-либо иному. Объяснение из обычая сильных мира говорить о себе во множественном числе не допустимо потому, что обычай этот появился только со времени развития политического устройства в еврейском народе. Предположение, будто Бог так говорил по примеру людей, желающих возбудить себя к какому-либо действию, есть лишь «странное пустословие» (Вас. В. На Шест. IX бес). Мнение отцов и учителей церкви было именно то, что в указанных местах содержится указание на совет в триипостасном существе Божиим.

II. Указания на то, что в Боге именно *три лица*, но без наименования и различения их.

Некоторые из древних учителей видели такое указание в описании Моисеем явления Божия в виде трех странников Аврааму: *явился же ему (Аврааму) Бог (Iehovah) у дуба Мамврийска, сидящему ему пред дверми сени своя в полудни... Воззрев же (Авраам) очима своима, виде, и се трие мужи стояху пред ним; и виде, притече в сретение им от дверей сени своя, и поклонися до земли, и рече: Господи (Adonai), аще убо обретох благодать перед Тобою, не мини раба Твоего (Быт.18:1–3).* «Авраам, – говорит блаж. *Августин*, – встречает трех, а поклоняется Единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех лицах». В этом же смысле понимается это богоявление в некоторых церковных песнопениях, равно древнейшим изображением Св. Троицы было изображение явления Аврааму Бога в виде трех странников. Такое понимание этого богоявления однако не было всеобщим у древних учителей. Большинство из них думали, что первенствующий гость Авраама был «Ангел Иеговы», Логос или Сын Божий, благоволивший на этот раз принять вид ангельский,

по подобию того, как впоследствии Он воспринял естество человеческое, два же остальных были ангелами.

Другое общее указание на тайну Св. Троицы дается в троекратном воззвании серафимов к Богу: *свят, свят, свят Господь Саваоф* (Ис.6:3), которое слышал пр. Исаия при избрании его в пророческое служение. Само по себе троекратное "*свят*", конечно, не включает в себе мысли о троичности Божией. Но если рассматривать те же слова в связи речи и с параллельными местами Нового Завета, то нельзя не видеть в них указания на троичность Бога. Исаия говорит, что он видел Господа, *сидяща на престоле высоте и превознесенне* (6, 1), и *слышал глас Господа, глаголюща: кого пошлю и кто пойдет к людям сим* – с евр. подлин.: «и кто пойдет Нам или для Нас»? Таким образом, Исаия видел и слышал глас от единого Бога, между тем идти надлежит ему от имени многих. а что эти многие были лица божественные, об этом свидетельствует ап. Иоанн, когда говорит, что Исаия вместе с Господом видел и славу Сына Божия (Ин.12:41), и ап. Павел, указывающий, что Исаия слышал *глас Духа Св., Который посылал его к народу израильскому* (Деян.28:25, 26). Ясно отсюда, что троекратное «свят» имеет внутреннее соотношение с тремя лицами Божества.

III. Указания на личность и божество каждого из лиц Св. Троицы, с упоминанием самых Их имен. В одних из них указывается второе лицо Св. Троицы – *Сын Божий*, с различием от первого лица – Бога Отца, в других – третье лицо, *Дух Святой*, с различием от другого божеского лица.

1) Указания на ипостась Сына можно видеть: а) в изображениях Ангела-Иеговы при описании истории некоторых богоявлений, б) в учении о Премудрости Божией, но особенно в) в обетованиях и пророчествах о Мессии – Боге.

а) Моисей, описывая богоявления, бывшие во времена патриархов: Агари сперва у источника на пути к Суру (Быт.16:7–14), потом у клятвенного колодезя (Быт.21:17–19), Аврааму, когда он решил принести своего сына в жертву Богу (Быт.22:10–18), Иакову во сне перед возвращением его из дома. Лаванова в родную землю (Быт.31:11–13) и когда он боролся с Богом

(Быт.32:24–30; ср. Ос.4:4–6), Валааму, когда он шел проклинать народ израильский (Чис.22–23 гл.), а также бывшее ему самому в огненной купине (Исх.3:2–15), являющегося именуется часто *Ангелом-Иеговою* и *Ангелом Иеговы* (евр. Maleach-Iehovah и Maleach haelohim), и изображает Его, как лицо божественное, приписывает Ему власть, силу и действия, свойственные только Богу. Подобные этим свойства и божеское достоинство усвояются являвшемуся лицу и в описании богоявлений: И. Навину пред стенами Иерихона в образе вооруженного воина (Нав.5:13–15; 6, 1), Гедеону (Суд 6, 11–27), Маною (Суд 13 гл.), причем являвшийся также называется Ангелом Иеговы. Этот же Ангел-Иегова представляется заключавшим завет с израильским народом и выведшим его из Египта (Исх.3:2–12), спасшим его от руки египтян при Чермном море и предводительствовавшим им в столпе огненном и облачном во время странствования по пустыне (Исх.14:15–31; Чис.20:16). Об этом Ангеле пр. Исаия, касаясь отношений Господа к судьбе народа израильского, говорит следующее: *Он (Господь) был для них спасителем. Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их; по любви Своей и милосердию Своему Он искупил их, взял и носил их все дни древние* (63, 8–9). Кто такой этот таинственный Ангел-Иегова или Ангел лица Его, т. е. Ангел, являвший Собою лице Самого Господа? Допустить, что это есть тварно-служебный дух (хотя такое мнение принято р.-католической церковью), было бы противоречием тексту библейских повествований. Остается предположить, что это Сам Бог, но имеющий самостоятельное и отличное от неявлено пребывающего Иеговы бытие. В книгах пророческих этот Ангел-Иегова именно и изображается как то божеское лицо, которому, по определению Отца и собственному человеколюбию, надлежало явиться на земле Мессией (Зах.12:8; 9 гл.), которое есть *Ангел завета* (Мал.3:1), *велика совета Ангел* (Ис.9:6). Такое понимание подтверждается и свидетельством ап. Павла о том, что И. Христос сопутствовал евреям, когда они шли из Египта в обетованную землю, чудесно давал им пищу и питье и некоторыми из них был искушаем (1Кор.10:4–9; см. Исх.17:1–6; Чис.20:2–11). В Восточной Церкви

с древних времен утвердилось мнение, что в лице Ангела-Иеговы открывался и действовал Сам Сын Божий.

б) От Господа отличается в Ветхом Завете еще Его *Премудрость* (Chokmah, Σοφία) и в некоторых местах изображается как самосознающая личность (Σοφία ύποστατική, отражающая в себе премудрость Бога и выражающая ее во вне – в мире. В канонических книгах наиболее полное и ясное изображение Премудрости находится в кн. Притчей (8 гл.). Здесь Премудрость о Самой Себе говорит так: «Господь имел Меня началом пути Своего, *прежде созданий Своих, искони*; от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли (22–23 ст.). Я родилась когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной (24–26 ст.). Когда Он уготовлял небеса, Я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли, тогда Я была, при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время» (27–30 ст.; ср. Иов.28:12–28). Усвояемые Премудростью Самой Себе свойства: домирное, но самостоятельное личное бытие при Иегове, безначальное рождение от Бога, посредничество при творении мира, совершенно одинаковы с усвояемыми в Новом Завете Сыну Божию (Ин.1:1–3, 14), почему почти все древние учителя церкви в таких изображениях Премудрости видели прикровенное учение о Боге-Слове¹⁸.

в) Но всего яснее указания на личность Сына и Его божественное достоинство в пророчествах о Мессии. *Господь рече ко Мне*, – говорит Мессия от Своего лица: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь (ныне) родих Тя* (Пс.2:7). Давид исповедует: *рече Господь (Iehovah) Господеви (Adonai) моему: седи одесную мене, дбндеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Из чрева прежде денницы родих Тя* (в рус. пер.: из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое, – Пс.109:1, 3). *Помаза Тя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (Пс.44:8). У Исаии Ему усвояются наименования:

отрасль или ветвь Иеговы (т. е. что вырастает из существа Иеговы, или Его Сын – Ис.4:2), *Еммануил* (7, 14) – *с нами Бог* (Мф.1:23), *Чуден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века* (Ис.9:6), показывающие и Его отдельность от Иеговы и божеское достоинство.

2) Указания на бытие Св. Духа, как особой ипостаси Божией, в Ветхом Завете не так многочисленны и при этом весьма прикровенны. Первое такое указание можно видеть в словах бытописателя: *Дух Божий носашеся верху воды* (Быт.1:1); действие, приписываемое Духу Божию словом *носашеся*, есть действие творческое, следовательно, принадлежащее божескому лицу, и не Тому, Кто всесильным словом Своим – *да будет нарицал не сущая, яко сущая* (Рим.4:17). Яснее же указывается на личное бытие Духа Божия, когда говорится о Нем, что Он был посылаем Богом к пророкам для их наставления (Зах.7:12), так что их слова были Его словами (2Цар.23,2), а наиболее ясно – в связи с пророчествами о Мессии у Исаии: *Господь посла Мя, и Дух Его* (48, 16); *Дух Господень на Мне, его же ради помаза Мя* (Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня), *благовестити нищим Мя посла* и пр. (Ис.61:1; ср. Лк.4:18–21; Ис.11:2–3).

Таким образом, тайна о Св. Троице была открываема и во все ветхозаветные времена сообразно с духовным состоянием Ветхого Израиля, их приемлемостью, нуждами и обстоятельствами. Иудеи, лучше других понимавшие откровение, и действительно имели познание о троичности Божией. В Ветхом Завете вера в троичность Бога только не имела такого всеобщего и обязательного значения, какое получила в Новом Завете.

§ 26. Свидетельства Нового Завета о троичности лиц в Боге

В новозаветные времена, чрез воплотившееся вечное ипостасное Слово, Бог благоволил открыть людям тайну о Св. Троице в возможно ясном свете. Свидетельства Нового Завета,

о троичности лиц в Боге, можно разделить на два класса: в одних из них указывается действительность троичности Божией и личность всех трех лиц Божества вместе, в других – личность того или другого лица в частности и отдельность его от других лиц.

I. Из свидетельств первого рода главнейшие и наиболее ясные суть следующие.

Первое положительное и торжественное свидетельство о Св. Троице в Новом Завете было при крещении И. Христа во Иордане. Здесь открылись миру: *Отец*, глаголавший с небес: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (у Мк и Лк. – *Ты еси Сын Мой возлюбленный*), о Нем же благоволих, *Сын*, крестившийся от Иоанна и свидетельствованный от Отца, *Дух*, снисшедший в виде голубя на Сына (Мф.3:16–17; Мк.1:10–11; Лк.3:22), – проповедь о трех лицах Божества ясная. Церковь это исповедует в своем тропаре на Богоявление.

Второе главнейшее свидетельство – это свидетельство Самого И. Христа в последней Его беседе с учениками перед крестными страданиями (Ин.14–16 гл.). Утешая их в предстоявшей с Ним разлуке, Он говорил им: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами во век... Утешитель же, Дух Святой, Его же пошлет Отец во имя Мое, Той вы научит всему, и воспомянет вам вся, яже рех вам* (14, 16, 26). Здесь еще яснее различаются все три лица Св. Троицы, как лица: Сын, Который говорит о Себе – *Аз умолю...*, Отец – *умолю Отца*, Дух Святой, Который называется *иным Утешителем*, следовательно отличным от Сына; *послан* будет Отцом, следовательно отличен от Отца, послан для того, чтобы заменить для апостолов Сына и научить их всему, следовательно, есть такое же лицо, как и Сын.

Но самое главное свидетельство, составляющее основу и семя всего учения об этом глубочайшем таинстве веры, – в заповеди Спасителя о крещении: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф.28:19). Церковь всегда видела в этих словах учение о тайне Св. Троицы.

С самого начала она постоянно совершала крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа, как трех божеских лиц, и дабы, по свидетельству Тертуллиана, частнее выразить исповедание Троицы, трижды погружали крещаемого в воду (Прот. Пракс. 26 гл.). В то же время она обличала и еретиков, которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещение во имя одного Отца или одного Сына, унижая перед Ним Св. Духа (Пр. ап. 49 и 50). Сами крещаемые при этом предварительно были научаемы вере в Троицу, как трех божеских лиц, и при крещении должны были точно и твердо исповедать эту веру.

Есть ясные свидетельства о действительной личности всех трех лиц Божества вместе и в посланиях апостольских.

Так, ап. Павел пишет: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2Кор.13:13). Все три лица божеские различены и именами и желанием верующим от каждого из них особого блага¹⁹.

II. Но в Новом Завете есть немало и таких свидетельств, в которых показывается в частности личность того или другого лица Троицы и отдельность его от других лиц.

1. Что Бог Отец есть лицо, а не безличное какое-либо бесконечное начало, это ясно уже из того, что Бог не только по учению откровения, но и по требованию здравой естественной мысли человеческой должен быть представляем не иначе, как личностью. Понятно, что все те черты, в которых откровение изображает личность Божества, ближайшим образом относятся к первому лицу Св. Троицы. Поэтому-то и еретики, отвергавшие личность Сына и Духа Св., не отвергали личности Отца.

2. Сын Божий также есть лицо, отличное от Отца и Духа Св., а не тот же Отец, только открывшийся в образе Сына, или сила или свойство Его. Он Сам учил *якоже знает Мя Отец, и Аз знаю Отца* (Ин.10:15); *люблю Отца, и якоже заповеда Мне Отец, тако творю* (Ин.14:31); *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин.5:17); *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин.8:58, 24) и мн. др. Такими изречениями ясно показывается,

что Он есть отдельное от Отца лицо, имеющее самостоятельность, могущество, разумение, волю.

3. С именем Духа Божия, Духа Св., Св. Писание Нового Завета соединяет и различные отвлеченные понятия. Но не мало в нем изречений и таких, которые показывают в *Духе Святом* личность. Наиболее ясное учение об этом содержится в прощальной беседе Спасителя с учениками (Ин.14–16 гл.). Уже название Его здесь *Утешитель* показывает, что Он есть личность. Прибавление *иной* еще более усиливает его значение в означенном смысле. Раскрывая подробнее учение об этом Утешителе, Спаситель указывает, что этот Дух наставит апостолов на всякую истину, напомним о всем, чему учил Сын, причем Он не Свое будет говорить, а что *услышит от Отца*, от Которого возьмет и самое учение, кроме того, – Он возвестит будущее (16, 13–15), а также *обличит мир о гресе, и о правде, и о суде* (ст. 8), *прославит Сына* (14 ст.). Все это такие свойства и действия, которые не могут быть приложимы к одной безличной силе или свойству Божию, а необходимо заставляют признать в Духе-Утешителе личное существо, действующее с самосознанием и волею.

В учении апостолов о Св. Духе мысль о Его личном бытии особенно ясно выражена ап. Павлом. Преподавая наставление о различии духовных дарований (1Кор.12:1–13), он ясно различает от них их Раздавателя – Духа Св., и при том так, что показывает в Раздавателе разумение, свободную волю и могущество: *разделения же дарований суть, а тойжде Дух* (дарования различны, но Дух один и тот же – ст. 4)... *Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет* (ст. 11). О том же Духе Св. говорится в Писании, что Он поставляет епископов (Деян.20:28), говорит устами пророков (2Пет 1, 21; Деян.1:16; 9, 26).

II. Божество и единосущие лиц Св. Троицы

Научая веровать в Отца, Сына и Св. Духа, как в три особые лица, церковь учит исповедывать вместе божество каждого лица: *Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух Св. есть Бог*, потому что каждый из Них есть лицо самостоятельное и обладающее

всеми божескими совершенствами. В обладании каждым из лиц Св. Троицы одинаковым божеским достоинством и одинаковыми божескими совершенствами и состоит Их *равенство* между Собою. Будучи равными и самостоятельными божественными лицами, Они, однако же, не три бога, а *единый Бог*, ибо имеют единое божеское естество и обладают божескими совершенствами нераздельно, иначе – *единосущны*.

§ 27. Божество Отца

Бог Отец есть истинный Бог. В этой истине не сомневался никто и никогда даже из самых еретиков, отвергавших божество Сына и Св. Духа. О божестве Отца свидетельствует почти каждая страница Писания. Все выражения, какие употребляли о Нем Сын Божий или Его апостолы, представляют Его Богом в истинном смысле, обладающим всею полнотою совершеннейших свойств, приличных одному только Богу.

§ 28. Божество Сына

Христианское откровение в самых ясных чертах изображает и ту мысль, что Сын Божий есть Бог, Бог в собственном и строгом смысле (метафизическом), Бог по естеству, а не Бог или Сын Божий в каком-либо не собственном смысле, как называются в Писании иногда и люди и ангелы богами и сынами Божиими. Учение о божестве Сына и равенстве Его с Отцом находится и в наставлениях Самого Сына Божия – И. Христа и у св. апостолов.

И. Христос Спаситель учил о Себе, как об истинном Сыне Божиим, как о Боге, во всем равном Отцу.

Как на яснейшее откровение и исповедание Себя Сыном Божиим и Богом со стороны И. Христа можно указать особенно на данное Им о Себе откровение в беседе по поводу исцеления Им расслабленного при овчей купели в день субботний (Ин.5 гл.). Исцеление в субботу, как и несение исцеленным по повелению Господа своей постели, показалось слепым ревнителям закона Моисеева непростительным нарушением закона о субботнем покое, так что они решили убить

Чудотворца. Вразумляя ослепленных, И. Христос сказал: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (17 ст.). В этих словах Свое божеское достоинство и равенство с Отцом Он показывает и тем, что приписывает Себе божественное сыновство, и тем, что усваивает Себе *власть* делать то же, что делает и Отец. Слыша эти слова, иудеи еще более вознегодовали и искали убить Его, и не за то только, что Он нарушал субботу, но и за то, что *Отца Своего глаголаше Бога, равен ся творя Богу* (18 ст.). В дальнейшей беседе И. Христос не только не показывает, что иудеи ошибочно поняли Его, но, не смотря на угрожающую опасность, с особенной силою подтверждает Свою мысль, и именно тем, что а) Его воля совершенно одинакова с волею Отца: *аминь, аминь глаголю вам: не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща; яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит. Отец бо любит Сына, и вся показывает Ему, яже Сам творит* (19–20 ст.); б) Он так же может оживлять мертвых духовно и телесно, как и Отец Его: *якоже бо Отец воскрешает мертвыя и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит...* (21 ст.) *Грядет час, в онь же еси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда* (28–29 ст.); в) так же заключает в Себе Самом жизнь, как и Отец: *яко же бо Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (26 ст.).

В другой раз И. Христос особенно ясно предложил учение о Своем божеском достоинстве при таких обстоятельствах. Иудеи, в один из праздников (обновления храма), окружив Иисуса в притворе Соломоновом, спрашивали Его: кто Он? В ответе им (Ин.10:25–39), указав на данное прежде свидетельство о Себе и на свидетельство дел Своих, Он говорил: *не восхитит их (овец) никтоже от руки Моея. Отец Мой, иже даде Мне (овец), болий всех есть: и никтоже может восхитити их от руки Отца Моего. Аз и Отец едино есма* (28–30 ст.). Здесь И. Христос прямо говорит о Своем равенстве с Отцом по силе, и, следовательно, о Своем божестве. Иудеи в негодовании подняли на Него камни за эти слова, усмотрев в них богохульство. Они говорили: *человек сый, твориши Себе Бога*

(ст. 32). И. Христос однако же не отвергнул такого разумения Его слов, но желая приблизить высокое учение о Своем лице к их понятию, говорил: *несть ли писано в законе вашем: Аз рех, бози есте* (ст. 34; ср. Пс.81:6)? и затем опять доказывает указанием на дела Свои, что Он есть Сын Божий в самом высшем, подлинном смысле, – связь Его с Отцом самая тесная и единственная: *яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (38 ст.), почему иудеи ясно видели, что Он подтверждает прежнюю мысль о Себе – о Своем божестве и единстве с Отцом, и пытались схватить Его, но *не у бе пришел час Его* (7, 30). Он уклонился от рук их.

В иных случаях И. Христос говорил о Себе иудеям: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин.8:56). В молитве к Отцу Своему Он взывал: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть... Вся Твоя Моя суть, и Твоя Моя* (Ин.17:5,10). Усвояя Себе славу истинного Бога и одинаковые с Ним совершенства, Сын Божий требовал Себе почитания, подобающего истинному Богу. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте* (Ин.14:1). *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца* (5, 23).

Так свидетельствовал о Своем божестве Сам воплотившийся Сын Божий, Господь наш И. Христос. В Его свидетельстве о Себе невозможно допустить ни самообольщения, или самообмана – против этого говорят все евангельские изображения жизни И. Христа, ни, тем более, – намеренного желания ввести в заблуждение других. *Он греха не сотвори, не обретесе лесь во устех Его* (1Пет2,22; сн. 1Ин.3:5). Истинность Своего свидетельства Он подтвердил Своею кровью и всеми делами Своими.

II. Учение апостолов о Сыне Божиим таково же, как и И. Христа. Все, что говорил о Себе Сам Спаситель, говорят и они, с тем отличием, что присовокупляют к этому и свои взгляды, как взгляды самовидцев служения и дел Его. Веру в божество И. Христа ап. Петр от лица всех апостолов исповедал перед Самим Господом, когда на вопрос Его: *вы же кого Мя глаголите быти?* ответил: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (ὁ Υἱός τοῦ θεοῦ ζῶντος, – Мф16,14–19). В своих писаниях

апостолы приписывают Сыну Божию все, что приличествует единому Богу. Более же частнейшими чертами изображено божество Сына Божия апостолами *Иоанном* и *Павлом*.

Учение ап. *Иоанна* представляет ту особенность, что Сын Божий им именуется *Словом* (Λόγος, т. е. «Разум – Слово») и божество Его показывается как в состоянии Его воплощения, так и независимо от Его явления миру. В начале своего Евангелия он в таких чертах описывает Слово: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу* (προς τόν Θεόν), *и Бог бе Слово. Сей* (Λόγος) *бе искони* (ἡν ἐν ἀρχῇ) *к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть. В том живот* (ζωή, – без члена, т. е. жизнь без ограничений) *бе* (сн. 5, 26), *и живот бе свет человеком. И свет во тьме светится, и тьма его не объят* (1, 1–5). Усвояемые Слову столь возвышенные и необыкновенные черты, каковы: безначальное и бесконечное бытие, самостоятельное участие в творении, имена – Бог, жизнь, свет (ср. 1Ин.1:5–7), ясно свидетельствуют о божественной природе личного Логоса. Показывает евангелист и то, кого должно понимать под именем вечного и равного Богу по Своему божеству Слова: Слово есть *единородный Сын, сый в лоне Отчи* (ὁ ὢν εἰς τόν κόλπον – 1, 18), т. е. единственный Сын Божий, рожденный из существа Отчего, и в глубине его всегда и нераздельно с Ним существующий. Он и по воплощении не перестал быть тем, чем был до воплощения: *и Слово плоть бысть, и вселися в ны, и видехом* (ἐθεασάμεθα – созерцали) *славу Его, славу яко единороднаго от Отца* (1, 14). – Такой же образ представления о Сыне Божиим повторяется и в посланиях Иоанновых. Сыну Божию так же, как и в Евангелии, усвоятся наименования: *Слова жизни, еже бе исперва* (ἀπ ἀρχῆς), *Живота вечнаго, Иже бе у Отца* (προς τον Πατέρα – 1Ин.1:1–2). В Апокалипсисе ап. *Иоанн* пишет о Нем: *имя Ему – Слово Божие* (19, 13), Он есть *Алфа и Омега, начаток и конец, первый и последний* (22, 13; 1, 10, 17), *сый, и Иже бе, и грядый, Вседержитель* (1, 8).

Ап. *Павел* истину о божестве Сына Божия выразил особенно полно и разнообразно. По его учению *Сын* *любве* *Отчей* есть образ *Бога невидимаго* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ

αοράτου), *перворожден вся твари* (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) т. е. имеющий происхождение через рождение из существа Отца и прежде твари, следовательно, и прежде времени, от вечности. *Яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася. И Той есте прежде всех, и всяческая в Нем состоятся* (ἐν Αὐτῷ συνέστηκε, – Кол.1:15–17). Он, следовательно, есть такое лицо, с которым не могут иметь сравнения никакие твари, даже самые высшие между ними. Его природа не тварная, а божеская, и Сам Он – Творец. Он есть *Сын Божий собственный* (ἰδίος – Рим.8:32), а не Сын Божий по усыновлению или по благодати.

В послании к евреям св. Павел пишет о Нем: Он есть *сияние славы и образ ипостаси Его* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως Αὐτοῦ) – Бога Отца, т. е. отображение славы Отца (Свет от Света, ибо Бог *Свет есть* – 1Ин.1:5), почему Он и есть образ ипостаси (ὑπόστασις употреблено здесь апостолом в значении οὐσία) Его (1, 3). Доказывая подробнее божество Сына Божия, в том же послании (1 гл.) апостол говорит: *кому бо рече* (т. е. Бог Отец) *когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя. И паки: Аз буду Ему во Отца, и Той будет Мне в Сына* (Пс.1:7; 2Цар 7. 14). *Егда же паки вводит Первородного* (τον πρωτότοκον) *во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божи* (Пс.96:7)... *престол Твой, Боже, во век века и пр.* (из Пс.44:7.8)... *В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса и пр.* (из Пс.101:26–28)...

III. Наряду с изображениями божества Сына Божия в Св. Писании встречаются изречения, которые показывают в Нем существо, подчиненное Богу. Этими изречениями издревле пользовались еретики, отвергавшие божество Сына и Его равенство с Отцом, особенно ариане. Но чтобы правильно понимать эти изречения, должно иметь в виду, что Сын Божий есть не только Бог, но и Сын человеческий, и что, как Бог, Он имеет бытие от Отца, и хотя равен Ему, но по личным отношениям есть Сын Отца и занимает второе место в порядке лиц Св. Троицы, а как человек, Искупитель, Он *во днех плоти*

Своея (Евр.5:7) добровольно находился в состоянии самоуничтожения и не мог не быть в зависимости от Отца. При свете этих мыслей легко объясняются указанного рода выражения Писания без всякого противоречия учению о божестве Сына, как и объясняли их обличавшие заблуждения ариан великие отцы IV в.

Из изречений *Ветхого Завета* о Сыне Божиим особенно требуют объяснения слова ипостасной Премудрости о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч.8:22). Ариане понимали эти слова так: «Господь создал меня, как начало тварей Своих (как первейшую из Своих тварей), для создания мира». Но такое понимание не согласно с подлинным смыслом библейского текста: еврейское слово (kanani, от глаг. kaneh), переведенное выражением *созда Мя* (у LXX – ἐκτίσέ Με), следовало бы точнее с подлинника перевести: «Он приобрел», «стяжал» или «уготовал Меня», и, следовательно, вовсе не выражает понятия о творении (каковое обозначается в евр. яз. глаголами bara и asah). Так как далее сказано не просто *созда Мя*, но *созда в дела Своя*, то ясно, что здесь речь не о приведении Сына в бытие, а о соделании или поставлении *началом путей* в делах Божиих, т. е. в делах миротворения Того Кто, имеет бытие *прежде век, от начала*, прежде создания мира (23–24 ст.), через рождение довременное (25 ст.). По смыслу выражение кн. Притчей близко к выражению Нового Завета: *перворожден всяя твари* (Кол.1:15).

Из изречений *Самого Спасителя* могут возбуждать недоумения относительно божества и равенства Сына с Отцом следующие:

Иду ко Отцу, яко Отец Мой болий Мене есть (Ин.14:28; ср. 10, 29). Но что этими словами И. Христос не отрицает Своего божеского достоинства, а напротив, – исповедует это, ясно из самого сравнения Им Себя с Отцом. Сравнить Себя с Богом может только Бог, Тот, Кто сказал: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30; 8, 29); тварь не может сказать: «Бог более меня», потому что здесь не может быть сравнения. Следовательно, если Сын называет Отца большим Себя, то не по существу, а по ипостасному отношению к Отцу, как началу и виновнику Своему,

и потому, что соделался человеком, но по существу или божеству Своему Он равен Отцу.

Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему (Ин.20:17). Различные имена «Отец» и «Бог» употреблены сообразно двоякой природе во Христе: Отцом Он называет Бога потому, что Бог есть Отец Его по естеству (а наш Отец по благодати); Богом Ему соделался Отец по домостроительству, ибо Сам Он соделался человеком (а нам Он Владыка и Бог по естеству).

Аминь, аминь глаголю вам, не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща. Яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит (Ин.5:19). Очевидно, Тот, Кто носит всяческая глаголом силы Своея (Евр.1:3), не может о Себе творити ничесоже не по недостатку могущества, а по личному отношению к Отцу, от Которого и с Которым имеет не только единое бытие, но и единое хотение, единое действование, единое могущество; а потому все, что ни творит, творит всегда от Отца и с Отцом, и ничего не может творить только от Самого Себя.

О дни том или о часе никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец (Мк 13, 32; у Мф.24– ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един). Сын, как Бог, без сомнения, знает об этом дне, ибо Он Сам веки сотворил (Евр.1:2), приписывает же Себе незнание, как человек. Умолчал же о дне и часе, указав в тоже время признаки наступления времени суда и тем засвидетельствовав ведение этой тайны, по планам домостроительства; знание не вообще только времени суда и предварительных признаков его приближения, но и самого дня и часа не полезно для благочестия людей. Да и вообще от Него, как от посланника, нельзя узнать всего, что известно Ему, как Сыну Божию.

Подобным же образом разрешаются и другие недоумения о (божестве Сына, вызываемые изречениями Спасителя, напр.: *сести одесную Мене и ошуюю Мене, несть Мое дати, но им же уготовася от Отца Моего (Мф.20:23); сндох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца (6, 38), дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли (Мф.28:18; сн.*

Ин.17:2.6), Отец суд весь даде Сынови (Ин.5:22), Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил (Мф.27:46) и пр. Все это относится к лицу Мессии, Богочеловека.

Подобные вышеприведенным изречения и исходили и из уст апостолов. Древние противники учения о божестве Сына Божия указывали, напр., на слова ап. Петра из речи его к иерусалимским иудеям в день Пятидесятницы: *тврдо убо да разумеет весь дом Израилев, яко Господа и Христа Его Бог сотворил* (ἐποίησε) *есть, сего Иисуса, Его же вы распяте* (Деян.2:36). Но ясно, что здесь слово *сотворил* относится не к божеству Единородного, а к тому образу раба, который был воспринят Им по домостроительству, слова же *Господь и Христос* обозначает не сущность, а достоинство; Господом и Христом соделан человек Иисус, а не Сын Божий – Господь по природе. Изречение апостола, следовательно, должно быть объяснено не в смысле творения Сына Божия, а в смысле превознесения, прославления уничиженного, – в том же смысле, в каком сказано о Нем ап. Павлом: *Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Флп.2:9). Подобным же образом не к божеству Сына, а к домостроительству относится слово *сотворил* и в изречении другого апостола (Павла – Евр.3, 2) о И. Христе: *верна суца Сотворшему* (τῷ ποιῶντι) *Его*.

Из других изречений апостолов о Сыне Божиим против верования церкви в божество Сына Божия еретики особенно указывали на наименования Его ап. Павлом: *первородным всея твари* (Кол.1:15) и *первородным* (Евр.1:6), и на слова о Нем того же апостола: *подобает бо Ему царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима... Егда же покорит Ему* (Бог) *всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему всяческая* (1Кор.15:25,28; сн. Пс.101:1)... Тогда *предаст царство Богу и Отцу* (24 ст.): Но указанные наименования усвоятся Сыну Божию не в том смысле, что Он рожден прежде тварей, как *тварь*, а в том, что рождение Его от Отца – рождение безначальное. Арианское понимание этих наименований несовместимо с усвоением в Писании тому же Сыну наименования: *единородный Сын Божий*. Слова же

апостола в 1Кор.15:24–28 ст. древние учителя объясняли так. Христос, как Бог, есть Вседержитель и Царь над всеми, – как верующими, так и неверующими в Него. Царствование Его по божеству не будет иметь конца (Дан.7:14; 1, 33). Предание же царства Богу и Отцу и покорение Сына Ему относится к лицу И. Христа, как Искупителя мира.

IV. Истина о божестве Сына Божия встретила при своем распространении в мире не мало противников. Ложным, однако же должно, признать утверждение, будто и общецерковным верование в божество Сына Божия сделалось лишь со времени первого Вселенского Собора. Такое верование было содержимо церковью с самого начала. Свидетельствами этого служат:

1. Древние символы веры, употреблявшиеся в церкви до никейского собора, и *правила веры*, встречающиеся у древних учителей церкви (Ириней, Тертуллиана, Оригена), также символ в «Постан. ап.» (VII, 41) и символ св. Григория чудотворца. Во всех их Сын представляется существом, которому должно быть воздаваемо такое же божеское чествование, как и Богу Отцу, говорится о Нем, что Он рожден от Отца прежде всех веков и всякого создания, что Он Сын Его едиnorodный, усвоятся Ему наименования Господь и Бог и творческое участие в создании мира.

2. Исповедания веры, составленные на соборах или от лица соборов пастырей церкви прежде IV в. Таково *исповедание отцев Антиохийского Собора* (269 г.) в «Послании к Павлу Самосатскому». Член веры о вечном божестве Сына Божия в послании изложен с особенной подробностью, точностью и определенностью. «Сына Его (т. е. Бога Отца), – пишут отцы собора, – мы исповедуем и проповедуем: рожденным, едиnorodным, образом Бога невидимого и перворожденным всякой твари (Кол.1:15), Мудростью, Словом и Силою Божиею, Богом, существующим от вечности, *не в предведении* только (οὐ προῦνωσεῖ) но по существу и ипостасно (ἀλλ' οὐσία καὶ ὑπόστασις θεοῦ), Сыном Божиим. Кто говорит противное, именно: что Сын Божий не существовал прежде творения мира, и утверждает, что признавать Сына Божия Богом значит допускать двух богов, того мы почитаем чуждым церковного правила, – и в этом с

нами согласны все католические церкви... И все богодухновенные Писания представляют Сына Божия Богом». Таково же *исповедание пастырей Церкви Александрийской* в послании к – тому же еретику.

3. Мученические исповедания веры. Христианские мученики первых трех веков, на увещания отречься от веры в Богочеловека, отвечали всенародным прославлением Его, как истинного Бога. «Дайте мне быть подражателем страданий Христа *Бога моего*», – писал *св. Игнатий* римским христианам. «Господа желаю, *Сына истинного Бога* и Отца, Иисуса Христа, Его ищу» (Рим.6). С исповеданием на устах божества Сына Божия мученики принимали и свое «кровавое крещение».

4. Совершение крещения «во имя Отца и Сына и Св. Духа», как трех равночестных лиц. – Краткие *славословия Св. Троицы*. Древнейшие его формы таковы: «слава Отцу чрез (διὰ) Сына во (ἐν) Св. Духе» и «слава Отцу с (σύν) Сыном и Св. Духом» (*Василий Великий*. О Св. Духе, 25–27, 29 гл.), или: иногда – «слава Отцу и Сыну и Св. Духу» (Пост. ап. VIII, 12). Употребительнейшим такое славословие было во всем христианском мире – как в восточных, так и западных церквях. – Вечерняя песнь «*Свете тихий*», которую тот же *Василий Великий* называет «песнию древнюю» (О Св. Духе, 29 гл.), и другие *богослужебные песни*, написанные верующими «от начала», в которых «богословски воспевается Христос, как Слово Божие». – Священные *изображения* воплотившегося Сына Божия (напр., в виде рыбы – ἰχθύς), *праздники*, особенно праздник богоявления (θεοφάνεια), установленный не позже начала II в., и вообще все древнехристианское богослужение, особенно же чины литургии.

5. Писания пастырей и учителей самых первых веков христианства. В них мы видим не только исповедание божества Сына Божия, но и опыты богословского раскрытия этого догмата. Отвергать это не осмеливались даже ариане. Известно, что как только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали, между прочим, на авторитет предшествовавших отцов, а ариане всячески от этого уклонялись, ограничиваясь только произвольным

толкованием Писания и рассудочными соображениями. «Они из древних отцев, – говорил об арианах первый их обличитель – еп. *Александр*, – не хотят никого приравнять с собой, терпеть не могут, чтобы их сравнивали с теми лицами, которые в нашем отрочестве были нашими наставниками... Боголюбезная ясность древних писаний не вразумляет их» (Посл. к Александру, еп. Конст.; сн. Афан. Об опред. Ник. Соб.).

Нельзя, наконец, не видеть некоторого подтверждения указываемого верования древней церкви и в *понимании язычниками и иудеями* первохристианских верований. Известно, что ученые язычники (Цельс, Лукиан, Порфирий и др.) в своих сочинениях издевались над христианами между прочим за то, что они веруют, что воплотился Бог, родился, страдал и распят Бог. Они, следовательно, понимали верование христиан во Христа так, что они чтут Христа, как *Бога*. Плиний мл. писал имп. Траяну, что христиане «собираются петь хвалебную песнь Христу, как *Богу*» (Сокр. Ц. и. V, 10). Так же судили и иудеи (см. *Иустина*, Разг. с Триф. 68 гл.).

§ 29. Божество Духа Святого

Дух Св. есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец и Бог Сын.

I. Откровенное учение о божестве Духа Св. кратче сравнительно с учением о божестве Сына Божия²⁰. Но совершенно неосновательно утверждение (духоборцев IV в.), будто в Св. Писании и нет учения о божестве Св. Духа. Божество Духа Св. и Его равенство с Отцом и Сыном откровение показывает и тем, что усвояет Духу Св. имя истинного Бога и свойства и действия Божии, и тем, что заповедует воздавать Ему такое же божеское почитание, как Отцу и Сыну.

Дух Св. называется Богом. Ап. Петр говорил солгавшему Ананию: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому? не человеком солгал еси, но Богу* (Деян.5:3–4). Ап. Павел называет верующих то *храмом Божиим* (1Кор.3:16, 17; 2Кор.6:16), то *храмом Духа Святого* (1Кор.6:19), и сам объясняет такое наименование тем, что Дух Божий живет в них:

не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас (1Кор.3:16)? Следовательно Дух, по слову апостола, есть Бог.

Духу Св. приписываются и все божеские свойства и действия.

Из свойств Божиих Ему, напр., усвояются:

Всеведение. – Ап. говорит: *Дух вся испытует, и глубины Божия* (1Кор.2:10), а это показывает, по объяснению того же апостола, что Дух Св. не есть ум сотворенный, но Бог (Рим.11:34). То же свойство усвояется Ему и словами Спасителя к апостолам: *Дух истины наставит вы на всяку истину... и грядущая возвестит вам* (Ин.16:13).

Вездеприсутствие. – Это свойство Духа Св. предполагается во всех тех свидетельствах Писания, в которых говорится, что Он обитает и действует в одно и то же время в душах всех верующих христиан, рассеянных по лицу земли (Рим.8:9–16; 1Кор.3:16; 6, 19; 12, 7–13 и др.).

Всемогущество. – Проявление его Писание указывает преимущественно в самостоятельном, полномочном раздаянии Духом Св. чудесных и чрезвычайных дарований верующим. Перечислив эти дарования, апостол говорит: *вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо якоже хочет* (1Кор.12:7–11). Сам И. Христос говорит, что Он о Дусе Божии творил чудеса и изгонял бесов (Мф.12:28).

Из божеских действий Св. Духу приписываются как творение, напр., в словах бытописателя: *Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт.1:2), так и промышление, особенно в царстве благодати. Так, Ему усвояется поставление пастырей церкви (Деян.20:28), отпущение грехов (Ин.20:22–23), возрождение (Ин.3:5; Тит.3:5), оправдание, освящение и вообще все действия благодати (1Кор.6:11), а такие действия – действия божественные. Ап. Петр еще свидетельствует, что *от Святаго Духа просвещаемы глаголаша святии Божии человецы* (2Пет 1, 21), а св. Павел говорит, что *всяко Писание богодухновенно* (2Тим 3, 16). «Почему же, – спрашивает Василий В., – Дух Святый не Бог, когда Писание Его богодухновенно». (Пр. Евн. V)?

Наконец, Писание научает, что Духу Св. должно воздавать *почитание божеское*. В заповеди о крещении имя Духа Св. стоит наравне с именем Бога Отца и Бога Сына, и мы равно чрез крещение обязываемся исповедывать как Бога Отца и Сына Божия, так и Духа Святого (Мф.28:19). Также и в апостольских приветствиях имя Духа Св. поставляется вместе с именем Отца и Сына (1Пет 1, 2; 2Кор.13:13). Ап. Павел клянется именем Духа Св. так же, как именем Сына (Рим.9:1). а клятва составляет одно из проявлений служения истинному Богу (Втор.6:13).

II. Древние противники верования церкви в божество Духа Св. приведенным указаниям Писания на Его божественную природу противопоставляли другие свидетельства того же Писания, которыми будто бы Он предполагается существом тварным и во всяком случае низшим Отца и Сына. Но на самом деле эти свидетельства не имеют того значения, какое усвоили им духоборцы. К таким свидетельствам они относили преимущественно следующие.

1. Начало Евангелия ап. Иоанна, где излагается все христианское богословие, и где между тем сказано только о двух божеских лицах – о Боге Отце и Его Слове, о всем же остальном существующем замечено, что *вся Тем* (Словом) *быша*. Если все сотворено Сыном, рассуждали духоборцы, то сотворен и Дух, следовательно, Он не Бог. Но «у евангелиста, – как отвечал на это рассуждение св. Григорий Богослов, – сказано не просто *вся*, а *все, еже бысть* (εν ὅ ὑέρονεν) т. е. все, что получило начало. Не Сыном Отец, не Сыном и все то, что не имело начала бытия». А так как доказать, что Дух получил начало бытия (во времени, как тварь) нельзя, то, очевидно, нельзя и разуметь Его под словом *вся* (Сл. 31, о богосл. 5).

2. Слова Спасителя о Св. Духе: *не от Себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать* (Ин.16:13). Но слышание есть только образное представление того непосредственного ведения божественных тайн, которое принадлежит Св. Духу совокупно с Отцом и Сыном (Мф.11:27; 1Кор.2:11).

3. Поставление Духа Св. третьим по порядку, напр., в заповеди о крещении и в апостольских благожеланиях верующим (2Кор.13:13). Но, по замечанию св. Григория Нисского, «порядок по числу почитать знаком некоторого уменьшения или изменения по естеству было бы подобно тому, как если бы кто, видя пламень, разделенный в трех светильниках (а предположим, что причина третьего пламени есть первый пламень, возжегший последний преемственно чрез средний), потом стал утверждать, что жар в первом пламени сильнее, а в следующем уступает и изменяется в меньший, третий же уже не называется и огнем, хотя бы он также точно жег и светил и производил все, что свойственно огню» (Сл. о Св. Духе, 6). Основание для себя такой порядок в исчислении лиц Св. Троицы имеет в порядке откровения: прежде открылся Отец, после Него – Сын, после Сына – Дух Святой. В Писании, впрочем, и не всегда Дух Св. поставляется на третьем месте, а иногда и на первом (1Кор.12:4–6) и на втором (Тит.3:4–6; Рим.13:30; Еф.2:18; 1Пет 1, 20).

III. Церковь неизменно с самого начала и сама содержала и научала своих членов исповедывать, что Дух Св. есть истинный Бог. Свидетельствами этого служат: 1) *символы* и другие *вероизложения* древней церкви, особенно символ св. Григория чудотворца; 2) *совершение крещения* во имя трех различестных божеских лиц, древние формы *малого славословия* Отцу, Сыну и Св. Духу, *вечерняя песнь*, также возносившаяся всегда в честь Отца, Сына и Св. Духа, *исповедания мучеников*, умиравших за веру в триипостасного Бога, и наконец, 3) *писания древних отцов и учителей церкви*. В IV-м же веке, на Втором Вселенском Соборе верование древней церкви в божество Духа Св. утверждено было общим голосом Вселенской Церкви, а в произведениях великих отцов этого века со всею подробностью показана и несовместимость с учением откровения и верованием церкви в божественную, а не тварную Троицу, отвержение божества Духа Св. и низведение Его в ряд тварных существ. «Святая Троица составляется не из различного, т. е. не из Творца и тварей, а напротив того, божество Ее едино», – вразумлял великий Афанасий

противников догмата о божестве Св. Духа. «А хулящие Духа и утверждающие, что Он – тварь..., пусть посрамятся, будучи постыжены следующим. Ежели есть Троица, и вера в Троицу, то пусть скажут: всегда ли Она – Троица, или было, когда не была Троицею? И если Троица есть вечная, то вечно соприсущий Слову и в Нем пребывающий Дух – не тварь, потому что тварей некогда не было. Если же Дух есть тварь, а твари из ничего, то явно, что было, когда была не Троичность, но Двойственность. И кто может сказать что-либо злочестивее сего?... Поелику всегда есть Троица, то нет в Ней ничего тварного; потому и Дух – не тварь. Как всегда была Троица, так есть Она и ныне; и как есть Она ныне, так всегда была и есть Троица; а в Троице Отец и Сын и Св. Дух» (К Серап. 3 посл.).

§ 30. Единосушие лиц Св Троицы

Отец, Сын и Св. Дух суть не три особые, отдельные существа, не суть три бесконечных или три бога, но *един Бог*. Это потому, что Они существуют не отдельно и независимо одно от другого, но имеют *единое и нераздельное божеское естество*. В обладании каждым из лиц Троицы божеским естеством в совершенстве и всецело и состоит то, что в церковных вероизложениях называется *единосушием* (ὁμοούσια) лиц Св. Троицы.

I. В откровении нет самого слова – *единосушие*, но мысль, содержащаяся в этом слове, предполагается учением о единстве существа Божия, утверждается и в других местах Писания. Так, в заповеди о крещении *во имя* – εἰς ὄνομα, будучи поставлено в единственном числе, хотя одинаково относится к Отцу, Сыну и Св. Духу, показывает, что им принадлежит единая и нераздельная божеская честь, что предполагает и единство Их по Своей божеской природе и достоинству.

В частности, учение о *единосушии Сына с Отцом* неоднократно выражал Сам Спаситель. Он говорил: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30). Иудеи поняли Его слова так, что Он творит Себя Богом, т. е. говорит не о нравственном единстве с Отцом, а единстве по существу. И. Христос подтвердил такое понимание Его слов, присовокупив к сказанному: *да разумеете*

и веруете, яко во Мне Отец и Аз в Нем (38 ст.). В знаменательном наставлении Филиппу, спрашивавшему Его от лица апостолов: покажи нам Отца, и довлеет нам (Ин.14:8), Он сказал: толико время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе? Видевый Мене, виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруеши ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть (9–10 ст.)? Ясно, что здесь речь о единстве Сына с Отцом по существу. Для сильнейшего запечатления в апостолах веры в Его единосущие с Отцом, Он прибавил: веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне; аще ли же ни, за та дела веруйте Ми (11 ст.).

Из апостолов о единосущии Сына с Отцом особенно ясно говорит ап. Иоанн, когда пишет: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово (Ин.1:1).*

О единосущии Духа Св. с Богом истинным весьма ясно говорит ап. Павел, когда представляет нам Духа Св. в таком же отношении к Богу, в каком дух человеческий – к человеку (1Кор.11:11), т. е. представляет Его пребывающим в Боге и составляющим с Ним едино, как наш дух в нас пребывает а составляет вместе с телом единого человека.

Наконец, единосущие божеских лиц утверждается в откровении учением о личных свойствах лиц Св. Троицы. Представляя Сына и Духа Св. заимствующими бытие из существа Отчего, Сына – через рождение, а Духа – через исхождение, без отделения однако Их от Отца, откровение тем самым показывает и единство и тождество природы Безначального, Рождающегося и Исходящего.

II. Церковь, при проповедании триипостасности Божества, вместе с этим от начала научала в своих символах исповедывать и единство Божества. Следовательно, мысль, которая выражается ныне словом «единосущие» божеских ипостасей, была присуща общецерковному сознанию от начала. В IV же веке догмат о единосущии лиц Св. Троицы внесен в самый символ веры, а великими отцами этого века был раскрыт и в чертах подробных. Единосущие божеских лиц они научали понимать в том смысле, что каждое из лиц Св. Троицы обладает божеским естеством *вполне и всецело*, так при этом, что оно

остается безусловно *единым и нераздельным*, а не так, чтобы троичные ипостаси существовали, как особые и отдельные самостоятельные существа, хотя бы и с одинаковой и однородною сущностью (как существуют, например, люди, происходящие от людей), равно и не так, чтобы каждое из лиц Св. Троицы владело единою божеской сущностью по частям, т. е. чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая – Сыну, третья – Духу Св. «Троица нераздельна по естеству, – учит *св. Афанасий*, – нераздельно и едино есть божество Св. Троицы», и потому лица Троицы составляют «нераздельную и неразлагаемую Единицу Божества» (К Серап. 1 посл.). По словам *св. Григория Б.*, «Единица в Троице и Троица в Единице покланяемая», – это «тройственный свет, заключенный в едином естестве», «единый Бог, в трех Озарениях управляющий миром» (Сл. 25 и 31).

Вместе с разъяснением догмата о единосущии троичных ипостасей с IV же века стал устанавливаться и образ выражения этого догмата. Первый Вселенский Собор ввел во всеобщее церковное употребление самое слово «*единосущие*» (ομοούσια), а разъяснявшие догмат отцы церкви – термины «*существо*» (οὐσία) и «*ипостась*» (ὑπόστασις), также сделавшиеся общим достоянием богословов позднейшего времени. Слово существо (οὐσία также φύσις, substantia, natura) вошло в употребление для обозначения того, что есть единого и общего в Троице, т. е. самого божества или природы Божией, а ипостась (ὑπόστασις, также πρόσωπον, persona) – для обозначения частных (или ипостасных) особенностей каждого лица Св. Троицы. Очень отчетливо различие по значению между этими словами из самих отцов церкви указано *св. Василием Великим*. «Во Св. Троице, – писал он, – иное есть общее, а иное особенное: общее приписывается существу, а ипостась означает особенность каждого лица"... «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, напр., между живым существом вообще и таким-то человеком». Как ипостась, каждый из нас есть или Петр, или Андрей, или Иоанн и т. д., но по существу – οὐσία – он человек. Сообразно с этим, «прилагая к общему отличительное,

надобно исповедывать веру так: божество есть общее, отчество – особенное. Сочетавая же сие, надобно говорить: *верую в Бога Отца*. И опять, – подобно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетавая с общим особенное, и говорит: *верую в Бога Сына*. А подобным образом и о Духе Святом, сочетавая предложение по тому же образцу, должно говорить: *верую и в Бога Духа Святаго*, чтобы и совершенно соблюсти единство исповеданием Божества, и исповедать особенность лиц различием свойств, присвояемых каждому лицу» (Пс.38). Отсюда, господствующей формулой для выражения догмата о Св. Троице с IV в. стала такая: «в Боге едино существо в трех ипостасях».

Против употребления означенных выражений в учении о Св. Троице, особенно против внесения в символ выражения «*единосущна Отцу*», еретики (ариане) возражали: зачем вводить в апостольское изложение веры такие слова, которых нет ни у апостолов, ни у пророков? Им отвечали: в откровении нет этих слов, но есть мысли, соответствующие этим словам, и что употребление выражений, менее всего могущих быть извращаемыми в своем значении, каково, напр., слово «*единосущие*», необходимо для ограждения истины от искажений ее еретиками.

III. Личные свойства лиц Св. Троицы

При полном равенстве по божеству и единстве и тождестве природы Отца, Сына и Св. Духа, лица единосущной Троицы имеют и свои особенности, которыми отличаются друг от друга; иначе Они не были бы три, и мы неизбежно смешивали бы Их между Собою. Особенности эти издревле называются в церкви *личными свойствами* (τὰ προσωπικά ἰδιώματα) Божиими. По учению православной церкви, выраженному ею в своих символах, различительные свойства лиц Св. Троицы таковы: Отец ни от кого не рожден и не происходит ни от какого другого начала, – безусловно *безначален*, но Сам служит *началом* или *виною* по личному бытию Сына и Духа Св., Сына – через рождение из Своего существа, Духа – через изведение. Сын вечно *рождается* от Отца, а Дух Св. вечно *исходит* от Отца.

§ 31. Личное свойство Бога Отца

Первое отличительное свойство Отца есть то, что Он «ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден», иначе – Его *безначальность* или *нерожденность*, т. е. независимость по бытию от другого начала. Такая безначальность принадлежит только Ему одному, но не принадлежит другим лицам Св. Троицы. Сын и Дух хотя также безначальны, но не по отношению к происхождению, а только по отношению к времени; оба Они имеют Свое начало в Отце, только не во времени. В откровении яснейшее положительное свидетельство о безусловной безначальности Отца в словах Спасителя: *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде Сынови живот имети в Себе* (Ин.5:26).

Богу Отцу, кроме безначальности, принадлежат еще *отчество* по отношению к Сыну и *изведение* Духа Святаго.

Бог Отец есть «Отец Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodного», – Отец не в переносном смысле (нравственном), в каковом Он называется в Писании Отцом Израиля (Втор.32:6; Ис.63и др.), Отцом христиан (Мф.6:9; Еф.4:6) и всех людей (Мф.11:25; Деян 17, 28–29), *Отцем щедрот и Богом всякия утехы* (1Кор.1:3), а в смысле строгом или собственном (метафизическом), в том именно, что Он Отец Сына по самому естеству или божеству Сына, или по рождению Им Сына. В откровении указаний на свойство отчества первой ипостаси Св. Троицы много. Сюда относятся все те места Писания, в которых Бог Отец называется Отцом по отношению к Сыну. Таковы, напр.: *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти* (Мф.11:27). *Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда* (Ин.1:18). *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца, пославшаго Его* (Ин.5:23). Но особенно прямо указывается на это свойство Отца в словах Его Самого к Сыну: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс.2:7; Евр.1:5), или: *из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс.109:3).

На свойство изведения Отцом Духа Св. яснейшее указание в словах Спасителя: *Дух истины, Иже от Отца исходит* (Ин.15:26).

Что касается того, как Отец рождает Сына и изводит Св. Духа, и в чем различие между рождением и изведением, то это непостижимейшая для ограниченного разума тайна божественной жизни. «Не согласимся, – говорит св. Григорий Богослов, – чтобы разумели это и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? – Как ведают это родивший Отец и рожденный Сын» (Сл. 20 и 29). «И хотя мы научены, – говорит И. Дамаскин, – что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит это различие, и что такое рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, этого не знаем» (Изл. в. I, 8). Понятно, впрочем, что рождение и изведение должны быть представляемы, вечными образами бытия в Божественной Троице. Отец безначально и нескончаемо рождает Сына и изводит Духа Св. Как одинаково вечные, рождение и изведение совершаются в Боге совместно, так совпадают одно с другим, что одного не должно поставлять прежде другого не только хронологически, но и логически: Сын вечно сорождается с Духом, Дух вечно соисходит с рождающимся Сыном. Некоторым подобием такого сопроисхождения Их может служить слово человеческое и дыхание (подобие библейское, напр. Пс.32:6, часто приводившееся древними учителями), также солнце, одним действием испускания лучей производящее вместе свет и теплоту. Понятно, наконец, что рождение и изведение в Боге должны быть мыслимы сообразно с духовностью и простотою природы Божией, и, следовательно, совершающимися совершенно духовным образом, бесстрастно, без всякого чувственного отделения или истечения, без всякого стороннего содействия. Изображая Бога Отца единым безначальным лицом в Троице, от Которого, как от вечной виновной причины, имеют личное бытие Сын и Дух Св., откровение тем показывает, что в Боге только одно начало Божества – Отец. У отцев церкви такое отношение между лицами Троицы называется *единоначалием* (μοναρχία) лиц Св. Троицы.

§ 32. Личное свойство Бога Сына

Личное свойство Бога Сына есть то, что Он, не рождая и не изводя от Себя другого лица божественного, Сам вечно и неизменно *рождается* от Бога Отца. Писание на рожденность или сыновство, как на ипостасное отличие Его от Бога Отца, указывает уже самым наименованием Его – *Сын*. Впрочем, Писание и прямее показывает, что Сын Божий имеет ипостасное бытие от Отца образом рождения, и именно по божеству.

Так, оно называет Его *единородным Сыном Божиим*. Единородный (μονογενής – из μόνος и γένος, γίγνομαι, unigenitus) собственно означает Того, Который *только один* родился у Отца. Если же Бог Слово есть *единородный* Сын – Божий, следовательно, Сын Божий в собственном смысле, а не в переносном, ибо в переносном смысле многие называются сынами Божиими, то ясно, что Он рожден от Бога Отца по самому Его божеству, а не усвоен только Им, как именуемые сынами Божиими в несобственном смысле, и рожден *единственным образом*, а не так, как, напр., чада Божии (Ин.1:12), рождаемые *водою и Духом*. И Сам И. Христос всегда отличал Себя и других в их сыновних отношениях к Богу. Он никогда не говорит о Боге «наш Отец», а *Мой Отец* и *ваш Отец*, напр.; *восхожду к Отцу Моему и Отцу вашему* (Ин.20:17), указывая тем на различие в богосыновстве между Ним и людьми.

Ап. Павел называет Его *Сыном Божиим собственным* (Рим.8:32), а если Он Сын Божий в собственном смысле, то, значит, и бытие от Отца Он имеет через рождение. Тот же апостол называет Его *первороденным всея твари* (Кол.1:5); этими словами показывается, что Он имеет и рождение от вечности и не есть тварь. А в послании к евреям он говорит: *кому бо (Бог) рече когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя, и паки: Аз буду Ему во Отца, и Той будет Мне в Сына* (Евр.1:5).

Утверждая истину происхождения Сына от Отца через рождение, откровение не объясняет, как понимать самое *рождение* в приложении к существу Божию, существу духовному

и безусловно простому. Причина понятна. Это недоступная для человеческого усвоения и уразумения тайна божественной жизни. В откровении можно находить лишь предостережение от ложных представлений о божественном рождении. Так, оно показывает, что рождение Сына есть:

1. Рождение внутреннее, – из существа Отца, однако без отделения от существа Отца. *Из чрева*, т. е. из самого существа, *прежде денницы родих Тя* (Пс.109:3), говорит Сам Отец Сыну. А что рождение Отцом Сына – рождение без отделения Рождающегося от Рождающего, а не таково, каково рождение человеческое, ясно из указаний Писания, что Сын всегда пребывает *в лоне Отчи* (Ин.1:18), что *Отец в Нем и Он в Отце* (Ин.10:38). В символе веры тайна такого рождения объясняется подобием видимого света: «Света от Света».

2. Рождение совершеннейшее, такое, что ни Родивший ничего не потерял и не умалился в Своих совершенствах, ни Рожденный не имеет никакого недостатка по сравнению со Своим Отцом. *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Ин.17:10), говорил Спаситель. По выражению того же Писания, Сын есть. *полный в всецелый образ Бога Отца, сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр.1:3).

3. Рождение вечное, которое никогда не начиналось и никогда не окончится. Это предполагается самой неизменяемостью существа Божия. Так откровение и учит представлять рождение сына. Сын называется в Писании рожденным *ныне, прежде денницы* (Пс.2:7; 100, 3), *из начала от дней века* (Мих.5:2), *сущим в начале* (Ин.1:1), и *имеющим славу прежде мир не бысть* (Ин.17:5, 24). Арианам, спрашивавшим православных: «когда именно последовало рождение Сына?» начала», в которых «богословски воспевается Христос, как Слово Божие». – св. Григорий Богослов отвечал: «оно последовало прежде самого когда, или, выражаясь несколько смелее, тогда же, когда и Отец. А когда Отец? Не было времени, чтобы не было Отца. Следовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святаго» (Сл. 29). Как безначальное, рождение Сына поэтому есть и не имеющее конца. Отец «рождает (Сына), учит св. И. Дамаскин,

нескончаемо и непрестанно. Ибо что безначально, то нескончаемо» (Исл. в. I, 8).

§ 33. Личное свойство Бога Духа Святаго

Личное свойство Бога Духа Святаго есть то, что *Дух Св. исходит от Отца*. От *вечного* исхождения Св. Духа (ἐκπόρευσις), через которое Он, как ипостась, имеет быть (τό εἶναι, τήν ὑπαρξιν ἐχει), должно отличать *временное* исхождение Его на тварей, посольство в мир или явление в мире (πίμψις, ἐκφανσις ἑκκλησιῆς) которое не относится к происхождению самой ипостаси Св. Духа, а есть нечто временное, преходящее, и усваивается откровением как Св. Духу, так и Сыну (Ин.16:28, 29). Временное Его исхождение есть не от Отца только, но и от Сына, иначе – Дух Св. посылается в мир Отцом и Сыном, точнее – *чрез Сына* (δί Υἱού): Отец посылает Духа, как вечно исходящего от Него, а Сын посылает Его, как Богочеловек, восприимлющий Его от Отца и приобретший на то право Своими крестными заслугами. Но вечное и ипостасное исхождение Св. Духа *«от одного Отца, как источника и начала Божества»* (Пр. испов. 71). Всякое участие Сына в этом исхождении, допускаемое Западной Церковью (обозначается оно на языке латинском через *procedere, processio*), Православной Восточной Церковью исключается.

I. В Откровении учение о вечном исхождении Св. Духа от Отца, и одного Отца, выражено хотя в одном месте, но весьма ясно. В последней беседе Своей с учениками Спаситель сказал: *егда приидет Утешитель* (ὁ Παράκλητος), *Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне* (Ин.15:26). Выражением: *Иже от Отца исходит* (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) обозначается здесь вечное исхождение Св. Духа, виною которого представляется один Отец, а словами: *Его же Аз пошлю* (πίμψω) *вам от Отца* – временное посольство Его в мир по ходатайству или посредничеству Сына. Что действительно этими выражениями обозначаются разные состояния Св. Духа, и что, следовательно, вечное и ипостасное исхождение Духа Св. от одного Отца, это можно видеть:

а) Из образа выражения открываемой Спасителем истины. Уже самое различие по формам времени глаголов: *послю* и *исходит* ясно дает видеть, что в словах Спасителя указываются различные состояния Духа. *Исходит*, – настоящая форма этого глагола, очень точно выражает состояние вечное, неизменяемое, подобно тому, как Спаситель и для обозначения Своей вечности употребил глагол в настоящем времени: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин.8:58). И напротив, формой – *послю* вам ясно показывается временное послание. Такое посланничество Спаситель не раз обозначал в будущем времени, свидетельствуя об Отце: *иного Утешителя даст вам* (Ин.14:16); *Его же пошлет Отец во имя Мое* (– 26), и о Самом Себе: *Его же Аз послю вам от Отца* (15, 26). То же видно из различия по значению этих глаголов: *послю* обозначает посольство какого-либо уже существующего лица, а *исходит* – самое происхождение такого лица. Наконец, если бы под словом *исходит* разумелось здесь не вечное исхождение Духа Св. от Отца, а то же, что означено выше словом *послю*, то в речи Спасителя вышло бы странное тождество: *Я пошлю вам от Отца Того, Кто от Отца посылается*.

б) Из внутреннего течения мыслей. – Рассматриваемые слова сказаны Спасителем перед разлукой с учениками, когда Он хотел утешить их ниспосланием Параклита. Достоинство этого Утешителя-Параклита показывается столь великим и безмерным, что даже Сын Божий и для временного посольства не Сам Собою и не от Себя имел послать Его ученикам, а от Отца, Которого обещал *умолить* об этом. Между тем и удалявшийся от них Наставник был лицо божественное, которого они исповедали *Сыном Божиим, от Бога изшедшим* (Мф.16:16; Ин.16:30). Естественно, что такая речь должна была вызывать вопрос: почему же Он Сам не ниспосылает Утешителя Духа, почему Ему нужно умолить еще для этого Отца? Ответом на это и служат Его дальнейшие слова: *Иже от Отца исходит*; ими, следовательно, предполагается, что от Него Самого Он не исходит.

в) Наконец, если бы в приведенных словах Спасителя заключалась мысль об исхождении Св. Духа не от одного Отца,

но от Отца и Сына, то Он сказал бы о Св. Духе: *Иже от Нас исходит*, или *от Отца и Меня исходит*. Этому тем более надлежало быть, что Спаситель тут же приписывает ниспослание Св. Духа как Отцу, так и Себе (15, 16; ср. 14, 26), а в другом случае выражается так: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30). Между тем приписав Себе и Отцу ниспослание Духа, Господь не сказал того же и об исхождении. Почему? Естественнейшее объяснение этого то, что Он полагал различие между тем, что принадлежит Им обоим в отношении к Духу Св., и тем, что принадлежит одному Отцу. Ипостасное изведение Духа, следовательно, принадлежит одному Отцу.

Итак, по прямому смыслу слов Спасителя, Дух Св. имеет ипостасное бытие от одного Отца, и именно образом исхождения. Сыну принадлежит только участие в посланничестве Отцом Духа Св., т. е. в том, что относится к внешней деятельности Божией, а вся внешняя деятельность обща у единосущной и нераздельной Троицы.

II. Таково же было постоянное учение о личном свойстве Св. Духа и древней Церкви. Основываясь на словах Спасителя и руководствуясь еще голосом апостольского предания, она с самого начала учила не иначе исповедывать исхождение Св. Духа, как от одного Отца. Свидетельствами такого ее верования служат:

1. Древние символы, в которых излагается догмат о личном свойстве Св. Духа. Древнейший из таких символов *св. Григория чудотворца*. Член о Св. Духе в нем выражен так: «един Дух Святой, от Бога имеющий бытие (ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον), и через Сына явившийся, то есть людям». То же в символе *Никео-Цареградском*, заменившим собой все прежние. В символе, известном под именем *св. Афанасия*, также исповедуется исхождение Св. Духа от одного Отца.

2. Древние Соборы, – все до одного *Вселенские*, а вслед за ними и все почти *Поместные*, каким только приходилось касаться этого догмата. На первом Вселенском Соборе *св. Леонтий*, еп. Кесарийский, от лица Собора так говорил просившему вразумления философу; «веруй во единого Бога Отца, неизреченно рождающего Сына, и Сына, от Него

рожденного, и Духа Св., от того же Отца исходящего и собственного (т. е. единосущного) Сыну». На втором Вселенском Соборе Церковь исповедала в самом символе веры исхождение от Отца, «со Отцем и Сыном споклоняема и сславима», т. е. единосущного Им обоим Духа Святаго. На следовавших Вселенских Соборах этот символ всегда читался так, как читается доселе в Православной Церкви. На них не возникало и мысли о дополнении чем-либо учения символа о Св. Троице. Это исходило из того убеждения отцов соборов, что символ «в совершенстве учит об Отце, Сыне и Св. Духе» (IV Всел. Соб.). Согласно с учением Вселенских Соборов исповедуема была вера в исхождение Св. Духа и на соборах поместных, – не только на восточных, но и на западных.

3. Писания древних отцов и учителей церкви. Древнейшие учителя церкви, как восточные, так и западные (исключение – блаж. Августин и западные его почитатели), говоря об ипостаси Духа Св., или прямо относили исхождение Его к одному Отцу, обычнее вовсе *не упоминая* о Сыне, или, упоминая о Сыне, ясно различали отношение Духа к Отцу и Сыну, выражаясь так: «Дух Св. исходит от Отца и является чрез Сына», разумея под последним выражением временное явление Св. Духа в мир ходатайством Сына. Насколько решительным и общим у древних учителей было верование в исхождение Св. Духа от одного Отца, могут показывать возникшие на востоке в V-м веке недоумения и переписка по поводу употребленного св. Кириллом Александрийским недостаточно определенного выражения о Св. Духе, что Он есть *собственный* (ἰδιος) Сыну (в IX анаф. прот. Нестория). Блаж. Феодорит от своего лица и от лица азийских епископов писал на это: «если он (Кирилл) называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он *соестественен* Сыну и *исходит от Отца*, то мы с ним согласны и признаем изречение его православным; если же – в том, *будто Дух от Сына или через Сына имеет бытие*, то отвергаем изречение это, как богохульное и нечестивое. Ибо веруем Господу, Который сказал; *Дух истины, иже от Отца исходит*». Защищая себя, Кирилл отвечал (в пис. к Евоптию), что назвал так Духа Св. не в смысле, осуждаемом

блаж. Феодоритом, а в том, что «хотя Дух Св. *исходит от Бога Отца*, по слову Спасителя, но не чужд и Сыну, ибо Сын имеет все Отчее». Блаж. Феодорит и прочие восточные епископы, получив такое объяснение, единогласно засвидетельствовали: «настоящее Кириллово послание украшается евангельским здравомыслием: ибо в нем Господь наш И. Христос признается совершенным Богом и совершенным человеком... и *Дух Св. не от Сына или через Сына имеющим бытие, но исходящим от Отца*, собственным же Сыну».

§ 34. Учение Римской Церкви об исхождении Св. Духа «и от Сына» и внесение его ею в символ веры. Отношение старо-католиков к этому учению

I. Церковь Римская, не удовлетворившись учением откровения и древней церкви об исхождении Св. Духа от одного Отца, дополнила это учение тем, будто Он исходит *и от Сына* (Filioque)²¹. Но такое учение западных христиан не имеет для себя оснований ни в Св. Писании, ни в Св. Предании, и само в себе заключает несообразности.

I. В *Писании* это учение не только не содержится ни буквально, ни по духу, но и явно противоречит ясным словам Спасителя о Св. Духе: *Иже от Отца исходит*. А слова Спасителя, без сомнения, суть достаточное и совершенное выражение истины. Защитники Filioque стараются устранить или ослабить значение этого свидетельства указанием на то, что Спаситель не сказал, что Дух Св. исходит от *одного* Отца и *не исходит* от Сына. Правда, Спаситель не сказал, что Дух исходит от одного Отца, но это само собой очевидно. Послание Духа, которое поставлено в некоторую зависимость и от Сына, в речи Спасителя прямо и решительно отлучено от Его исхождения, почему умолчание об исхождении Св. Духа и от Сына может быть объясняемо только тем, что Сын – ни в каком смысле *не причина* бытия Духа Святаго. Не сказано прямо ни здесь, ни вообще в Писании, и о *неисхождении* Св. Духа и от Сына, но нигде не сказано и о Сыне, что Он рождается от

одного Отца и не рождается или не происходит от Духа Святого. Однако умолчание об этом ни для кого не служит основанием к тому, чтобы допускать происхождение Сына и от Духа.

Защитники учения о Filioque утверждают, что в Св. Писании будто бы есть и положительные указания на исхождение Духа Св. и от Сына. Такие указания видят в словах Спасителя из той же беседы о Св. Духе: *Его же Аз пошлю вам от Отца* (Ин.15:26)...., *от Моего приимет* (16, 14)...., *вся, елика имать Отец, Моя суть* (16, 15), а также в тех местах Писания, в которых Дух Св. называется *Духом Христа* (Рим.8:9), *Духом Сына* (Гал.4:6). Но только посредством произвольных толкований и искусственных умозаключений (софизмов) можно приходить к мысли, будто в них содержится восполнение в смысле Filioque прямого и ясного свидетельства Спасителя об исхождении Св. Духа от одного Отца. К таким умозаключениям действительно и прибегают защитники Filioque при объяснении указанных мест.

Так, при объяснении; *Его же Аз пошлю*, они делают такое умозаключение: «если Дух посылается от Сына, то, следовательно, и исходит, ибо иначе Сын не мог бы послать Его». Но такое умозаключение подобно следующему: «Писание свидетельствует, что и Сын посылается от Духа Св. (Ис.48:16; 61, 1; Лк.4:18. 21), следовательно, и рождается от Него"... Не такова, значит, мысль этих слов. Посланничество не тоже, что исхождение.

Выражение Спасителя в той же беседе: *от Моего приимет*, поясняют так: «от Меня, т. е. от Моего существа приемлет бытие, иначе – исходит». Но за выражением – *от Моего приимет* в речи Спасителя следует: *и возвестит вам*. Очевидно, таким образом, что Дух Св. приимет от Сына Божия, Который уже был Учителем апостолов, то, что возвестит им, т. е. истину и учение, как о том и выше сказано (13 ст.), а не бытие, но это относится не к вечному происхождению Духа Св., а к внешней деятельности Божией. К тому же и будущая форма глагола: *приимет* (λήψεται), а не *приемлет*, показывает, что здесь речь не о личном свойстве Св. Духа.

При объяснении слов: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, рассуждают так: «Отец имеет свойство изводить Духа Св., следовательно, тоже свойство имеет и Сын». Но если бы такое рассуждение было правильным, то следовало бы признать правильным в такое: «Отец имеет свойство быть нерожденным ни от кого, следовательно, и Сын не рожден ни от кого... Отец имеет свойство рождать Сына, следовательно, и Сын имеет свойство рождать Сына"... С другой стороны, так как Сам Сын сказал Отцу; *вся Моя Твоя суть* (Ин.27:10), а Он имеет свойство рождаться от Отца, то, не следуют ли отсюда и такие заключения, что и Отец имеет свойство рождаться от Отца, равно и такое: воплощение принадлежит Сыну, следовательно, принадлежит оно и Отцу. Но так как такие заключения и рассуждения крайне несообразны, то слова Спасителя: *вся, елика имать, Отец, Моя суть*, необходимо понимать с ограничением, именно: только о том, что касается существа божественного, которое обще у всех лиц Св. Троицы, но не о личных свойствах, которые несообщимы.

Что касается наименования Духа Св. *Духом Сына, Духом Христовым*, то так Он именуется не потому, что происходит от Сына, а по единосущию с Ним, потому далее, что Он есть тот самый Дух, Который постоянно почивал во Христе и исполнял Его, как нашего Икупителя (Ис.11:2–3), и, наконец, потому, что ниспосылается на нас ради заслуг Христовых.

Вообще же, при взгляде на доказательства из Писания, представляемые в защиту Filioque, нельзя не видеть, что это учение образовалось независимо от Писания и лишь потребность обосновать его на Писании вынуждает искать в Писании подтверждающих его свидетельств, а за отсутствием таковых, – прибегать к явно насильственным толкованиям изречений Писания. При подобном толковании Писания, очевидно, можно доказывать какую угодно мысль, напр., и ту, что Дух Св. происходит и от апостолов, ибо и апостолы изводили Духа (Деян.8:18), Такой способ толкования Писания богословами Римской Церкви применяется впрочем по отношению не только к Filioque, но при обосновании и всех

других отступлений Римской Церкви от древне-церковного учения.

2. Не имеет оснований для себя учение об исхождении Св. Духа и от Сына и в *Св. Предании*. Мысль, что Дух Св. исходит и от Сына, явилась только с V века в качестве частного мнения немногих, и только у западных писателей. Доказательства, представляемые западными в подтверждение того, будто учение об исхождении Св. Духа и от Сына – учение древне-церковное, на самом деле не доказывают этого. Это достаточно ясно и неоспоримо показано богословами Восточной Церкви²². *Свидетельства, приводимые из писаний древних отцов и учителей церкви* в доказательство древности этого учения, частью явно искажены и повреждены, частью не настолько ясны и определены, чтобы неопровержимо доказывать, будто древние отцы учили о Духе Св. так, как ныне учит Римская Церковь, частью неправильно объясняются, а иные даже вовсе не принадлежат тем древним учителям, которым усвояются (из подложных или неподлинных произведений). Прямые и подлинные свидетельства об исхождении Св. Духа и от Сына находятся только у писателей западных, и то начиная с Августина и у его почитателей.

Также же малодоказательными являются и ссылки на учение Соборов. В подтверждение учения об исхождении Св. Духа и от Сына могут быть указываемы и указываются только на Соборы Толедские и другие, бывшие в Испании, вносившие в свои исповедания веры *Filioque*, и на Собор Аахенский при Карле В. в 809 г. Но все эти Соборы – Соборы Поместные, бывшие на одном Западе, и при том поздние. Что же касается ссылок еще на соборы Лионский (1274 г.) и Флорентийский (1439 г.), на которых будто бы и греки исповедали вместе с латинами правоту учения латинского о Св. Духе, то по своему характеру, цели и побуждениям оба эти собора вовсе не Вселенские Соборы, и не были приняты ни в свое время, ни после всюю Православною Церковью; Вселенскими (XIV и XV Вс. Соб.) они именуются западными писателями совершенно неосновательно.

3. Наконец, и само в себе западное учение о Св. Духе *заключает многие несообразности*. Так, им, по замечанию патр. Фотия (в его «Окр. посл.»), вводится во Св. Троицу *два начала*: одно для Сына и Св. Духа, а другое для Св. Духа, и таким образом единоначалие разделяется на двоеначалие, чем нарушается догмат о единстве Божиим. При том же ни откуда не видно и не следует, для чего бы Дух Св. исходил и от Сына, когда один Отец есть *достаточная причина* исхождения Св. Духа. Далее, оно ведет к мысли о *последовательности во времени* рождения и исхождения в Боге, к признанию, что Отец первоначально рождает Сына, а Дух Св. исходит от Отца и уже родившегося Сына, следовательно, *после Сына*. Но всякая преемственность или последовательность во времени по отношению к бытию божеских ипостасей, конечно, должна быть отвергнута; такая последовательность возможна и есть на самом деле только в проявлениях или откровениях миру лиц Св. Троицы. Можно усматривать в этом учении и другие несообразности, напр., слияние ипостасей Отца и Сына (савеллианизм) мысли о большем единстве Отца с Сыном, чем Духа с Отцом и др.

Примечание. Невозможность обосновать учение об исхождении Св. Духа и от Сына ни на Св. Писании, ни на Св. Предании, побуждает защитников этого учения искать опоры для этого учения в чисто *рассудочных соображениях*. Но очевидно, что незаконно и неуместно усвоить разуму такое значение, чтобы в зависимость от него поставлять самую судьбу истин веры, как догматов, особенно таких, каков догмат о Св. Троице. Тем не менее воззрение, что догматы веры могут быть основываемы и на чисто рассудочных соображениях, отражается и на самом изложении догмата о Св. Троице в *катихизисах Римской Церкви*²³.

II. Исказив вселенское учение о личном свойстве Св. Духа Римская Церковь внесла это искажение и в Никео-Цареградский символ веры. Поэтому восьмой член этого символа в ней читается так: «(верую) и в Духа Святаго, Господа животворящего, *уже от Отца и Сына исходящего* (qui a Patre Filioque procedit)». Но такое изменение символа ничем не может

быть оправдано. Делать этого Церковь Римская не имела права даже и в том случае, если бы учение о Filioque было истиною, а не заблуждением, ибо древне-вселенская Церковь признавала этот символ неприкосновенным, не подлежащим никаким изменениям в виде ли сокращений или прибавлений. Поэтому и сама она не делала к нему никаких добавлений, хотя поводы к тому во времена Вселенских Соборов и открывались, напр., на III Всел. Соборе – для внесения в символ «Приснодевы и Богородицы», на IV-м – учения о двух естествах, на VI-м – о двух волях во Христе. Тем более, конечно, незаконно внесение в символ учения ложного, мнения частного, а не всеобщего верования церкви. Незаконность этого тем более усиливается, что Церковь Римская – церковь *частная* (поместная), а дополнение ею допущено в символе Церкви *Вселенской*. Сознание непозволительности изменять символ довольно долгое время не чуждо было даже и представителям самой Западной Церкви. Папа Лев III, по-видимому, хотя и разделял учение о Filioque, но решительно отверг предложение послов Аахенского Собора прибавить к символу это слово. Для охранения в целостности символа на будущие времена он приказал вырезать его на двух серебряных досках (на одной – по-гречески, а на другой – по-латыни) без всякого прибавления, и положил их в храме при гробнице апостолов Петра и Павла, как бы под их защиту, с такою подписью: «я, Лев, положил это по любви к православной вере и для охранения ея», Папа Иоанн VIII в послании к патриарху Фотию назвал даже сообщниками Иуды тех, которые впервые внесли это прибавление в символ, обещал искоренить самое это мнение, допущенное по безрассудству, просил только дать на это некоторое время, так как мнение уже глубоко укоренилось. Легаты Иоанна VIII на Константинопольском Соборе 879 г., вместе с греческими епископами, произнесли анафему против тех, кто дерзнул бы повреждать святой символ веры своими прибавлениями.

III. Учение о Filioque так твердо укоренилось в сознании западных христиан, что не могли и не могут доселе вполне отрешиться от него и *старокатолики*. На Боннских конференциях (1874–1875 гг.) они признали за истину то

положение, что «касательно исхождения Св. Духа не может быть *никакого другого догмата*, кроме содержащейся в Никео-Цареградском символе истины: *Дух от Отца исходит*, что поэтому в Западной Церкви незаконно сделано к символу прибавление *Filioque* и что, следовательно, это прибавление должно быть устранено из области догматических истин». Но в то же время старокатолики не признают и того, будто прямо противоположное *Filioque* воззрение: «Св. Дух ни в каком смысле не исходит и от Сына», представляет догматическую истину. Встречающееся у отцов церкви выражение: «*το Πνεύμα ἐκπορεύεται δι' Υἱοῦ*», по их мнению, будто бы свидетельствует, что древние учителя усвоили некоторое участие и Сыну в изведении Св. Духа, в качестве вторичной причины, в смысле некоторого посредничества в акте исхождения Св. Духа от Отца, как начала, причины и источника Божества. Это, заявляют они, не есть догматическая несомненная истина, но, с другой стороны, нельзя у ней отнять значения научной вероятной истины («философского догмата»). Вот это-то положение об участии Сына Божия в акте исхождения Св. Духа они желали бы удержать в своей вероисповедной системе в качестве богословского *мнения*.

Православное сознание не может согласиться с воззрениями старокатоликов по вопросу об исхождении Св. Духа во всем их объеме, – не может признать имеющими для себя твердую историческую опору ни то утверждение, будто в древней церкви не составляло догмата учение об исхождении Св. Духа от *одного* Отца, ни то, что древняя церковь допускала какое-либо посредническое участие Сына, хотя бы в качестве вторичной причины, в вечном исхождении Св. Духа от Отца. Что же касается старокатолического заявления, что они хотели бы удержать в своей вероисповедной системе остатки филиоквистических представлений в форме частного мнения (теологумена, философского догмата), то с православной точки зрения не всякого рода богословские мнения допустимы. «Богослов, как и всякий христианин, – говорит преосв. митр. Макарий (в Догм. Богосл. § 4), – может иметь свои личные мнения, лишь бы эти мнения были согласны с существом

догмата, которое определено Церковью, со всеми другими догматами и вообще с учением Церкви и основывалось хотя сколько-нибудь на откровении». Но мнение старокатоликов о Сыне Божиим, как о второй причине или сопричине бытия Св. Духа, не удовлетворяет этим требованиям и потому не может быть допущено, так как оно личное свойство Отца *переносит* до некоторой степени и на Сына, и не согласно с учением об Отце, как *единой причине* Сына и Духа. а как составляющее глубочайшую тайну веры, данную в откровении, учение об исхождении Св. Духа от Отца не может быть подтверждено или развиваемо философским анализом, в смысле восполнения богооткровенного учения учением о Filioque.

§ 35. Отношение догмата о Св. Троице к разуму

I. Учение о Св. Троице есть глубочайшая *тайна внутренней жизни* Бога, живущего во свете неприступном. Разум ограниченный не только не в состоянии сам по себе открыть ее, но не может вполне понять и усвоить ее и после откровения ее Богом.

Но это не значит, будто учение о триедином Боге совершенно *чуждо человеческому уму*, и потому если может быть принято мыслящим разумом, то не сознательно и разумно, а слепой верой. В тайне о Св. Троице есть *сторона светлая, постижимая и удобоприемлемая* без всякого противоречия законным требованиям мысли. Понятна и доступна нашему разумению *общая мысль* этого догмата. Это мысль о внутренней жизни Бога вне отношений Его к миру, о самооткровениях этой внутренней божественной жизни. Бог един, но не одинок, – *solus, sed non solitarius*, по выражению одного учителя церкви. Существо единого Бога составляют: Отец, Сын и Дух. Они раздельны, как особые лица, и нераздельны по существу. Следовательно, в существе Божиим есть самостоятельная, независимая от мира личная жизнь, и есть условия для ее проявления, есть как бы особые, различные «образы» существования в бытии Божиим – *τρόποι*

᾽ὕψις в Боге, как глубокомысленно говорили, выясняя догмат, отцы церкви. Есть образ бытия под формой «отчества», – это как бы средоточие внутренней Божией жизни; есть образ бытия под формой «сыновства» или «рождения», и образ бытия под формой «исхождения». Сверх этого положительного значения догмат о Св. Троице имеет весьма важное *отрицательное значение* (метафизическое). Учением о трех лицах в Божестве устраняются недоумения и трудности, с какими, по-видимому, неизбежно встречался человеческий разум при решении вопроса о *личности* божественного беспредельного Духа. В самом деле, если Бог есть личность и «одинок» или единоличен, то в чем состоит Его внутренняя жизнь вне отношений к миру? Что делал Бог от вечности и что делает Он в вечности? Все эти и подобные вопросы о жизни Божества в Самом Себе разрешаются учением о Св. Троице, и это решение чуждо тех недостатков, какие присущи всем естественным попыткам ума человеческого проникнуть в тайну божественной жизни. Плодом этих попыток являлись обыкновенно или признание божественной жизни жизнью полного покоя и неподвижности, т. е. *деизм*, или, чтобы избежать этого, признание мира вечным проявлением и самораскрытием Божества, т. е. *пантеизм*. Христианское учение о триедином Боге, исключая крайности этих воззрений, заключает в себе то, что есть истинного в деизме, т. е. единство Бога и Его бесконечное расстояние от мира, Его творения, но в то же время допускает и тот момент истины, который в пантеизме является извращенным и искаженным, – именно идею вечной плодоносной жизни и присносушной (имманентной) деятельности в Божестве, потому что всякая жизнь есть деятельность.

Догмат о Св. Троице имеет и существенное *жизненное* значение для верующего христианина. Давая разуместь, что Бог не есть отвлеченная верховная Сила, перед которой надобно только преклоняться, но живое и личное всесовершеннейшее Существо, этот догмат служит опорой для всего христианского настроения и поведения человека. Ибо если Бог есть полнота всесовершеннейшей личной жизни, есть сама Любовь и

Премудрость, то, значит, перед Ним можно раскрывать свою душу, подобно тому, как мы раскрываем ее перед человеком, существом личным же, уповать на Него во всех обстоятельствах жизни, как на свое прибежище и защиту (Пс.90), не бояться под Его покровом идти и *посреде сени смертных* (Пс.22:4).

II. Совершенную противоположность изложенному воззрению на отношение догмата о Св. Троице к здравому разуму составляет воззрение древнейших и новейших противников этого догмата. Многим из древних еретиков, а в новейшее время социнианам и рационалистам догмат о Св. Троице представляется заключающим в себе внутренние *противоречия* и противоречия законам нашего мышления, и потому таким, который не может быть принят мыслящим разумом сознательно и разумно, без насилия человеческой мысли. Но такое мнение совершенно неосновательно.

Как на главную трудность и противоречие законам логики и математическим аксиомам в учении о Троице издавна указывают на невозможность мыслить троичность лиц в единстве существа. Говорят: «одно не три, и три – не одно; если только один истинный Бог и между тем каждое лицо Божества – Бог, то такое учение необходимо приводит или к савеллианизму, или к тритеизму: к последнему в том случае, когда различие между божественными лицами реальное, действительное, а к первому в том случае, когда различие мыслимое, идеальное». Нетрудно видеть неосновательность подобного рассуждения. Делающими приведенное возражение отношение *существа* и *лица* принимается в одинаковом смысле как для *бесконечной*, так и для *конечной природы*, откуда и выводится, что должно признавать или единство природы и лица в Боге, или трех богов. Но это заблуждение. Различие существа и лица, которое наш рассудок непременно полагает во всех конечных существах, должно находиться и в Боге, но не в том же именно, а только в *аналогическом* виде. В Боге различие между существом и лицом сообразно с чистейшей духовностью и безусловной простотой существа Божия. Вообще же приведенное возражение было бы невозможно, если бы учение о Троице рассматривалось как учение о таинственной жизни

Бесконечного Духа, к которой обычные понятия о конечном бытии неприменимы.

Делаются разнообразные возражения и против учения о *различии лиц в Божестве по их личным свойствам*. Но все возражения этого рода исходят из того, что отличительные особенности лиц Троицы, – отчество, сыновство и исхождение, мыслятся подобными и существующими с такими же ограничениями, как в конечных существах, напр., понятие рождения божественного сближается с понятием рождения в мире конечном, исхождение, по невозможности определить отличие его от рождения, отождествляется с рождением и пр. Против принятия учения, напр., о *рождении Сына* от Отца указывают, что допустить рождение в Боге значит бестелесного Бога признать телесным, против *вечности* рождения, – что понятия быть рожденным и вечно рожденным – понятия несовместимые, что если однако же Сын вечен и пребывает с Отцом, то это значит утверждать, что Он не Сын, а брат Отцу и др. Подобного же характера и возражения против *исхождения Св. Духа*, напр., следующие: если Дух получил бытие из существа другого лица, то и о Нем можно и даже должно сказать, что Он рожден, а в таком случае нужно признать, что у Бога Отца два Сына, а Дух и Слово суть два брата (Сын, следовательно, и не единокровен) и пр. Такого рода рассуждения и возражения крайне неразумны и недостойны Бога. Что такое в Боге рождение и исхождение, этого мы не можем знать, хотя и научены полагать между ними различие. Это термины только аналогические, за которыми скрывается неведомая нам жизнь Божества.

III. Тайна о Св. Троице отчасти может быть даже и уяснена и приближена к человеческому пониманию. Это возможно при посредстве *подобий* (аналогий) из мира конечного. Употребление некоторых возвышенных и таинственных аналогических образов в учении о Св. Троице можно находить и в самом Св. Писании, напр., в наименованиях Отца – *Светом*, Сына Божия – *Премудростью Божиею*, *Словом*, *Сиянием славы Божией*, Духа, – *Дыханием уст Божиих*. Одно из подобий, основывающееся на этих образных выражениях Писания о

лицах Св. Троицы, внесено и в самый символ веры для объяснения тайны рождения Сына, – *Света от Света*. В Писании же (Пс.32:6), начало и основание аналогии – слова и дыхания, под которыми православной восточной церковью представляется совместность и одновременность происхождения Сына и Духа Св. от Бога Отца.

Древнейшие учителя церкви подобия тайны Св. Троицы указывали и в природе видимой и в богоподобной душе человеческой. Из явлений видимой природы, как на приближающие несколько к нашему уразумению непостижимое таинство веры, можно указать, напр., на следующие: на солнце, которое действием испускания лучей светит и греет, на три горящие светильника, разливающие один и тот же свет, на равносторонний треугольник, на то, что в мире вещественном всякое тело имеет три измерения – широту, долготу и глубину, время, в котором тела развиваются или изменяются, также слагается из трех необходимых моментов – настоящего, прошедшего и будущего, и мн. др. Но все такие подобия очень далеки от сущности предмета, так как заимствуются из области, не имеющей ничего общего с духовно-личным бытием. Совершеннейшее откровение триединства Божия есть созданный по образу Божию дух человека, и потому в нем преимущественно можно находить подобия троичности. Со времен блаж. Августина и по его примеру к подобиям из нашей личной духовной жизни преимущественно и обращаются, чтобы по возможности уяснить догмат о Троице, раскрывая это подобие так или иначе. Так, указывают, как на аналогию, – на то, что в личном духе человеческом, при его духовном единстве, есть *три силы* – разум, воля и чувство. Пытаются дать объяснение той же тайны и из нравственной стороны существа Божия. *Бог есть любовь*. Поэтому Отец имеет нравственную необходимость проявлять во вне Свою благодать, – рождает Сына, Который есть предмет Его любви. а так как это взаимодействие любви между Отцом и Сыном лишило бы Их самостоятельности в отношении одного к другому, – ибо любовь состоит в тождестве и слиянии субъекта любящего с объектом любви, – то существует третье лицо, которое приводит Их жизнь

в гармонию, примиряет и объединяет: это – Дух. Представляют объяснение троичности лиц в Божестве и по аналогии с тройственными актами человеческого самосознания. Самосознание необходимо предполагает отличие своего "я" от "ты" и "он". Подобные тройственные акты саморазличения должны быть и в божественном самосознании, только эти акты в Божестве являются уже не актами в собственном смысле этого слова, а лицами, ибо в Боге самосознание и бытие равны друг другу, совпадают.

В известной степени все эти подобия могут приближать к нашему разуму тайну божественной жизни, но только приближать, а отнюдь не имеют значения существенных доказательств ее. Но и для разума полезны эти сравнения или подобия только при благоразумном пользовании ими, с ограничениями их соответствия с Существом бесконечным, и под неперменным условием при проведении их подчинения разума *церковному определению догмата*.

Часть вторая. О Боге в отношениях Его к тварям

Бог в отношении Его к миру и людям есть *Творец и Промыслитель* мира, *Спаситель* человека (Искупитель и Освятитель) и, наконец, *Судия* и *Мздовоздаятель*. Раскрытие этих истин веры составляет содержание второй части Догматического Богословия.

Отдел первый

О Боге, как Творце мира

I. Общее учение

§ 36. Происхождение всего существующего от Бога чрез творение

Первым действием Божиим в отношении Его ко всему бытию конечному было сотворение самого этого бытия. Бог, учит Церковь, есть «Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым». Что Бог есть единственный Виновник и Первопричина мира, как совокупности всего бытия конечного, а не возник мир каким-либо образом сам собой, беспричинно или случайно, эта истина признается и естественным разумом человека, не озаренным светом откровения. Она с необходимостью вытекает из самого понятия о Боге, как существе неограниченном и самобытном. И потому все, допускающие бытие Божества, признают, что мир произошел от Бога. Но истинный, сообразный с высочайшими совершенствами существа Божия, ответ на вопрос о самом способе, каким Бог произвел мир, дает только откровение в своем учении о происхождении от Бога всего существующего в пространстве и времени *через творение*.

Под именем сотворения в богооткровенном учении разумеется такое действие всемогущества Божия, которым произведено все существующее вне Бога не из чего – либо, а из *не сущих*, единственно свободным действием воли Божией. Отсюда, – веровать в Бога, как Творца неба и земли, значит признавать, что мир, т. е. совокупность всего бытия конечного, создан Богом не только *по форме* (или образу своего существования), но и *по материи* (или по сущности своей) из совершенного небытия. Учением о происхождении мира чрез творение отрицаются все другие возможные предположения о способе происхождения мира, высказывавшиеся в древности и

ныне, именно: учение *дуалистическое* – об образовании Богом мира из готовой, от вечности существовавшей материи, учение *пантеистическое* – о произведении Богом мира из собственного Своего существа и, тем более, учение *материалистическое* – о самообразовании мира из вечной материи.

Откровение возвещает истину о Боге, как Творце мира, в самых первых своих словах: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт.1:1). Словами *небо* и *земля* священными писателями обыкновенно обозначается весь объем бытия сотворенного (напр., Пс.148:1–10; Деян.14:15), то же, что у апостола словами – *видимое* и *невидимое* (Кол.1:16). Это все Бог *сотвори* – *bara* (*creavit*). Словом *bara* в евр. яз. обозначаются творческие действия Божии в отличие от действий человеческих. Оно содержит в себе понятие не просто образования, формирования из готового вещества (в последнем случае употребляются синонимические с *bara* слова, именно: *asah* – делать и *jazar* – образовать), а создания творческого (из не сущих). В частности, что и бытописатель этим словом обозначает мысль о творческом происхождении неба и земли (из ничего), видно из связи и состава его речи. В связи со словом *в начале*, т. е. когда еще ничего не было, *сотвори* – *bara* несомненно выражает мысль о творении из ничего.

Та же истина повторяется во всех писаниях Ветхого Завета. Веру в Бога, как Творца мира, исповедует Иов, когда говорит: *кто убо не разуме во всех сих* (т. е. в тварях), *яко рука Господня сотвори сия* (Иов.2:9)? Псалмопевец говорит: *в началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшают, и яко одежду сиеши я, и изменяется. Ты же тойжде еси* (Пс.101:26–28). Пророки постоянно напоминали об этой истине своему народу ввиду склонности евреев к почитанию суетных и ничтожных богов (напр., Ис.51:13; Иер.10:11–12; Дан.14 и др.).

В позднейшее время возвышеннейший образец исповедания веры в Бога Творца явила благочестивая мать Маккавеев. Убеждая во время гонения Антиоха к терпеливому мученичеству за веру отцов одного из сыновей своих, она

выразила исповедание этой веры так: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них, видящ, уразумеешь, яко от не сущих* (ἐξ οὐκ ὄντων) *сотвори сия Бог* (2Мак 7, 28), – *от не сущих*, т. е. все создано одною силою всемогущества Божия, а не из какого-либо готового начала (οὐκ ἐξ ὄντων, – не из чего-либо, как сказано в Алекс. списке кн. Маккавеев, в Вульгате – ex nihilo).

В Новом Завете во всей силе подтверждается ветхозаветное учение о творении, но с тем восполнением, что показывается участие особенно Сына Божия в деле творения. Так, о Боге говорится, что Он *нарицает не сущая, яко сущая*, т. е. несуществовавшее призывает к бытию (Рим.4:17; см. Быт.17:5). О Сыне Божиим еванг. Иоанн учит: *вся Тем быша* (πάντα, т. е. все, что ни существует, следовательно, и материя), *и без Него ничтоже бысть* (усиление и подтверждение прежней мысли). *еже бысть* (Ин.1:3; см. Откр.4:11). Ап. Павел говорит: *Тем* (Сыном Божиим) *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая* (Кол.1:16; ср. Евр.3:4).

О таком способе происхождения мира, т. е. через творение, сообщает нам только откровенная религия, из которой мысль о творении перешла и в т. н. естественные религии, напр., магометанство, а также и в философию. Естественный разум собственными усилиями не дошел до нее, и даже теперь, когда эта истина возвещается человеку с детства и кажется весьма простою и понятною, человек или извращает ее, или же не принимает ее всякий раз, как только отрывается от почвы откровения и отдается собственным умозрениям. Собственными силами человек мог лишь возвыситься до мысли, что Бог есть вообще Первопричина мира, его Художник или Мирообразователь, но не мог перешагнуть бездны, отделяющей бытие *от небытия*, иначе – возвысился лишь до идеи *мирообразования*, но не до идеи *чистого творения*, впадал и впадая при этом, как показывает история многочисленных систем древней и новой философии, в дуализм, или в пантеизм, а при отвержении бытия Божества – и в материализм.

Что касается *возможности* происхождения всего существующего из совершенного небытия, то оно находит объяснение для себя во всемогуществе Божиим. Язычникам, знавшим только о Боге-Мирообразователе, но не возвысившимся до мысли о творении, еще древний апологет, св. Феофил Антиох., писал: «что было бы великого, если бы Бог создал мир из материи готовой? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет, и так, как хочет» (К Автол. II, 4; см. *Ирин.* Пр. ерес. 11, 10). По словам св. Афанасия «если Бог не Сам виновник вещества, а всякое существо творит из вещества готового, то ясно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, подобно тому, как и древоделатель, без сомнения, по бессилию, не имея у себя дерева, не может сделать никакой нужной вещи» (Сл. о воплощ. 2).

§ 37. Творение мира не от вечности, а во времени, или вместе с временем

Если мир создан, значит, он некогда не существовал, и, следовательно, существует не от вечности. Творец и его творение и не могут быть совечными: причине производящей необходимо существовать прежде того, что от нее произошло. Таким образом за созданным нужно признать начальность или *временность*. Мало этого, Бог сотворил все существующее не только не от вечности, а во времени, но и *вместе с временем*, – формой бытия конечного и условного. Церковь и учит, что Бог есть «Творец не только вещей, но и самого времени и века, в который вещи получали бытие» (Прав. исп. 33).

Откровение утверждает истину о временности миротворения, когда упоминает прямо о начале вселенной: *в начале сотвори Бог небо и землю*, и указывает, что ее некогда не было: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней* (Пс.89:3), или – *ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у тебе прежде мир не бысть*

(Ин.17:5). Творение самого времени усваивается Богу в словах апостола о Сыне Божиим: *Им же и веки сотвори* (Евр.1:2; ср. Притч.8:22–23).

Здравая мысль может убеждаться в том, что мир не безначален, из наблюдаемой в нем *изменяемости*, из постоянного возникновения и возрастания, распада и разрушения (Пс.101:26–28). Что изменяемо, то не может быть вечно; изменение совершается во времени и не может быть представлено без начала. И, напротив, то составляет общепризнанную истину: «что существует от вечности, то должно вечно и оставаться таким, каким оно от вечности существует», т. е. должно быть вечно неизменяемым, и при том – не только по существу, но и по состоянию. Поэтому являлось бы несообразностью со здравым мышлением допускать вечность мира, подверженного постоянным изменениям во всех своих частях. С другой стороны, признавать безначальность или вечность мира значило бы признавать его в этом отношении равным Богу. Но «если Бог не один вечен, замечает, Тертуллиан, в таком случае Он и не Бог» (Прот. Гермог. 4; Прот. Мк.1:15). Тогда неизбежны или дуалистические или пантеистические представления о Божестве, одинаково ложные. В этом особенное значение откровенного учения о временности мира и превосходство его перед учением (материализма и пантеизма) о вечности мира.

§ 38. Образ божественного творения мира

Образ творения Богом мира непостижим для нас. На всегдашнем опыте мы видим только происхождение из готового материала, но не видим происхождения чего-либо из совершенного небытия. Усвоить тайну творения мы можем только верою. *Верою разумеваем совершиться веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимым быти* (Евр.11:3), учит апостол. Вера, по мысли апостола, вводит нас в уразумение того, как действием всемогущества Божия *века* (τοὺς αἰῶνας), т. е. времена, ставшие существовать только с появлением зависимых от условий времени существ, а следовательно, и весь сотворенный мир, *от неявляемых* (μὴ φαίνομένων), т. е. из

существования их от вечности в уме Божиим только в одном мысленном и сокровенном виде, стали быть *видимыми*, т. е. проявилась и осуществилась в действительности мысль Божия о создании мира при отсутствии всякого внешнего готового материала.

Не объясняя существа тайны творения, откровение дает разуместь, что образ творения мира вполне сообразен с свойствами всесовершеннейшего существа Божия. Оно учит, что творение не вызвано было какими-либо непредвиденными Богом, случайными и внешними причинами, но от вечности предопределено Им же Самим. *Разумна (ведомы) от века суть Богови вся дела Его* (Деян.15:18; сн. Дан.13:42). Миротворение, следовательно, есть только осуществление *вечных умопредставлений* (идей) Божиих о мире, в которых Он созерцал от века все будущие Свои создания.

Далее, мир сотворен Богом по изволению Его *свободной воли*, а не по какой-либо необходимости. *Вся, елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, в морях и во всех безднах* (Пс.134:6; сн. Пс.113:11; Откр.4:11). Иначе и невозможно представлять творение мира, как действием свободной воли Божией. Если бы не было в Боге свободного желания сотворить мир, то Он и не сотворил бы его, потому что по отношению к действиям Божиим немислимо ни внешнее, ни внутреннее принуждение. Внешнее принуждение немислимо, ибо Он единый самобытный и всемогущий. Но не могло быть в Боге и внутреннего принуждения к творению, ибо Он, как существо всесовершенное, а потому всеблаженное, не имел нужды в каком-либо ином, отличном от Себя бытии, для восполнения Своего совершенства и блаженства. Предположение о внутреннем принуждении Бога к созданию мира необходимо ведет к ложным понятиям о Боге и мире в смысле пантеистическом.

Наконец, все сотворено Богом без малейшего затруднения и каких либо препятствий, согласно Его вечным умопредставлениям о мире и определениям Его воли. Это предполагается самым понятием о всемогуществе Божиим. Писание свидетельствует о творчестве Божиим: *рече Бог: да*

будет, – и бысть (Быт.1 гл.); Той рече, и быша, Той повеле, и создашася (Пс.148:5; сн. Ис.40:22–23). Под творческим словом Божиим, конечно, должно разуместь не что либо подобное слову человеческому, но именно выражение всемогущей воли Божией. *Бог нарицает не сущая, яко сущая.*

Итак, Бог сотворил мир по вечным первообразам (идеям) Своим о нем, совершенно свободно, всемогуществом воли Своей. В образах от века предначертан был план мироздания, свободная воля благоволила в определенное время осуществить этот план, действие всемогущества Божия вызвало из небытия в бытие сообразный с вечными первообразами мир.

§ 39. Побуждение и цель творения

Воле Божией, как воле всесовершеннейшего Существа, не свойственно действовать без достойных побуждений (произвольно или по случайным влечениям чувства), а всемогуществу высочайше Премудрого – без целей. *Не вотще сотворих ю, –* говорит Бог о земле (Ис.45:18). *Не всеу сотворил есть вся, елика сотворих в нем, (Иерусалиме), глаголет Адонаи Господь (Иез.14:23).* Итак, что же побудило Бога к созданию мира и для какой цели он создан? *Божия никтоже вестъ, точию Дух Божий,* Следовательно, о побуждениях и цели творения мы можем знать только из откровения Божия.

Православной церковью откровенное учение о побуждениях и цели творения преподается так: «должно верить, что Бог,... будучи благ и преблаг, хотя Сам в Себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, *прославляя Его, участвовали в Его благодати*» (Пр. Исп. 8; сн. Катих. 1 чл.). Таким образом, побуждением к творению мира служила бесконечная *благодать Божия*, или желание иметь причастников славы Своей вне Своей внутренней жизни, а целью творения – *блаженство тварей и слава Творца.*

Любовь породила в Боге желание сотворить мир и подвинула Его к осуществлению этого желания. Другого, наиболее достойного Божества побуждения к творению, трудно

и представить. Благодать и любовь есть как бы самая сущность Божия. *Бог любви есть. Никто же благ, токмо един Бог* (Мк.10:18). Поэтому и воля Его блага и желает только добра. Но любви не свойственно оставаться замкнутою, не проявляться во вне. Напротив, одно из основных свойств любви или благодати – сообщать свои блага возможно большему числу существ и в возможно большей мере. По бесконечной благодати Своей Бог и создал мир с бесчисленными родами способных к принятию благ конечных видов и форм жизни и сообщил им столько и таких благ, сколько и какие может принять конечное живое существо по самой своей природе. И Писание, обращая наши взоры на самые творения, приглашает видеть и исповедывать в творении дело благодати Божией: *благ Господь всяческим и щедроты, Его на всех делах Его* (Пс.144:9; сн. Прем 11, 25–27). *Исповедайтесь Господеву, яко благо, яко во век милость Его* (Пс.105и след.; сн. 135, 5–9).

Сообразно с побуждением и цели творения. Бог все сотворил для блаженства тварей и великой ради славы Своей. Что *блаженство* тварей составляет одну из целей творения, ясно из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Откровение удостоверяет в этом, когда учит, что все действия Божии в отношении к миру – промысление, искупление, спасение человека – имеют целью блаженство тварей. Этим показывается, что блаженство тварей было и целью творения.

Но последняя, общая, высочайшая цель сотворенного бытия есть *слава Божия*. По ясному учению откровения, – все сотворенное назначено быть откровением славы Божией во вне, т. е. отображением совершенств Божиих, выражением во внешнем бытии Его вечной силы и Божества, и существует во славу Божию. У пророков вся природа представляется славящею Бога или призывается к прославлению Его: *небеса поведуют славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс.18:2); *вся земля исполнена славы Господа Саваофа* (Ис.6:3). Человек создан также во славу Божию и для откровения совершенств Его (Сир.17:7–8, 10–11; Ис.43:7; 61, 3). Вся жизнь и существование его должны быть направлены к

одной цели – славе Божией: *прославите убо Бога в телесех ваших и в душах ваших, яже суть Божия* (1Кор.6:20); *аще ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите* (1Кор.10:31; сн. Мф.5:16). Жизнь ангельская представляется непрерывным и неумолкаемым славословием в честь и похвалу Бога (Ис.6:3; Пс.102:20; Откр.4:8). Наконец, и в отдельных действиях Божиих в отношении к миру и человеку последняя цель их есть слава Божия. Спаситель свидетельствует, что величайшее дело любви божественной – искупление человеков – имеет целью славу Божию: *ныне прославися Сын человеческий, и Бог прославися о Нем*, говорил Он в прощальной беседе с учениками (Ин.13:31; сн. 8, 50, 54; 17, 1, 4). Точно также и второе пришествие Господа на землю будет ради славы Его: *приидет* (Спаситель мира) *прославится во святых Своих и дивен быти во всех веровавших* (2Сол.1, 10). Короче, все действия Божии имеют одну цель – Его бесконечную славу, или проявление Его вечных совершенств во временном и внешнем бытии: *вся содела Господь Себе ради* (по переводу некоторых с еврейского – «чтобы соответствовало Ему» – Притч.16:4), говорит Мудрый. По словам апостола: *всяческая Тем и о Нем* (εἰς Αὐτόν – для Него) *создашася* (Кол.1:16); *Его же ради всяческая и Имже всяческая* (Евр.2:10); *яко из Того, и Тем, и в Нем* (εἰς Αὐτόν) *всяческая* (Рим.11:36). Все направлено к тому, *да будет Бог всяческая во всех* (1Кор.15, 28).

Слава Творца в соединении с совершенством и блаженством тварей есть общая и последняя цель всего сотворенного бытия. Само собой понятно, что этой целью не исключаются и особые, частные цели для отдельных видов сотворенных существ, – для мира ангельского, земли и земных тварей, для человека. Но эти частные цели подчинены указанной последней и высочайшей цели.

Примечание. – Сотворение мира *ради славы Божией* не стоит в каком-либо противоречии с учением о сотворении всего *для блаженства тварей*. По существу – это не две цели, а только две стороны одной и той же цели, рассматриваемой с разных точек зрения и в различных отношениях. Слава Божия

не есть что-нибудь подобное славолюбию человеческому. Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее люди: Его слава неразрывно соединена с блаженством тварей, – она и есть их совершенство и блаженство. Насколько тварь усвоит или отображает славу Божию или Его совершенства, в чрез то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ее.

§ 40. Главные виды и порядок творения

Бог призвал к бытию трех родов тварей: мир духовный, мир вещественный и человека. О порядке, в каком получили бытие разные виды тварей, в откровении предлагается такое учение.

Прежде всех других тварей создан Богом *мир невидимый*, духовный, – царство бесплотных духов. О порядке происхождения бесчисленного множества существ мира духовного, т. е. созданы ли они единовременно, или же различные степени их постепенно получали бытие, – в восходящем или нисходящем порядке, откровение не сообщает. Затем Бог сотворил *мир чувственный*, история происхождения которого в порядке восхождения от менее совершенных форм бытия к более совершенным изложена в начале кн. Бытия. Закончилось миротворение созданием *человека* (мужа и жены), который по телесной своей природе примыкает к миру чувственному, есть высший его член, венец творения, а по душе – к миру сверхчувственному, духовному. В нем соприкосновение и соединение двух миров, – мира чистых духов и мира чистой материи (малый мир – микрокосм).

II. Учение частное

I. Творение мира невидимого или ангельского

§ 41. Понятие об ангелах. Бытие сотворенных духов или ангелов. Всеобщность веры в их

бытие и оправдание ее соображениями разума

I. Первое место по времени сотворения и высшее по совершенствам своей природы в сотворенном бытии принадлежит миру духовному или ангелам Божиим.

Наименование "ангел" (ἄγγελος, евр. maleach), по производству слова, есть наименование служения, должности, а не природы, и означает собственно *посланника* или *вестника*. Поэтому в Св. Писании оно усваивается иногда людям, то как человеческим посланникам или вестникам (напр., Быт.32:3; Чис.20:14; Суд 11, 12; Ис.18 и др.), то как посланникам или вестникам Божиим. В последнем смысле пр. Малахия Предтечу Господа И. Христа называет *ангелом* (3, 1), каковое название подтверждает. И. Христос: *сей есть, о нем же есть писано: се Аз посылаю ангела Моего перед лицом Твоим* (Мф 11, 10). Сам Сын Божий, являвшийся в Ветхом Завете в образе Ангела Иеговы, у того же пророка именуется *Ангелом завета* (Мал.1:3). Наименование ангела усваивается и некоторым другим пророкам (2Пар 36, 15–16; Агг.1:13), священнику Господа Саваофа (Мал.2:7), равно и апостолам (Лк.9:52), а в откровении св. Иоанна – и епископам, как преемникам апостольским (Откр.2:1, 8, 12; 1, 20). Прилагается это наименовавшие даже к стихиям мира, как орудиям воли Божией, напр., в словах Псалмопевца: *творяй ангелы Своя духи* (Пс.103:4). Но в собственном смысле ангелами в Св. Писании называются особенные создания Божии, отличные от человека и видимой природы, существа личные (а не какие-либо бездушные силы природы), одаренные разумом и свободой, бесплотные и бессмертные, превосходнейшие человека, но служебные в отношении к Богу.

II. Вера в бытие ангелов основывается на свидетельстве откровения о том, что они действительно существуют. И это понятно. Ангелы, как существа бесплотные, стоят вне и выше тех условий и опытов, которые ведут к убеждению в бытии существ и предметов мира вещественного.

Ветхозаветное откровение предполагает и утверждает бытие мира ангельского в повествованиях о многочисленных

явлениях ангелов людям (обычно в человеческом образе) для возвещения им воли Божией и вообще для исполнения Его велений. Так, для охранения пути к древу жизни Господь поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся (Быт.3:24). Ангелы извели Лота из Содома (Быт.19 гл.). Иаков в одном случае (в сонном видении) во множестве видел ангелов, по лестнице восходящих на небо и нисходящих на землю (Быт.28:12), в другом случае (в бодрственном состоянии) – целые полки ангелов (Быт.32:1–2). Под распоряжением ангелов приняли (Деян.7:58; ср. Втор.33:2) израильтяне закон Моисеев. Давид видел ангела, по повелению Божию поражавшего его народ (2Цар 24, 16), ангел же поразил ассириян за гордость Сеннахирима (4Цар 19, 35). Исаия пр. видел серафимов, окружающих престол Господень и от одного из них принял очищение (Ис.6 гл.). Пр. Даниилу было видение тысячи тысяч служащих Ветхому деньми и тьмы тем предстоящих Ему ангелов (Дан.7:10). Пр. Иезекииль удостоился видеть многоочитых херувимов (Иез.10:8–22). В других упоминаниях Ветхого Завета об ангелах они изображаются хвалящими Бога (Пс.148:2) и слугами Божиими (Пс.102:2), говорится о них, что они предстоят перед лицом Господа, когда Ему бывает угодно объявлять Свою волю (Иов.1:6; 2, 1), что ангелы ополчаются вокруг боящихся Господа и избавляют их, охраняя их на всех путях их (Пс.33:8; 90, 11) и пр.

Примечание. Рационалисты подвергают своеобразным перетолкованиям ветхозаветные свидетельства об ангелах. Особенно распространено мнение (среди противников подлинности библейских книг), будто вера в ангелов была заимствована евреями из персидской религии Зороастра во время и после вавилонского плена, а до этого времени не было у них ясного учения о духах. Но если бы действительно персидская религия имела влияние на *появление* в Библии учения об ангелах, то это учение должно было бы находиться только в тех книгах Ветхого Завета, которые появились со времен вавилонского плена. Между тем учение об ангелах проходит, начиная от кн. Бытия, через всю священную письменность. Но относить происхождение всего ветхозаветного

Писания ко временам возвращения иудеев из плена значило бы прямо противоречить исторической очевидности. Большая часть *канонических книг* была написана еще до времен Зороастра. При том же чужеземным, языческим влияниям иудеи стали подвергаться позднее вавилонского плена, и только иудеи рассеяния. Независимость библейского учения о духах от влияний религии Зороастра доказывается и тем, что оно существенно отличается от учения персидского. Там в основе учения о духах лежит дуализм, и эманатизм, а в библейском учении – понятие о творении единого Бога. В частности, *черты различия* между учением Зороастра (Зенд-Авесты) и библейским учением о духах следующие. 1) Духи религии Зороастра имеют происхождение от двух начал: добрые от Ормузда (иначе – Агурамазды), источника добра и света, злые – от Аримана (Анграмайния), источника зла и мрака. По библейскому же учению все духи сотворены единым Богом, и сотворены добрыми. 2) Все духи, созданные Ормуздом и Ариманом, как и сами вожди их, – не бестелесны; между ними есть духи мужского и женского пола. По библейскому же учению духи суть существа бесплотные; разделения на полы между ними нет. 3) Духи Зороастровой религии не отделены по своей природе от своих творцов; как происшедшие из их света или тьмы, они тождественны с ними по природе. С другой стороны, они сливаются, смешиваются и с видимым миром: добрые и чистые духи Ормузда олицетворяют собой положительную сторону бытия и жизни, а духи Аримана – отрицательную. Между тем, по библейскому учению ангелы отделены от Бога и мира. 4) Духи персидской религии не суть свободные существа. Злые духи – злы по природе, как порождение Аримана; они явились такими с самого начала своего бытия. Но и духи Ормузда являются крепкими в добре не вследствие свободного совершенствования в добре, а только как порождение доброго начала. Библейское учение совсем иное. Наконец, 5) в персидской религии добрые духи имели широко развитый культ. Им, как одинаковым по природе с Ормуздом, воздавалось почти такое же поклонение, как и Ормузду. Но в Библии прямо запрещается такое поклонение ангелам, которое прилично

только единому Богу. Таким образом, по существу своему учение Зороастра о духах совершенно иное, чем библейское, и, следовательно, последнее нельзя признавать заимствованным из персидской религии.

Новозаветное откровение утверждает истину бытия мира духовного также, прежде всего, указаниями на многочисленные случаи явления ангелов людям. Так, ангел возвестил Захарии зачатие неплодной Елизаветой Предтечи (Лк.1:11) и св. Деве Марии – бессеменное зачатие Спасителя (Лк.1:26); многочисленное воинство ангелов воспевало славу рождения Спасителя (Лк.2:13); ангел разрешил недоумение Иосифа (Мф.1:20) и повелел ему с младенцем Иисусом и матерью Его бежать в Египет (Мф.2:13); ангелы служили Иисусу Христу по искушении Его в пустыне (Мф.4:11); ангел явился для укрепления Его в саду Гефсиманском (Лк.22:43), ангелы отверзли гроб Его (Мф.28:2) и возвестили женам о воскресении Его (Ин.20:12), а апостолам при вознесении Его на небо – о втором Его пришествии (Деян.10:10–11). Ангелы разрешили узы и вывели апостолов из темницы (Деян.5:19; 12, 7–15). Ангел явился Корнилию и преподал ему наставления (Деян.10:3–6); ангел возвестил ап. Павлу во время морского путешествия, что ему должно предстать перед кесаря (Деян.27:23–24).

Находится в Новом Завете немало и таких свидетельств, в которых положительно (догматически) утверждается бытие ангелов. Так И. Христос, объясняя притчу о плевелах (Мф.13:37–39), говорил: *сеявый доброе семя есть Сын человеческий, а село (поле) есть мир! доброе же семя сии суть сынове царствия, а плевелie суть сынове неприяженнии, а враг, всеявый их, есть диавол!... а жатели ангели суть*. Чтобы побудить Своих учеников не презирать ни одного из малых, верующих в Него, И. Христос указывал: *ангели бо их выну видят лице Отца Моего (Мф.18:10)*. Вразумляя саддукеев, отвергавших бытие ангелов и воскресение мертвых, Он говорит: *прельщаетеся, не ведуще Писания, ни силы Божия. В воскресение бо ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть (Мф.22:30)*, а говоря о Своем втором пришествии, учил, что *Сын человеческий*

приидет во славе Своей и Отчей и святых ангел (Лк.9:26; сн. Мф.25:31).

Апостолы об ангелах учат, что ангелы сотворены Сыном (Кол.1:16), приносят Ему благоговейное поклонение, как Творцу своему и Богу (Евр.1:4–14) и покорны Ему (1Петр. 3, 22), что они следят за всем, что происходит в церкви Божией на земле (Евр.3:10), посылаются на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр.1:14) и пр.

Есть мнение (рационализма), будто И. Христос и апостолы говорили об ангелах, как действительных существах, только приспособительно к понятиям своих современников, не желая разрушать ложных народных верований в их бытие, унаследованных из Ветхого Завета, а сами не признавали их бытия. Но подобное предположение несообразно с достоинством и величием личности И. Христа, безусловною Его святостью и высотой всего Его учения. Точно также несообразна и с нравственными качествами Его учеников и образом их действий мысль, чтобы они могли намеренно неточными выражениями поддерживать в верующих заблуждение, или намеренно умалчивать об истине. И. Христос однажды утверждал бытие ангелов перед саддукеями, отвергавшими оное (Лк.20:36; Мф.22:29), а ап. Павел – перед колоссянами, воздававшими ангелам неподобающее служение (Кол.2:18–19). В обоих случаях был повод высказать учение об ангелах без приспособления к народным верованиям, однако в обоих случаях определенно утверждается их бытие.

III. Верование, что помимо видимого мира есть другой, невидимый, вышечувственный мир, мир духов, содержится не только в богооткровенной религии, но было распространенным как в древне-языческом мире (у египтян, персов, арабов, финикиян, греков, римлян и др.), так находится и ныне во всех естественных религиях (у индийцев, китайцев, магометан), не исключая и религий африканских, американских и австралийских фетишистов. Можно даже сказать, что оно есть почти столь же всеобщее верование, как и вера в бытие Бога. Всеобщность этого верования, перешедшего, без сомнения, в религии разных народов из религии первобытной и потом более

или менее искаженного, ясно показывает, что оно имеет в своей основе истину и соответствует потребностям разумно-нравственной природы человека.

Убеждение человечества в бытии мира чистых духов, высших человека, но низших Бога, вполне согласно и с началами здравого мышления. В древнем мире разделяли его не только простые язычники, но и философы (напр., Сократ, Платон, Аристотель, Плутарх, Цицерон и особенно неоплатоники). В период христианский это учение признавалось и признается также всеми благомыслящими учеными и многими философами (напр. Локком, Лейбницем), как имеющее для себя оправдание и в соображениях здравого разума. Соображения эти обыкновенно заимствуются: из понятия о Боге, как Творце мира, восхотевшем в Своем создании отобразить Свою славу, и из наблюдения над мировой жизнью, над ее устройством, над положением человека в области мироздания.

Сущность первого соображения такова. Бог в творении мира восхотел открыть Свои совершенства. Но в возможно наивысшей степени совершенства Божия отображаются только в чистом, бестелесном духе, в чувственном же мире и в людях образ Божий является в закрытом телесностью виде. Отсюда необходимо допустить, что кроме мира видимого и человека, Бог создал еще мир высших духовных существ, свободных от телесности, в которых образ Божий является в более чистом, светлом и близком к своему Первообразу виде.

Второе соображение таково. Наблюдение показывает, что совокупность земных существ и предметов представляет собой как бы лестницу, имеющую разные ступени, по которым рядами поднимаются разные формы бытия, начиная с самой низшей и простейшей и кончая самую высшую, сложнейшую. Между этими формами нигде нет скачков или пустых промежутков; напротив, при переходе от одной формы к другой везде замечается удивительная постепенность. На высшей ступени земного бытия является человек. Какое же положение занимает человек в области мироздания? По своей телесной природе он есть член видимого мира, но только член самый высший, заключительный. Но по своему сознанию, разумности и

нравственной личности, короче, по своему духу, – выходит из области видимой природы. В этом последнем отношении человек есть исключительное существо в видимом мире. Такая исключительность положения человека на земле и может служить основанием для заключения о бытии мира чистых духов, различных по степеням совершенства. К признанию бытия мира духовного ведет именно следующее заключение по аналогии: если *под* человеком существует чисто вещественная природа, так и *над* человеком должен быть непременно мир разумных существ, чистых духов, соединительным звеном между которыми (миром духов и материей) служит человек; или иначе: если материя проявляется в бесчисленных формах, то и духовное начало должно быть проявлено не в одной только форме человеческого духа, а в разных высших человеческого духа формах, т. е. ангелах. Далее (продолжим аналогию), если ряд земных существ и предметов представляет как бы лестницу постепенно возвышающихся форм бытия, то естественно думать, что мир невидимых разумных существ, в соответствие этому, также составляет из себя лестницу, разные ступени которой занимают по своему относительному достоинству невидимые существа – ангелы, идущие к Богу в постепенно возвышающемся порядке. Без бытия ангелов постепенно возвышающаяся лестница существ, наполняющих вселенную, вдруг обрывалась бы в человеке, так как высший духовный мир не имел бы своего завершения и законченности.

Но *возможно ли бытие чистых духов?* Что бытие их возможно, что они действительно существуют, доказательством этого служит бытие духа человеческого; дух человека хотя соединен с телом, но может существовать отдельно от тела, и во всяком случае составляет особую, отличную от всего вещественного сущность. Если возможно существование духа человеческого, то возможно и действительное существование бесплотных духов. Отрицание бытия царства чистых духов (ангелов) служит более или менее осязательным признаком отвержения духа вообще, как самостоятельного, отличного от тела начала, равно и личного бессмертия. Саддукеи

действительно и говорили, что *нет ни воскресения, ни ангела, ни духа* (Деян.23:8).

§ 42. Происхождение ангелов от Бога. Время их сотворения

I. Ангелы не самобытны, но имеют бытие свое от Бога. Все они *сотворены* Богом, а не как либо иначе получили свое бытие от Бога, напр., не чрез истечение из божественного существа. Особенно прямо и ясно выражена истина происхождения ангелов от Бога чрез творение в Новом Завете, именно в следующих словах ап. Павла о Сыне Божиим: *Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти всяческая Тем и о Нем соз дашася* (Кол.1:16). В Ветхом Завете нет столь прямых указаний на сотворение ангелов, хотя тварное их происхождение предполагается как общим учением о Боге, едином Творце всего существующего, так и учением о самих ангелах, как служебных духах. В объяснение того, почему Моисей, подробно изложивший историю мироздания, умолчал о создании ангелов, древние учителя указывали на склонность евреев к многобожию, могшую привести их к обоготворению ангелов.

II. Когда ангелы сотворены Богом? В Св. Писании с полной ясностью это не указано. Древними учителями церкви поэтому были высказываемы неодинаковые *мнения* по этому вопросу. Православной церковью принято мнение, что ангелы сотворены Богом прежде всех других тварей, и вообще мир духовный прежде мира вещественного. (Прав. исп. 18; Кат. I чл.).

В Св. Писании некоторое основание для такого мнения можно находить в словах Бога к Иову: *кто же есть положивый камень краеугольный на ней (на земле)? Егда (сотворены) быша звезды, восхвалиша Мя гласом велиим вси Ангели Мои,* или иначе, по переводу с еврейского – *кто положил краеугольный камень ея, т. е. земли, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии* (евр. *benei Elohim*, в перев. LXX – *πάντες ἄγγελοι Μου*) *восклицали от радости?*

(Иов.38:6–7)? Здесь, во-первых, *под положением краеугольного камня* нельзя разумеать что-либо иное, кроме положения основания земли, устройства первых начал ее, а, следовательно, и *под утренними звездами* нельзя разумеать звезд видимого мира, которых еще не было при основании земли, а нужно понимать разумные существа, или ангелов, которые названы утренними звездами потому, что составляют первое создание Божие, предшествовавшее, подобно утренним звездам видимого мира, дню стройного бытия вселенной. Во-вторых, под именем *сынов Божиих*, о которых говорится здесь, также нельзя разумеать кого-либо другого, кроме ангелов Божиих; так они названы выше в той же книге Иова дважды (1, 6; 2, 1); людей же, которые также иногда именуются в Писании сынами Божиими, в то время еще не было. Таким образом, ангелы хвалили Бога уже тогда, когда полагались основания земли. Отсюда можно выводить, что творение ангелов предшествовало образованию мира вещественного.

Мнение о сотворении ангелов прежде мира вещественного было господствующим и в древней церкви. Особенно замечательно выражение этого мнения у св. *Григория Богослова*: «так как для Благости недовольно было, – говорит он, – упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы облагодетельствованных было как можно больше (ибо сие свойство высочайшей Благости), то Бог измышляет, *во-первых, ангельские и небесные силы*. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли *вторые светлости*,... сотворен Богом *умный мир*... Поелику же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли, и того, что между ними» (Сл. 38). Св. *И. Дамаскин*, принимая мнение Богослова о времени творения ангелов, добавляет: «я соглашаюсь с Богословом: ибо приличнее было сперва сотворить умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека» (Точн. изл. в. II, 3).

§ 43. Природа и свойства ангелов

О природе и свойствах ангелов содержится в откровении и преподается церковью такое учение: ангелы суть бесплотные духи, одаренные свойственными духу силами – умом, свободной волей и чувством, совершеннейшие души человеческой, но ограниченные по своей природе и ее свойствам.

I. Ангелы суть духи. Апостол прямо называет добрых ангелов *служебными духами* (πνεύματα, – Евр.1:14). Падшие ангелы и Спасителем (Мф.12:43; 8,16) и Его апостолами (Еф.2:2) также по своей природе именуются *духами* – πνεύματα.

Ангелы суть духи *бесплотные* или *бестелесные*. В Писании ангелам нигде не приписывается телесность не только свойственная людям в условиях настоящей жизни, но даже и телесность в прославленном, одухотворенном виде. Если бы свойственна была ангелам какая-либо телесность в строгом смысле, такое умолчание Писания было бы необъяснимо. Между тем, есть в Писании и некоторые не прямые указания на бестелесность ангелов. Так, И. Христос, отвечая на вопрос саддукеев о воскресении мертвых, говорил: *в воскресение ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть* (Мф.22:30), *ни умерти бо ктому могут* (Лк.20:36). В словах Спасителя отрицается в природе ангелов телесность в грубо-чувственном виде, с ее разрушимостью, но не усвоится и телесность прославленная, ибо имеющие воскреснуть люди только уподобляются ангелам, а не отождествляются с ними, т. е. не будут ангелами или не изменятся в ангелов. Ап. Павел называет ангелов *невидимыми* (Кол.1:16), т. е. не имеющими ничего уловимого для чувства зрения, и противопоставляет их плоти и крови: *несть наша брань к крови и плоти, но к духовом злобы поднебесным* (Еф.6:12). Наконец, и самое наименование их духами – πνεύματα – ведет к заключению о бестелесности их природы. *Дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (Лк.24:39), пояснял Спаситель Своим ученикам, когда они Его явление по воскресении приняли за явление духа.

Наряду со свидетельствами, предполагающими бесплотность ангелов, в Писании указываются многие случаи явления ангелов людям в чувственных образах, обычно в

человеческом образе (иногда с крыльями, см., напр., Дан.9:21; Откр.8:13; 14, 6), упоминается о языке ангельском, которым они славят Бога, окружая Его (Ис.6:1–3; Кор 13, 1), усваивается им многоочитость, крылатость (Иез.1 гл., Ис.6 гл.); манна, ниспосланная с неба евреям, называется хлебом ангельским (Пс.77:25), а о мужах, явившихся Аврааму, и прямо говорится, что они ели (Быт.18:8). Ошибочно было бы отсюда выводить, что ангелы и по природе своей не бестелесны. Чувственные образы, в которых они являлись людям, не принадлежат им существенно, есть только временное их состояние, а не постоянное бытие, подобно тому, как являлся людям видимо и Сам Бог. «Когда ангелы, – говорит *св. И. Дамаскин*, – по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами по себе, но в некоем преобразованном виде (*ἐν μετασχηματίσμῳ*), так что видящие могут их видеть. Преображаются же они, во что бы только не повелел Господь Бог, и таким образом являются людям и открывают им божественные тайны» (Изл. в. II, 3). Сообразно с этим должно смотреть и на принятие ими пищи во время явлений людям. Нужды в вещественной пище они не имеют. Но если ангелы могут принимать тело, то могут принимать и пищу. Под хлебом ангельским должно разуместь, конечно, не вещественную пищу, а особенную, духовную, слабым подобием которой была ниспосланная с неба манна. Языки ангельские, многоочитость, крылатость – это образные представления присущих ангелам духовных свойств.

Древние отцы и учителя церкви, за немногими исключениями, учили об ангелах, как существах бесплотных. Обычными наименованиями ангелов у них были наименования их существами «бестелесными», «бесплотными», «духовными», «чистыми духами», «светозарными, невидимыми ангелами» и т. п. Мнение, которым предполагалось бытие в ангелах тела, подобного или близкого к чувственному телу человека, было высказываемо очень немногими (апологетами, Оригеном, Тертуллианом), но оно было отвергаемо, как противное Писанию, нечестивое и неразумное. Однако бестелесность природы ангелов и авторитетнейшие

древние учителя церкви понимали в смысле *относительной* бесплотности, именно, что они бестелесны только по сравнению с нами, облеченными грубой и тяжелой плотью. «Ангел есть существо, одаренное умом, свободное, бестелесное», говорит св. *И. Дамаскин*. «Бестелесным же и невещественным называется ангел *по сравнению с нами*. Ибо все в сравнении с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество всецело (ὄντως) невещественно и бестелесно». Поэтому же ангелы «хотя и не имеют грубой телесности, но также *имеют вид и ограниченность*, свойственную своей природе», (Изл. в. II, 3 и 12; Сл. 3 о иконах, 24; сн. Григорий Богослов. Сл. 38). Некоторые же из древних учителей мысль об относительной бестелесности ангелов понимали и выражали в том смысле, что ангелы хотя и не имеют в собственном смысле тел (бесплотны и невидимы), но имеют некоторого рода вещественную оболочку огневидную и воздухообразную (так думали на основании Пс.106:4; Евр.1:7), не имеющую ничего общего с видимыми, чувственными телами (напр. *Василий Великий*. О Св. Духе, к Амфил. 16 гл.; сн. сл. Иоанна. еп. Фессал., читанное на VII Всел. Соб.). Однако мысль о такой оболочке ангелов есть только предположение и *частное мнение*.

II. Как существа бесплотные, ангелы менее, чем люди, стеснены условиями *пространства* и находятся в зависимости от места совсем иначе, нежели мы и всякое тело. Подтверждением этому служит необычайная скорость и быстрота, с которой ангелы переносятся с места на место. Но как существам ограниченным, им, конечно, нельзя усвоить совершенной независимости от условий пространства, или вездесущие. Они находятся только там, где действуют. «Ангелы ограничены, – говорит св. *И. Дамаскин*, – ибо когда находятся за небе, не бывают на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе, и не могут в одно время быть и действовать здесь и там. Впрочем, не удерживаются ни стенами, ни дверями, ни запорами, ни печатями» (Изл. в. II, 3).

Ангелы менее зависимы, чем существа, облеченные плотью, и от условий *времени*. Они одарены бессмертием

(Лк.20:36). Но и эта независимость, как и бессмертие, не безусловны, а относительны. В их духовной жизни происходят перемены: постепенное усовершенствование в добре, в познании истины, в любви. а такого рода изменяемость в духовной жизни ангелов предполагает и зависимость их от условий времени. Точно также, хотя они и бессмертны, «но бессмертны», как замечает *св. И. Дамаскин*, «не по естеству, а по *благодати* (т. е. благодати Творца, даровавшего им при самом их создании бессмертие по природе), ибо все, имеющее начало по естеству, имеет и конец» (Изл. в. II, 3). Как и все созданные существа, они всецело в своем бытии зависят от Бога.

III. Как существа духовные, ангелы обладают свойственными духу силами: разумом, свободной волей и чувством. Силы духа, с какими создал Творец духов бесплотных, откровение представляет столько совершенными, сколько не были совершенными силы и в первоизданном человеке. Псалмопевец свидетельствует, что человек создан *малым чим* умаленным *от ангел* (Пс.8:5).

В частности, ум ангелов в Писании изображается столько совершенным, что их ведение представляется образцом необычайного ведения, какое сообщается избранным из людей (2Цар 14, 20). Они *выну видят Отца небеснаго* (Мф.18:10) и ведение их посему должно представлять во всех отношениях совершеннейшим человеческого.

О могуществе и силе воли ангелов ап. Петр учит, что *ангелы крепостию и силою болши суще*, т. е. превосходят все земные начальства и власти (2Пет 2, 11; см. Пс.102:20). О силе ангелов свидетельствуют и действия, какие совершаемы были ими в разные времена, как, напр., избивание ангелом в одну ночь всех первенцев египетских (Исх.12. 23; 4, 24), избивание также в одну ночь 185 тыс. ассирийского войска (4Цар 19, 35), поражение иерусалимлян при Давиде (2Цар 24, 15–17).

О глубине и силе их чувства свидетельствовал Сам Спаситель, когда говорил: *радость бывает пред ангелы* (у ангелов) *о едином грешнице кающемся* (Лк.15:10).

Но хотя и высоки духовные совершенства ангелов, однако их силы ограничены, как ограничена их природа вообще. Об ограниченности их ума Писание свидетельствует, когда указывает, что существо Божие ведомо только Духу Божию (1Кор.2:11), следовательно, не ведомо и для ангелов, что они не знают вполне великой тайны нашего искупления (Еф.3:10) и доселе стараются проникнуть в нее (1Пет 1, 12), не знают дня и часа второго пришествия Христова (Мк 13, 32), даже не распространяется знание их на тайны сердца человеческого (3Цар 8, 39; Иер.17:9; 2Пар 6, 30). Подобная же ограниченность свойственна ангелам и со стороны их воли и чувства. Так, могущество ангелов не простирается до того, чтобы они своей силой могли творить чудеса; только один Бог может творить чудеса (Пс.71:18). Прав. Иов исповедует что Бог и в ангелах усматривает *нечто стропотно* (Иов.4:18), а следовательно, как совершенства воли ангелов, так и движения их чувства не простираются до святости совершенной.

§ 44. Число ангелов. Небесная иерархия. Семь высших ангелов

I. Ангелы существуют в неисчислимо великом множестве. Поэтому Писание не определяет и приблизительно их числа, но только дает разуместь, что оно весьма велико. Так, патр. Иаков видел целые ополчения ангелов Божиих (Быт.32:1–2); тьмы ангелов были посредниками при законодательстве на Синае (Втор.33:2; сн. Деян.7:53; Гал.3:19). Пророк Даниил видел, что когда *Ветхий* деньми седе на престоле Своем, то *тысящи тысяч* (т. е. миллионы) ангелов *служаху Ему и тьмы тем* (миллиарды) *предстояху Ему* (Дан.7:9–10). Новозаветный тайнозритель также видел *окрест престола* Божия и слышал *глас ангелов многих, и бе число их тысяща тысящами* (Откр.5:11). *Множество вой небесных* восхваляли рождение Спасителя мира (Лк.2:13) и они же тьмами будут сопровождать Его при втором Его пришествии (Иуд 1, 14; Мф 16, 27; 24, 25, 31). И. Христос, когда ап. Петр обнажил меч на Его защиту, сказал, что по молитве Его могли бы предстать на помощь Ему

более, нежели двенадцать легионов ангелов, если бы то было Ему угодно (Мф.26:53).

На основании таких указаний Писания древние отцы и учителя церкви утверждали, что «бесчисленно блаженное воинство премирных умов» (О неб. иер. 14). «Существуют, – говорит св. *И. Златоуст*, – мириады мириад ангелов, существуют и тысячи тысяч архангелов, престолы, господства, начала, власти, бесчисленные сонмы бестелесных сил и неисповедимые роды их» (Пр. аном. II, 4. Сн. блаж. Феодор. Сокр. изл. бож. догм. 7 гл.). Для нагляднейшего представления неисчислимого множества ангелов некоторые из них пользовались известным образом притчи Спасителя о потерянной овце (одной из ста), отыскивая которую владелец оставил в пустыне девяносто девять овец (Лк.15:4–5; Мф.18:12). Под одною заблудившейся овцою разумели всю полноту человеческого рода, а под остальными девяносто девятью овцами всю полноту непричастного греху ангельского чина. «Сочти, как многочислен народ римский, – говорит св. *Кирилл Иерусалимский*, – сочти, сколько варваров, которые теперь еще живы, и сколько их умерло за сто лет, сочти всех от Адама до сего дня. Велико число сие, но и оно еще мало; потому что еще больше ангелов. Они – девяносто девять овец, а человечество – одна сотая овца». (Огл. поуч. XV, 24).

Ангелы, существующие в таком неисчислимом множестве, все получили бытие действием творчества Божия (Кол.1:16), а не возросли до такого числа путем постепенного размножения. В словах Спасителя саддукеям: *в воскресении ни женятся, ни посягают, но яко ангелы Божии на небеси суть*, отвергается возможность для ангелов размножения посредством рождения. Но так как число их не может уменьшаться и через смерть, ибо *умрети они не могут*, то ясно, что ангелы в самом начале созданы были Богом в том неисчислимом количестве, в каком угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали.

II. Все бесчисленное множество ангелов составляет особого рода царство, в котором царствует Сам Бог, как истинный Царь всего сущего. Между членами этого царства есть высшие и низшие по достоинству и степени приближения к Богу

ангельские чины, вообще есть особого рода *иерархия* или священноначалие, подобно тому, как существует неодинаковость дарований и положений в мире человеческом и степенное разнообразие во всем мире чувственном. В Св. Писании указываются следующие девять степеней небесной иерархии: *серафимы* (Ис.6:2), *херувимы* (Быт.3:24; Исх.25:18–22; Пс.79:2; 17, 11; 98, 1; Ис.37:16; Иез.1и 11 гл.; 41, 18–25; Откр.4:6–8; 5, 8–14), *силы* (Еф.1, 21; Рим.8:38), *престолы, господства, начала, власти* (Кол.1:16; Еф.1:21; 3, 10), *архангелы* (1Сол.4, 16; Иуд.9) и *ангелы* (1Пет.3, 22; Рим.8:38).

Церковь, в лице отцов и учителей церкви, всегда признавала степенное различие между ангелами и разделение их на классы. С особенной раздельностью выражено древнеотеческое учение о чинах ангелов в книге «*О небесной иерархии*», известной под именем сочинения Дионисия Ареопагита. Изложенное здесь учение о девяти чинах ангельских вошло и в символические книги православной церкви (Прав. исп. отв. 20). Упоминаемые в Писании девять чинов ангельских в названном творении разделяются на три иерархии (ἱεράρχιαι) и каждая иерархия на три лика (χόροι). Порядок их, по степени совершенств их богосозданной природы и приближения к единому во Св. Троице Богу, таков:

Высшая иерархия (ἐπάρχια):

Серафимы (евр. Seraphim).

Херувимы (евр. cherubim).

Престолы (θρόνοι, throni). *Средняя иерархия* (μεσάρχια):

Господства (κυριότητες, dominationes),

Силы (δυνάμεις, exercitus),

Власти (ἰξουσίαι, potestates). *Низшая иерархия* (ὕπαρχια):

Начала (ἀρχαί, principatus),

Архангелы (αρχάγγελοι),

Ангелы (ἄγγελοι).

Такое разделение чинов ангельских писатель книги «*О небесной иерархии*» (VI, 2) производит от своего наставника, ап. Павла. То же разделение ангельских чинов на три тройственные степени приводится (на основании учения в кн. «О неб.

иерархии») св. *И. Дамаскиным* (Изл. в. II, 3) и св. *Григорием Двоесловом* (На ев. *Ин II, 34*).

Все исчисленные степени мира ангельского указаны в Писании. Но обнимаются ли ими все чины ангельские? В древности было мнение, что не обнимаются, и что есть многие другие имена и лики, которые нам не открыты в жизни настоящей, а соделаются известными уже в жизни будущей. Так, св. *И. Златоуст* говорит: «есть ангелы и архангелы, престолы и господства, начала и власти; но не одни эти сонмы существуют на небесах, а бесконечные полчища и неисчислимые племена, которых не может изобразить никакое слово. Откуда же известно, что кроме этих сил *есть много других, которых мы не знаем по именам?* Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: *посадил Его превыше всякого начальства и власти и силы и всякого имени, именуемого не точию в вещи сем, но и во грядущем* (Еф.1:21). Видите ли, что есть некоторые имена, которые будут известны там, а теперь неизвестны?» (Пр. аном. IV, 2. Сн. Ориг. О начал. I, 5; блаж. Феодор. и Феофил. На Еф.1:22).

Основанием разделения ангелов на степени и чины служит различие совершенств богосозданной природы ангелов, иначе – большая или меньшая крепость духовных сил их, полученных при творении. Указание на это можно видеть в словах апостола Павла о Сыне Божиим: *Тем создана быша всяческая... аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая* (следовательно, и другие, кроме исчисленных, ангельские степени) *Тем и о Нем создашася* (Кол.1:16). Если созданы чины ангельские, значит разделение на чины не явилось когда-либо после. Поэтому церковью (на V Вс. Соб.) было осуждено мнение Оригена, будто все ангелы первоначально по своей природе и силам были равны и будто степени между ними явились после того, как некоторые из них пали.

Сообразно с совершенствами богосозданной природы и положением разных ангельских чинов в небесной иерархии отцы церкви представляли их ведение и взаимные отношения. Просвещаются они, по словам св. *Григория В.* «соразмерно с их

естеством и чином» (Сл. 28). «Престолы, херувимы, серафимы поучаются от Бога, как высшие и ближайшие к Богу, а от них поучаются и низшие чины», говорит св. Афанасий. «Просвещают они друг друга, – рассуждает св. И. Дамаскин, – по преимуществу чина или естества». Такое учение вошло и в Православное исповедание веры» (отв. на вопр. 20), в котором говорится: «они (ангелы) поставлены в таком порядке, что низшие ангелы получают просвещение и благодеяния Божии чрез высших». Сообразно с этим, должно думать, совершаются и тайны священноначалия в мире ангельском, но в точности об этом знает один Бог, виновник их иерархии, знают также и они сами. (О неб. иер. VIII, 1; IX, 2).

III. В Св. Писании, кроме упоминания о девяти чинах ангельских, усвояются некоторым из ангелов, – наивысшим, – собственные имена. Имена указывают прежде всего их занятия, но вместе дают видеть и свойства этих ангелов. Св. Писание указывает таких имен пять (два – в канонических и три – неканонических книгах), а два имени указываются Преданием. Сии семь высших ангелов по имени и «порядку в чину своем» (св. Димитрий Рост.) суть: *Михаил*, которого имя с еврейского значит: кто яко Бог, или, – кто равен Богу (Дан.10:13; 12, 1; Иуд 9 ст.; Откр.12:7–8), *Гавриил* – муж Божий, сила Божия (Дан.8:16; 9, 21; Лк.1:19, 26), *Рафаил* – помощь, исцеление Божие (Тов.3:16; 12, 12–15), *Уриил*, – огонь или свет Божий (3Езд 4, 1; 5, 20), *Салафиил* – молитва к Богу (3Езд 5, 16). К этим же ангелам причисляются еще *Иегудиил* – славитель Бога или хвала Божия, и *Варахиил* – благословение Божие, коих имена не встречаются в Св. Писании²⁴. Эти ангелы в церковно-богослужебных песнопениях называются *архистратигами небесных воинств*. Они, по верованию церкви, ближайшие к величеству Божию, превыше всех небесных чинов, непосредственно предстоят престолу триипостасного Божества, и, по изволению Божию, управляют всеми чинами и иерархиями ангельскими (Димит. Рост. Чет.-Мин. под 8 нояб.). В откровении Иоанна Богослова находится упоминание о них в такой связи речи: *бла годать вам и мир от Сущаго, и иже бе, и грядущаго, и от седми духов, иже перед престолом Его суть* (1, 4; сн. 8, 2).

II. Творение мира видимого

§ 45. Моисеево сказание о творении мира вещественного. Исторический его характер

I. В откровении учение о происхождении мира вещественного содержится в священной истории мироздания, которой начинается Писание, т. е. в бытописании Моисеевом (Быт.1 гл.). Полнее и подробнее, чем в этом бытописании, не говорится о происхождении мира ни у одного из священных писателей не только Ветхого, но и Нового Завета; восполнение этого сказания у позднейших священных писателей состоит только в более ясном, чем у Моисея, указании на участие в деле творения всех лиц Св. Троицы. Отсюда, при раскрытии учения о Боге-Творце мира видимого, требуется выяснение характера и смысла этого повествования.

II. По сказанию Моисея, вселенная со всем живущим на ней получила бытие не по единому мановению всемогущего Творца, а через неоднократные творческие действия Божии. Спрашивается: представляет ли собой повествование Моисея о постепенности миротворения действительную *историю* миротворения, или это есть иносказание, в котором свободно изображается свящ. писателем возможный или более или менее вероятный порядок мироздания для более наглядного выражения той мысли, что Бог есть Творец мира? Еще в древности был высказываем взгляд на повествование Моисея, как на *иносказание*. Но с особенной настойчивостью стали отвергать исторический характер этого повествования в новейшие времена, под влиянием новейших открытий в области естествознания, будто бы непримиримых с этим сказанием при буквальном понимании его.

Но такой взгляд на сказание Моисея должно признать неосновательным. Сказание это содержит изображение действительно совершившейся *истории* миротворения, происходившей именно с той постепенностью и последовательностью, какая указывается священным бытописателем. Правильность такого понимания

подтверждается взглядом самого Моисея на свой рассказ, принятием его за историю последующими священными писателями, равно и древними его истолкователями.

Моисей смотрел на свой рассказ, как на историю. Он поместил его в самом начале своей исторической книги. Если вся его книга – историческая, то, конечно, также должно смотреть и на повествование о миротворении. Моисей ничем и не подает повода смотреть на него иначе. Между тем, если бы он передавал не историю, а свои личные предположения и воззрения на мир, или ходячие предания, то, конечно, упомянул бы об этом, или дал бы чем-либо заметить это. Главное же, – на этом повествовании основаны законы о субботнем покое (Исх.20:8–11; 31, 12–17) и о юбилейных празднествах, каковые законы не могли бы иметь обязательной силы, если бы не основаны были на исторической истине.

Как на подлинную историю миротворения смотрели на повествование Моисея и позднейшие священные писатели Ветхого Завета, равно и новозаветные. Это можно видеть из многочисленных их свидетельств. подтверждающих достоверность Моисеева сказания о миротворении (см. напр. Пс.32:6, 9; 103, 19; 148, 4; 2Пет 3, 5; 2Кор.4:6; Евр.4 и др.). Сам Спаситель на повествовании о сотворении человека утверждал нерасторжимость брака, как божественного установления, и порицал развод (Мф.19:4–6), а ап. Павел отсюда же выводит правила, определяющие поведение и взаимное отношение в супружестве мужа и жены (1Кор.11:3–12; Еф.5:28–31 и др.).

За историю принимали повествование Моисея и иудейские толковники (за исключением Филона), не выражая сомнения в его божественном происхождении. Такое же понимание было господствующим и в древнеотеческом учении о миротворении и в древнеотеческих толкованиях и беседах на Шестоднев.

«Никто не должен думать, – говорит, напр., св. *Ефрем Сирин*, – что шестидневное творение есть иносказание»²⁵.

Новейшие защитники мнения об иносказательном характере Моисеева повествования о миротворении против принятия его за подлинную историю миротворения указывают преимущественно на невозможность будто бы согласить это

сказание с выводами естественных наук. Древность, говорят, не обладала столь широкими и точными сведениями о природе, почему и возможно было тогда смотреть на библейский рассказ, как на чистую истину. Но открытия новейшей науки разрушают этот взгляд, почему и в сказании Моисея должно признать богооткровенной только мысль, что Бог – Творец мира, а все остальное в нем есть плод человеческих соображений. Нельзя признать основательным такое рассуждение. Если Библия и природа суть два органа откровения, если чрез ту и другую Бог говорит к человеку, если обе они суть как бы книги, писанные рукою Бога, чтобы человек читал в них истину, то не может быть противоречия между тем, что сообщает Библия, и тем, чему учит природа.

Необходимо, однако же, помнить, что сказание Моисея не есть обыкновенное историческое повествование. Так как свидетелем творения никто из людей быть не мог, то предмет его мог быть открыт только Самим Богом. Оно есть откровение Божие, которое дано было, без сомнения, не только пророку Моисею, но и первым людям.

§ 46. История сотворения мира вещественного

Излагая историю миротворения, Моисей различает два главные вида творения: творение *общее*, первоначальное, состоявшее в создании самого вещества мира (т. н. *creatio prima*), и творение *частное* или образовательное (*creatio secunda*), последовавшее за общим и состоявшее в произведении из первосозданного вещества силою и премудростью Творца же различных видов творений в течение шести чрезвычайных времен, названных в бытописании «днями». *Живый во век созда вся обще.* (Сир.18:1), говорит премудрый сын Сирахов, имея ввиду этот первый вид творения, а о шестидневном образовании всего чувственного мира творчески-устроительной деятельностью Божией из этого первовещества другой мудрец Ветхого Завета говорит:

всесильная рука Божия сотвори мир от безобразного вещества (εξ άμορφου ίλης – Прем 11, 18).

Творение общее

Бытописатель повествует: *в начале сотвори (bara) Бог (Elohim) небо (schama'im, – множ. ч., небеса) и землю. Земля же бе невидима, и неустроена: и тма верху бездны, и Дух Божий ношашеся верху воды (1–2 ст.).* Первым творческим действием Божиим в произведении вселенной было сотворение *неба и земли*. Под «землею» Моисей несомненно разумел не землю в собственном смысле, созданную позднее, а находившееся первоначально в состоянии смешанности и неустроенности вещество, из которого последовало дальнейшее мирообразование. Но что должно разуметь под *небом*? Слова «небо», «небеса», кроме значения космического (т. е. употребления их в Писании для обозначения неба атмосферического и астрономического), имеют в Ветхом Завете еще значение символическое, переносное. Под небом нередко понимается в Писании мир горний, вышечувственный (2Кор.12:2), место пребывания Бога (Пс.67:34; Мф.6:9; Ин.6:38; Евр.8и др.), ангелов (Пс.148:1–2; Мф.18:10; Еф.1и др.), называемых воинством небесным, (3Цар 22, 19; Лк.2и др.), и святых Божиих (4Цар 2, 11; Мф.6:20; 19, 21 и др.). Есть мнение, что в переносном смысле употреблено слово «небо» и в начале кн. Бытия, именно под небом разумеют здесь *небеса небес* (3Цар 8, 27, 30, 39), или мир невидимый, ангельский, созданный прежде мира видимого. Но такое понимание не имеет решительных оснований. Знаменитые древние толкователи Шестоднева (напр. Василий Великий, Григорий Нисский, Златоуст, бл. Феодорит, Ефрем Сирин, И. Дамаскин) разумели под первозданными небом и землею все видимое мироздание, а не понимали слово небо в несобственном, духовном смысле. В соответствие с первоначальным состоянием земли и под первозданным небом правильнее разуметь такое же состояние смешанности и неустроенности первовещества мира, из которого образованы позднее все небесные тела. Небеса и

землю, т. е. общий состав всего мира видимого, Бог – *сотворил* (bara), – произвел из ничего.

Возникшая первоначальная земля (собственно всемирное вещество) была *невидима и неустроена* (евр. tohu vabohu – безвидна и пуста), т. е. была *безобразною*, пустою, безжизненной массой. Первоначальное вещество, таким образом, было едва возвышающимся над ничтожеством, чуждым всякого определенного устройства. Такое первое состояние вещей именуется далее *бездною* (евр. tehom – пространство воды, изумляющее своею глубиною или обширностью), или как бы безграничным морем, а также *водами*, чем показывается, что «из известных родов тел мировое первовещество наиболее приближалось к свойству жидких тел» (Зап. на кн. Бытия, митр. Филарета). Вся эта бездна или изумляющая пустота находилась в совершенной тьме, так как света еще не существовало. *И Дух Божий* (Ruach Elohim) – Божественный зиждительный Дух, начало всякой жизни (Пс.103:30; 32,6), третье лицо Св. Троицы, *ношашеся верху воды*, т. е. над *безобразною*, безжизненной массой. Слово *ношашеся* (merachephet) в переводах с подлинного текста, по объяснению св. *Василия Великого*, употреблено вместо слова «согревал, оживотворял», по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому живительную силу (На Шест. 2 бес). Таким образом, Дух Божий носился над *безобразною* и безжизненной массой (парил над *водами*), чтобы вдохнуть в нее жизненные силы, предуготовить те формы жизни, которые имели быть вызваны к бытию последующим творческим словом.

Творение частное

Творение частное или образовательное состояло в произведении Богом из первозданного мирового вещества действием Его всемогущего слова разнообразных частных видов творения в постепенности шести творческих дней.

Первый день. (3–5 ст.). – Начало творческой седмице положено созданием света. *И рече Бог: да будет свет: и бысть свет* (евр. or), или, как говорит апостол, свет *воссиял из тьмы бездны* (2Кор.4:6). Под светом, первым произведением

божественного слова, разумеется световое вещество или материя, отличная от носителей света, светящихся тел, созданных позднее. Свет первым был вызван из первозданного вещества и отделен от него, как первое обнаружение жизненных сил, вложенных в него Божественным Духом. И это потому, что свет и соединенная с ним теплота (евр. «ог» совмещает в себе два значения – *света* и *теплоты*) есть первое и главнейшее условие органической жизни в мире: без света и соединенной с ним теплоты не может развиваться ни растительная, ни животная жизнь; и для неорганических соединений влияние света в большинстве случаев необходимо. – Родство и связь между явлениями света и теплоты видит и естествознание. Естествознанием признается, что теплота и свет вызываются движением частей вещества и представляют собой, так сказать, вид движения. Это может несколько уяснить для нас сущность творчества Божия в первый день мира. Слова Творца: *да будет свет*, можно понимать именно так, что Господь премудро-всемогушим словом Своим сперва привел в состояние движения первовещество, само по себе, без постороннего толчка, неспособное придти в движение, а затем и чрез то пробудил в нем вместе с теплотою и другими явлениями, свет. Таким образом, Бог является сначала Творцом инертной материи, а затем и ее Перводвижителем.

Второй день. (6–8 ст.). – Во второй день по творческому повелению Божию явилась *твердь* (евр. *raḳia*) *посреде воды*. Евр.слово *raḳia* (от глагола *raḳa* – растягивать, распространять) значит протяжение, растяжение воздушного пространства, которое, как атмосфера, окружает, подобно шатру (Пс.103:2), или прозрачному покрывалу (Ис.40:22), земной шар и отделяет его от прочих тел вселенной, – то же, что ныне обозначается неопределенным выражением *небо*, *небесный свод*. Сотворением тверди положено разделение *между водами, которая под твердию, и между водами, которая над твердию*. Дело творения во второй день, таким образом, можно представлять так: в неизмеримо громадной, не имевшей определенного очертания, массе первозданного вещества совершилось разделение на части, т. е. на тела небесные;

пространство, образовавшееся между частями разделенного целого, стало их *твёрдью*. С признанием, что, по творческому повелению *да будет твёрдь посреде воды*, стало совершаться образование мировых тел, должно думать, что во второй день получила отдельное существование в определенном очертании и объеме, с окружающей ее атмосферой, и наша планета, – земля: но она все еще есть *воды под небесами* или *под твердью*, как и другие тела – *воды над твердью* (сн. 2Пет 3, 5; ср. 10 и 12 ст.).

Третий день. (9–13 ст.). В третий день по «слову Творца» произошло разделение или расчленение неопределенного доселе целого земного тела на *воду и сушу* (подробнее изъяснено в Пс.103:6–10) и возникла *первая жизнь* на суше, – растительная. *И рече Бог: да соберется вода, яже под небесем, в собрание едино, и да явится суша; и бысть тако*. Как произошло собрание в известные вместилища земных вод и возникновение суши, бытописание не сообщает нам. Можно представлять творческое действие третьего дня предположительно так. Над земным телом была уже очищенная от паров атмосфера, но сама земля все еще была *водами*. По творческому повелению, – сгустившееся и постепенно охлаждавшееся вещество в одних местах поднималось, в других опускалось; возвышенные места обнажались от воды, делались сушею, а углубления и впадины наполнялись сливавшейся в них водой и образовывали из себя реки и моря (Пс.23:2). Земля и море суть две составные части земного шара и с их разделением вполне было закончено его образование.

С появлением суши стала возможной жизнь растений. Другие условия для существования растительного царства уже были (свет и теплота, воздух, влажность). Вторым творческим действием третьего дня и было создание растительного царства. Произвести растения Бог повелевает земле: *да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, ему же семя его в нем по роду на земли: и бысть тако*. Не следует однако предполагать здесь явления т. н. самозарождения. Сама из себя, без всяких семян и своими естественными силами, почва

не может производить никаких растений, даже самых несложных. Растения могли явиться и действительно произросли только по творческому велению Божию. Творец повелевает земле произвести растения, а не просто повелевает им быть, потому, что начала происхождения их Им же Самим были вложены в ее матернем недре (можно думать, действием Духа Божия, носившегося над первозданной бездной). Земля по творческому слову Божию произрастила *зелень, траву*, сеющую семя по роду ее, и *деревя, приносящая плод, в котором семя их по роду их*. Эти три класса обнимают все виды растительного царства. Замечательно при этом перечисление новосотворенных видов растительного царства, сначала простейших, а затем и более сложных и совершенных. Можно думать, что последовательность в *описании* указывает и на последовательность самого *творения* видов растительного царства, по по *роду их*, т. е. в разнообразных определенных формах.

Четвертый день. (14–19 ст.). В четвертый день были сотворены солнце, луна и звезды, – вообще небесные тела. Творческое повеление о бытии этих тел изображается словами: *да будут светила* (евр. *maor*) *на тверди небесней*. Это выражение указывает не на первоначальное творение, т. е. из ничего, а на творческое образование предметов. Основная материя не только для земли, но и для неба и небесных тел создана была в начале (небеса и воды над твердью); образование небесных тел, можно думать, совершалось одновременно с образованием земли и в том же последовательном порядке. В четвертый день лишь закончено творческое образование этих тел, подобно тому, как в третий день закончено творческое образование нашей планеты. Вместе со своим полным образованием они стали с четвертого дня по особому творческому повелению *светилами для земли* – носителями первозданного света, его возбудителями или орудиями (таково именно значение евр. *maor*, в отличие от *or*, – света первозданного), чем до этого времени они не были, – одни стали т. н. самосветящими телами (солнце и неподвижные

звезды), другие – сияющими заимствованным светом (напр., луна и прочие планеты или т. н. темные тела)²⁶.

Пятый день. (20–23 ст.). – В пятый день было положено начало творению царства животных: сначала были созданы обитатели вод, а потом в тот же день и обитатели воздуха.

При создании обитателей вод, Бог сказал: *да изведут воды гады душ живых... и бысть тако*. Выражение: *да изведут* (евр. *jeschrezu* – *да закишат воды*) значит собственно: «да наполнится вода живыми существами», способными жить в ней, но не действием сообщенных веществу сил, а действием творческого повеления Божия: *и сотвори* (*bara*, – глагол, употребляемый только там, где указывается на творение в собственном смысле) *Бог* (прямое отрицание мысли о способности материи производить жизнь) *киты великия* (евр. *taninim* – большие морские чудовища, что применимо как к рыбам большого размера, так и к чудовищным ящерам, саврам и пр.) *и всяку душу животных гадов* (евр. *scherez* – пресмыкающихся или многогородящихся, от *scharaz* – ползать, копошиться, кишеть, обнимает собой всех водных животных, – от величайших до самых малых), *яже изведоша воды по родом их*²⁷.

К пятому дню относится творение и обитателей воздуха. Божие воззвание о бытии их выражено словами: *и птицы да полетят над землею по тверди небесной*. «По ближайшему же предложению слов Моисея, Божие воззвание, – объясняет преосв. митр. Филарет, – гласит так: *и летающее* (следовательно, не только птицы, но и насекомые) *да летает по земли по тверди небесной*». Сотворил (*bara*) Бог обитателей воздуха по роду их.

Шестой день. (24–25 ст.). В шестой день получили бытие животные земные и человек, венец земных тварей. *И рече Бог: да изведет земля душу живую по роду, четвероногая и гады, и звери земли по роду*. Творец животных есть Бог, Который образовал их из земли (2, 10), как и людей (2, 7). Созданных из земли (т. е. из земных стихий) земных животных бытописание разделяет на три класса: это, во-первых, *скот* (евр. *behema*) – четвероногие животные, наиболее способные к приручению,

которые, будучи приручены, называются домашними; во вторых, *гады* (евр. *remes*) земли – собственно ползающие, или все малые животные,двигающиеся без ног или с помощью ног едва приметных (напр., черви, бескрылые насекомые); в третьих, *звери земные* (евр. *haija haarez* – звери скитающиеся), т. е. дикие, на воле живущие животные. Этими классами обнимаются все виды земных животных. Созданы (евр. *asah*) они были по *роду их*.

Такова библейская история создания мира видимого. Из этой истории сами собой открываются следующие общие догматические положения.

I. Небо и земля и все воинство их, иначе – весь вещественный мир со всем живущим на нем обязан Творцу не только бытием своим, но и частным образованием и совершенством своим. Бог есть Творец основных стихий мира вещественного – первовещества мирового. Он же есть Создатель и Устроитель и величественного и благоуукрашенного мира (космоса) из первозданной материи. Действием творчества же Божия получили бытие и совершенства природы все существа, живущие в воде, воздухе и на суше, каждое по *роду своему*.

II. Мир создан не мгновенно, не единократным творческим действием Божиим, но, кроме создания в начале небес и земли, полное образование его совершилось в течение шести дней. Какие это дни, обыкновенные ли или какие-либо особые времена (однако не многомиллионные эпохи, предполагаемые натуралистами, утверждающими саморазвитие мира), которых продолжительность только Богу известна, а от нас сокрыта, – то и другое одинаково мыслимо при понятии о мироздании, как творческом действии Божиим. Но *«дни творения показывают истинный порядок непосредственных действий Творческой Силы, совершившихся в определенное время»* (Зап. на кн. Быт).

III. Порядок миротворения состоял в постепенном восхождении от общего к более и более частному, от простейшего к более и более сложному, от низших степеней жизни к высшим, вообще – от менее совершенного к более и более совершенному, причем каждое звено в цепи созданий

Божиих является приготовлением к высшему и в высшем имеет ближайшую цель свою. Во всей же истории мироздания нельзя не видеть приготовления к созданию такого существа на земле, которое могло бы понимать чудеса творения Божия и разумно пользоваться сотворенным, т. е. человека, поставленного царем природы, созданием которого и завершилось творчество Божие.

§ 47. Отношение священной истории мироздания к показаниям о происхождении мира наук естественных

К священной истории мироздания весьма близкое отношение имеют науки, занимающиеся исследованием устройства земли и тел небесных и того, что в них и на них находится (астрономия, геология, биология, палеонтология и др.). Со стороны этих наук делалось и делается на одну страницу Моисеева сказания о миротворении множество самых разнообразных возражений; в нем усматривают и противоречия выводам опытной науки, и внутренние несообразности. Но невозможно допустить, чтобы существовало действительное противоречие между Библией и естествознанием. Бог не мог писать на страницах Библии противное тому, что Он написал в великой книге вселенной. Пользуясь светом разума, науки не могут достигнуть точных заключений, которые были бы противны учению Библии. В том же случае, когда Библия и естествознание, по-видимому, противоречат друг другу, то это противоречие или несогласие между ними всегда оказывается мнимым, происходящим от того, что неправильно читают или Библию, или книгу природы, или обе эти книги.

В действительности священная история мироздания в главном и существенном не только не стоит в противоречии с учением естествознания, а, напротив, подтверждается и разъясняется им. Это можно признать достаточно твердо установленным. Так, естествознанием признается, что мир не был от начала таким, каким видим его теперь, что образование его совершалось постепенно и имеет свою историю, откуда следует, что он существует не от вечности, а появился во

времени. Это же утверждает и Библия. Далее, по научным предположениям, ныне вообще принятым, все элементы вещества, входящие в состав мировых тел, первоначально были рассеяны в пространстве вселенной и не имели определенной формы, были в газообразном состоянии; химический состав тел небесных и земных, образовавшихся из безобразной массы вещества, в сущности один и тот же, но только находится в различных сочетаниях и состояниях. Такое предположение, очевидно, находится также в полном согласии с библейским учением о сотворении в начале всемирного вещества, безобразном его состоянии (*tohu vabohu*) и образовании из него небесных тел и земли. – Мир, по учению новейшей астрономии, представляет собой совокупность систем (бесчисленного множества их), частью подобных нашей солнечной системе, частью состоящих из двойных или же скученных звезд и туманностей (миллионов звезд или солнц и систем их), – систем, с математической правильностью расположенных в пространстве и движущихся, по-видимому, около одного общего центра. Такое утверждение астрономов является лишь разъяснением библейской мысли о неисчислимости звезд небесных (Быт.15:5; 22,17). О способе образования небесных миров в астрономии нет столь твердо установившегося учения, которое бы не имело против себя весьма существенных возражений с естественно-научной точки зрения. Это и понятно, ибо по отношению к этому вопросу возможны лишь гадания, изменяющиеся в зависимости от успехов самого естествознания. До последнего времени наиболее правдоподобно объясняющей образование небесных систем казалась т. н. Канто-Лапласова гипотеза. Но эта гипотеза даже замечательно согласна с библейским учением. Не заключают противоречий с Библией по существу и новые опыты построения истории образования небесных тел (Фая, Лигондэ и др.), имеющие в основе ту же гипотезу. Встречающиеся вообще по этому вопросу разности между Библией и естествознанием касаются не столько существа, сколько тех или иных подробностей, которые не имеют религиозного значения и относятся к области ученой любознательности. То же можно

сказать и об отношении библейского учения к естествознательному по вопросу об образовании нашей планеты. Библейское учение об этом кратко. Оно сообщает только о внутреннем расчленении целого состава земли или целого ее зародыша на воду и сушу, и творческом приведении ее в такое состояние, что на ней могла явиться жизнь. Но, разумеется, этим вовсе не отрицаются гадания ученых естествоведов, что земля в истории постепенного своего образования соответственным ей образом могла проходить предполагаемые ими ступени, общие всем частям мира, начиная от первоначального огненно-жидкого безразличного состояния ее планетной массы до постепенного образования на ней твердой коры и различных ее слоев (геологических формаций), пока пришла, наконец, к последнему своему состоянию. Библией отрицается прямо лишь то, что все это могло совершаться *только* действием естественных механических сил природы, без участия всемогущества и премудрости Творца. Наконец, в главном и существенном согласно с библейским учение естествознания и о времени и последовательности происхождения растительной и животной жизни на земле.

Согласуясь в главном, библейское повествование часто представляет поразительное согласие с естественно-научными выводами и во многих *подробностях*. И чем более делает успехов естествознание, тем сближение его с Библией делается все теснее и теснее; многое, что прежде казалось в библейской космогонии противоречащим естествознанию, теперь оказывается, напротив, весьма согласным с более точными и широкими исследованиями. Для подтверждения этого можно указать несколько примеров. Так, в прежнее время, когда в физике господствовала гипотеза об истечении света из самосветящихся тел, в Моисеевом сказании о творении многие находили ту несообразность, что в нем говорится о сотворении света в день первый, а солнца – в день четвертый, и о существовании дней и ночей до появления солнца. В новейшее время явилось другое мнение о свете (теория волнения Гюйгенса), почти общепринятое теперь, по которому свет есть

род тончайшей жидкости (невесомой материи), разлитой в пространстве, называемой эфиром, а вовсе не истечение от солнца и других светил небесных. Волнистые движения этого эфира, которые могут быть вызываемы различными причинами, а не солнцем только, и производят в нас ощущение света. Через это само собой не только разрешилось казавшееся прежде неустрашимым противоречие между Библией и наукой, но уяснилось и делаемое Моисеем тонкое различие между «Светом» (or) первого дня и «светилами» (maor) четвертого дня. Вместе с этим разъяснилось и недоумение о существовании трех дней прежде сотворения солнца. – Другой пример. Некогда казалось несообразным со свидетельством науки и опыта утверждение Библии о появлении на земле растений прежде солнца, ибо растения обычно развиваются лишь при действии на них солнечных лучей. Но новейшие исследования показали, что и в этом библейское сказание предупредило открытия естествознания. Установлено, что возможна растительная жизнь и без действия солнечных лучей, но лишь при существовании вообще света и теплоты (каковые и были до появления солнца), что электрический свет владеет всеми качествами, необходимыми для развития, и даже были опыты (Фаминцына с альгиями) выращивания растений лишь при сильном свете газовой лампы. Остатки же растений, находимые в каменноугольной формации (каменный уголь образовался от погребения первобытных лесов под осадочными слоями), удостоверяют, что первобытная растительность и развивалась при отсутствии разнообразия климатических влияний, а также прямого влияния лучей солнца (при действии лишь рассеянного света). – Или еще пример. Не так давно было время, что считалось сомнительным, чтобы человек появился на свет в один период с вымершими допотопными животными, и более решительные последователи школы Кювье прямо отвергали существование человека до потопа. Ныне же считается установленным, что человек явился в один и тот же творческий период с высшими животными, и существование человека допотопного признается бесспорным. По этим примерам можно судить, как преждевременны бывают уверения о непримиримых

противоречиях между Библией и естествознанием по тому или другому вопросу.

Понятно отсюда, как должно смотреть на те разности или противоречия между ними, какие указываются односторонними приверженцами опытной науки. Одни из них совершенно произвольны, ибо не основываются на точных данных науки, каковы напр. астрономические и геологические исчисления продолжительности мирообразования в сотни тысяч и даже миллионы лет, разности, содержащиеся в учении о т. н. произвольном зарождении организмов и теории трансформации или эволюции (иначе – дарвинизм), другие легко могут быть устранены (разности, указываемые геологией и палеонтологией относительно времени и последовательности появления растительного и животного царств), – если не теперь, то в будущем. Над соглашением разностей последнего рода давно уже трудятся и геологи и богословы, и ими представлено несколько опытов такого соглашения. Таких опытов, или, как принято называть их, *гипотез*, – четыре: потопная, восстановления или реставрации (реститутивная), идеалистическая и гипотеза собственно соглашения (конкордистическая или гармонистическая), или иначе – гипотеза дней-эпох. Ни одна из этих гипотез не дает достаточных во всех отношениях разъяснений тем разностям, какие существуют между геологическими данными и библейским учением. Но самое существование опытов соглашения показывает, что такое соглашение достижимо. Многие уже достигнуто для разъяснения этих разностей. Очень желательно, конечно, теперь же установить такое соглашение, но едва ли настало для того время. И геология, и палеонтология еще принадлежат относительно к наукам новым, равно и изъяснение библейского текста есть дело далеко неоконченное. Лучше, поэтому, подождать, чем прибегать к таким соглашениям, от которых непременно страдает всегда или учение библейское, или естественно-научное. Надеяться на такое соглашение есть достаточно оснований. История открытий в области естествознания показывает, что чем более наука обогащается ими, тем сближение ее с Библией становится теснее и теснее.

Будет время, когда и те несущественные разности, какие находят ныне, устроятся, и Библия и природа, как откровение единого Бога, будут читаемы и понимаемы людьми одинаково.

III. Творение рода человеческого

§ 48. Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей

I. Истинное познание о своем первоначальном происхождении человек может иметь только из откровения Божия. В откровении наиболее полно возвещается об этой тайне, как и о происхождении мира вещественного, в бытописании Моисея (Быт.1:26–27; 2, 7, 18–24).

По сказанию Моисея, человек создан в шестой день творения, но после создания всех земных тварей, после того, как земля была устроена и приспособлена для его обитания и жизни. Образ творения человека знаменательно отличается от образа создания всех прочих тварей. Тогда как прежде все являлось просто по творческому слову: *да будет*, созданию человека предшествовал совет Божий: *и рече Бог (Elohim): сотворим человека*. Это – совет в Самом триипостасном Боге, т. е. между лицами Св. Троицы, а не совет Бога с ангелами, «совет», можно полагать (на основании употребления этого слова в Св. Писании иногда в значении: предведение и предопределение, напр., Деян.2:23; Еф.1:11), не о сотворении только человека, но и о воссоздании его после имевшего последовать грехопадения Агнцем, закланным прежде сложения мира (1Пет 1, 20). Далее, предыдущие твари хотя и отражали бесконечные совершенства Создателя, но ни одно из них не получило такого свойства, чтобы в самой своей природе иметь некоторое сходство с Своим Создателем. В лице же человека, по определению Творца, должно было явиться на земле существо богообразное и богоподобное. *сотворим человека по образу и по подобию Нашему*. Наконец, по совету Своему Бог творит человека не единым словом и единократным действием Своего всемогущества, как созданы прочие земные

твари, а некоторым особенным действием, именно: Сам возьмет персть земную и из нее образует тело человека: *и созда Бог человека, персть взял от земли*; потом в приуготовленное таким образом тело вводит душу, и не просто творческим – да будет, или повелением земле извести душу живу, но Сам вдыхает ее дуновением уст Своих: *и вдуу в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу*.

Спустя некоторое время по сотворении Адама, Бог, также по особому определению «совета» во Св. Троице, и особым творческим действием создал жену, образовав ее тело, в знамение единства ее с мужем, из ребра его. Бытописатель о создании жены повествует так: *и рече Господь Бог (Elohim): не добро быти человеку единому: сотворим ему помощника по нему... И наложу Бог изступление на Адама, и успе: и взя едино от ребр его, и исполни плотию вместо его. И созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену, и приведе ю ко Адаму*.

Такова богооткровенная история сотворения человека. Нельзя не видеть превосходства содержащегося в ней учения перед измышленными самим человеком гаданиями о своем первоначальном происхождении и достоинстве. Библия не низводит человека в разряд животных, как то мы видим в материалистических учениях древнего и нового времени, но и не приравнивает его к Богу, что делает пантеизм. Как созданный *из персти земной*, человек по телесной природе своего существа и по внешней жизни принадлежит к миру видимому, материальному, и есть лишь венец и завершение всего земного творения. Но по духовной своей природе он возвышен над всею земною природою: его душа есть *дыхание уст Божиих*, т. е. она хотя и не есть в собственном смысле часть дыхания или существа Божия, но она богоподобна, почему человек может быть называем, как и называется в Св. Писании, *родом Божиим* (Деян.17:28).

II. Ставят вопрос: библейское повествование о сотворении человека есть ли подлинная *история* сотворения первого человека, или же это только внешняя оболочка, свободный вымысел священного писателя для более наглядного

выражения заключающихся в нем божественных, догматических истин, – просто метафора, аллегория, в которой нет соответствия описываемого с действительностью? Странно было бы думать, что книга историческая, какова книга Бытия, начинается аллегорией. Очевидно, как сказание о сотворении мира вещественного есть история, так и рассказ о сотворении человека – не аллегория, или вымысел, а подлинная история. Как на историю смотрел на свой рассказ и сам Моисей. Это видно из самого тона или характера этого повествования, его простоты и некоторых подробностей (особенно из приводимых слов Адама по сотворении жены – 2, 23), а еще более из находящихся в книгах Моисея родословных таблиц, по которым генеалогию многих лиц можно провести от Моисея до Адама. Как на историю, смотрели на повествование Моисея и последующие священные писатели. Все главные мысли этого повествования повторяются как в Ветхом, так и в Новом Завете, а в Евангелии у Луки родословие Самого И. Христа возводится к Адаму (3, 38). И. Христос на повествовании о происхождении первозданной четы утверждал закон о нерасторжимости брака (Мф.9:4–6; Мк.10:6–8). Древние толкователи кн. Бытия также усвоили ему историческое значение. К аллегорическому пониманию его склонялась только очень немногие из школы Александрийской, более других – Ориген.

III. В новейшем естествознании известного направления положительному учению откровения о сотворении человека всемогущею волей Творца противопоставляют гадания о «естественном происхождении» его, путем постепенного перерождения или преобразования низших форм животной жизни в высшие, так что своими отдаленными предками человек должен считать пресмыкающихся, рыб, птиц, четвероногих, а ближайшим родоначальником своим какое-либо обезьянообразное животное (дарвинизм). *Василий Великий* по поводу однородных же учений о происхождении человека древней языческой философии дает такое выразительное предостережение: «убегай бредней угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собой, и говорить о себе, что они были

некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами, однако же со всем усилием готов утверждать, что, когда писали сие, были бессмысленнее рыб» (На Шест. 8 бес). Приговор строгий, но вытекающий из самого существа подобных учений, приравнивающих образ и подобие Вечной Мудрости на земле к бессловесному и неразумному животному.

§ 49. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого

Бог, сотворив мужа и жену, дал им благословение на размножение своего рода: *и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю* (Быт.1:28). И это благословение, как благословение всемогущего Творца, не осталось бездейственным. Адам и Ева явились действительно родоначальниками всего человеческого рода. Все народы, на всем земном шаре, при всем различии языка, образования, цвета кожи, телесных и духовных дарований, суть потомки единой первоизданной четы и потому представляют собой *единый по духу и телу человеческий род*.

I. В откровении истина о происхождении всего человечества от одной первоизданной четы возвещается как в Ветхом, так и в Новом Завете.

а) В кн. Бытия, как бы для большего утверждения этой истины, трижды повторяется повествование о происхождении всех людей от одной четы. Изобразив таинственный совет о сотворении человека, бытописатель повествует о совершении его: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их; и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ей* (1, 27–28). Указание бытописателя на сотворение одного мужа и одной жены, в связи с указанием на единственный богоустановленный способ размножения людей, – путем рождения, и с данным на это благословением Божиим, дает понять, что первоизданные муж и жена предназначены быть родоначальниками всего человечества. Подробнее ту же истину бытописатель утверждает в повествовании о самом образе

творения как мужа, так и жены (2 гл.). Он указывает, что Адам был первый и единственный прародитель всех людей, коему никто не предшествовал на сотворенной земле: до Адама человек не б~~ы~~ше делати землю (ст. 6). Как причину сотворения жены, бытописатель представляет, что на земле в то время не обретется помощник, подобный ему (ст. 20), почему и сотворена первая жена, которая ясно называется прародительницей всего рода человеческого: нарече Адам имя жене своей жизнь, яко та мати всех живущих (3, 20). – Наконец, в родословной таблице допотопных патриархов (5 гл.) снова утверждается сотворение одной четы – мужа и жены, и от них производится весь человеческий род, погибший, за исключением Ноя и его сыновей, в волнах потопа.

Но что и все послепотопное человечество, распространившееся по всей земле, произошло через Ноя от одной первозданной четы, это бытописатель показывает в родословии сынов Ноевых (Быт.10 гл.). От Ноя и его сыновей он производит все множество разнообразных ныне по племенным особенностям народов (каковы, например, потомки Мисраима, Хуса, Сима и Иафета), и вообще о всех народах земли, заключая исчисление племен, говорит: сия племена сынов Ноевых по родом их, по языком их: от сих разсеяшася острови языков на земли по потопе (32 ст.). Под именем островов язык евреи вообще разумели все отдаленные и отделенные от Иудеи морем страны (Ис.11:11; Соф.2:11), которые получали жителей от одного потомства Адамова через сынов Ноевых: от сих разсеяшася по всей земли (Быт.9:19).

Согласно с повествованием Моисея изображается происхождение всех людей от Адама во всем Ветхом Завете. Так, приводимое в кн. Паралипоменон родословие людей ведется от Адама, как родоначальника всех людей (1Пар 1–8; ср. родословие И. Христа у Лк.3:23–38). Товия в молитве к Богу исповедует: Ты сотворил еси Адама и дал еси ему помощницу Еву, утверждение (т. е. дал подпору) – жену его. От тех родися человеческое семя (Тов.8:6; сн. Прем 10, 1).

Примечание. Некоторые из противников учения о происхождении всего рода человеческого от одной

первозданной четы, известные под именем *преадамистов*, утверждают, ссылаясь преимущественно на кн. Бытия, что будто бы до Адама существовала человеческая раса, которая была сотворена в шестой день, вместе с животными. Предполагают, что она явилась одновременно на всей земле и что она не была поглощена потопом. От нее произошли язычники. Что же касается Адама и Евы, то они лишь предки иудеев. Они были сотворены после седьмого дня и поселены в земном раю, откуда были изгнаны за преслушание, – а позднее их потомки, за исключением Ноя, погибли в водах потопа. Другие люди, язычники, также согрешили, – только через нарушение естественного закона. Но в Библии нет и не может быть действительных доказательств преадамизма; приводимые же доказательства основываются на превратном изъяснении Писания. Так, преадамисты утверждают, что рассказ в Быт.10б одновременном происхождении первой четы человеческой совершенно отличен от повествования Быт.2 гл. о происхождении сначала Адама, потом Евы, поселенных в раю, и что человек первой главы кн. Бытия не есть Адам второй главы той же книги. Но на самом деле повествование 2-й главы не только не противоречит первой, а напротив, служит ее необходимым дополнением и разъяснением: в первой главе говорится вообще о создании первых людей, мужчины и женщины, а во второй – это общее сказание дополняется объяснением самого способа и времени создания сначала одного мужа, а потом жены. Указывают далее на данную Адаму заповедь – *хранить рай* (2, 15). Если рай нуждался в охране, то, следовательно, заключают преадамисты, существовали помимо Адама с Евой и другие люди. Но такое заключение ошибочно. Рай требовал своей охраны не от людей, а от неразумных животных, которые, забегая в рай, могли вносить в него беспорядок и повреждения, равно как и самому человеку этой заповедью давался урок бережного и осторожного обращения с врученным ему достоянием. Важнейшее доказательство своих мнений преадамисты видят еще в истории Каина и Авеля (Быт.4 гл.), в следующих указаниях Библии: 1) Авель занимался пастушеством, а Каин

земледелием, но пастырь при стаде необходим для защиты стада от воров и грабителей, а земледелие предполагает предварительное изобретение необходимых орудий, существование некоторых искусств и пр.; все же это будто бы ведет к мысли о существовании людей, происшедших не от Адама; 2) Каин, по совершении братоубийства, перед бегством своим из страны Едема, выражал опасение, что всякий, кто встретится с ним убьет его, что также будто бы доказывает существование людей, которые не были детьми Адама; 3) Каин имел жену и 4) построил город в земле Нод, в котором, и поселился. Действительно, эти данные ведут к заключению, что тогда уже существовало немало людей на земле, но из них не следует, что это были не потомки Адама. Бытописатель указывает, что кроме Каина и Авеля, а затем Сифа, Адам еще *роди сыны и дочери* (5, 4), и, правильнее думать, – родил между рождением Каина и смертью Авеля. до рождения Сифа – утешителя от Бога (4, 25), родившегося по убийении Авеля. а Сиф родился на 230 г. (по тексту LXX) жизни Адама. Если теперь отнести рождение Каина к 30-му году жизни Адама, то будет ясным, что ко времени бегства Каина (т. е. в течение ок. 200 л.) потомство как Адама, так и его детей и внуков, при особенной действенности благословения Божия на размножение и при долголетию патриархов, могло получить значительное распространение и населить не только две, но и более стран земли; в это время могли быть открыты потомками Адама первоначальные удобства общежития и простые орудия для обработки еще девственной почвы земли и для построения зданий. Отсюда разрешаются и все недоумения преадамистов, основанные на истории Каина и Авеля. Пасение овец Авелем могло иметь целью отыскание лучших пастбищ, защиту скота от хищных зверей и пр. Когда Каин выражал опасение быть убитым, очевидно, он опасался кровной мести со стороны потомков же Адама: мнимые преадамисты, как чуждые всякого племенного родства с родом Адама, не могли иметь и побуждений мстить братоубийце. – «Кого Каин имел женою», спрашивает *блаж. Феодорит*. – «Очевидно сестру; тогда не служило это к обвинению, потому что не запрещал этого

никакой закон» (На Быт.44). Относительно же *города*, построенного Каином в земле Нод, должно заметить, что это не был город в настоящем смысле слова. «Городом» (евр. *ir* – место убежища, защиты) евреи называли всякое селение, огражденное стенами, а такое ограждение нужно было Каину или для защиты от диких зверей, или, что вероятнее, от ожидаемого нападения и отмщения за кровь Авеля. В построении же такого города, как и в заселении его, Каину могло способствовать его собственное потомство, с которым он удалился и которое могло быть довольно многочисленным.

Наконец, думают находить основание для мысли о происхождении различных племен рода человеческого от различных прародителей в родословии сынов Ноевых (Быт.10 гл.). Племена и народы, исчисляемые здесь, принадлежат только к т. н. белому поколению человеческого рода, о других народах, существенно отличных от кавказской расы, каковы негрская и монгольская расы, Моисей будто бы ничего не говорит в описании племен, происшедших из рода Адамова. Это доказывает отличное и раздельное от описанного в XI гл. кн. Бытия происхождение этих неизвестных ни Моисею, ни народу израильскому племен. Но, во-1-х, особенная цель этого родословия, – изображение состояния и судеб церкви Божией на земле, не позволяет в нем искать полной этнографической генеалогии народов, а потому из умолчания Моисея нельзя выводить, что он не знал о их существовании, или что они не принадлежат к потомству Адама. Во-2-х, в записи Моисея не исключены из потомства единого родоначальника ни племена черных по цвету кожи народов, как можно видеть из упоминания о потомках Хуса (потомством Хуса считают племена эфиоплян – Быт.10:6–7; см. Иер.13:23; страна Хус – Эфиопия; Иуд 1, 10), ни кочующие племена т. наз. монгольского племени, одним из родоначальников которых был, по мнению толкователей, Магог (Быт.10; 2; см. Иез.38:6; 1Мак 4, 47). В-3-х, учеными исследованиями и сохранившимися у разных народов преданиями все более подтверждается, что все человеческие племена имеют одно общее отечество – среднюю Азию, откуда расселились по всем частям света, а отсюда следует, что и

произошли они от одного родоначальника – Адама чрез Ноя и его сыновей.

Находятся ясные свидетельства о происхождении всего человеческого рода от одного праотца и в Новом Завете. Бог, учит апостол, *сотворил есть от единыя крове весь язык человець, жити по всему лицу земному, уставив предучиненная времена и пределы селения их* (Деян.17:26). Но самым важным подтверждением истины единства человеческого рода в Новом Завете служит учение о грехе первородном, распространившемся на всех людей чрез посредство телесного происхождения всех от единого: *единым человеком, – учит апостол, – грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша... Якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение, такожде и единого оправданием во вся человеки вниде оправдание* (Рим.5:12, 18).

II. Церковь неизменно исповедывала и исповедует истину о происхождении всех людей от единой первозданной четы, как одну из основных истин христианства. Учение церкви о грехе первородном, о его всеобщности, о смерти, как следствии греха Адамова, равно о необходимости искупления для всего рода человеческого и всеобъемлющем значении искупительных заслуг И. Христа, – основывается непосредственно на истине происхождения всех от одного праотца и без нее не имело бы точки опоры. Эта же истина лежит в основе возвещаемого церковью учения о всеобщей любви, братстве и равенстве народов. Верой в единство человеческого рода вызваны лучшие стремления, развившиеся особенно в христианском мире, каковы: о просвещение диких народов, об освобождении поработенных и угнетенных племен, об установлении мирных международных отношений и пр. Отрицание этого единства соединено с отрицанием братства народов и их духовного союза.

III. Учение о единстве человеческого рода и, в частности, о происхождении всех людей именно от одной четы подтверждается и положительными данными естественных наук.

Прежде всего решительные доказательства единства человеческого рода можно находить в данных *анатомии* и *физиологии*. Эти науки удостоверяют, что к какому бы роду и племени ни принадлежали люди, все они имеют одинаковое анатомическое строение тела: ни одной лишней кости, ни лишнего позвонка, или зуба не находят ни в каком человеческом племени. По отношению к главным отправлениям жизни и законам животной экономии между всеми племенами наблюдается полное сходство: у всех племен одинаковы средняя продолжительность жизни, средняя скорость биения пульса, средний рост людей, продолжительность бременности, образ рождения, возрастания, употребления пищи, способность к беспрепятственному местообитанию по всему земному шару и пр. Здесь причина того примечательного явления, что от смешанных браков людей, принадлежащих самым различным племенам, может происходить плодородное потомство. И это обстоятельство – новое доказательство единства человеческого рода.

Данные *психологии* также свидетельствуют о единстве человеческого рода. Между людьми всех рас в их духовных свойствах существует сходство. Все люди, к какому бы роду и племени они ни принадлежали, одинаково обладают всеми основными духовными способностями, каковы разум, воля или свобода и чувство, одинаково проявляют чувство религиозное, нравственное и дар слова, все имеют способность к постепенному духовному усовершенствованию. В этом отношении между людьми существует разность в степени духовного развития, различие же в степени ничего не говорит против единства человеческого рода. Неодинаковая степень развития наблюдается у людей, принадлежащих к одному и тому же народу и даже к одному и тому же семейству.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о единстве человеческого рода в *сходстве религиозных преданий* о первоначальных временах в истории человечества у различных народов, с незапамятных времен отделенных друг от друга. Таковы сохранившиеся, хотя и не в одинаковой степени

ясности и сходства с библейским сказанием, предания о древнейших событиях мира, – еще до времени рассеяния рода человеческого: о первой чете прародителей, их блаженной райской жизни, – о их падении, о потере первобытного блаженства, нечестии потомков прародителей, навлекших своими преступлениями казнь Божества, о долголетию первых людей и об исполинах первобытного мира, о всемирном потопе, о рассеянии народов, – предания о происхождении мира и человека, у некоторых народов даже с сохранением библейского порядка шестидневного творения. Замечательные черты сходства этих преданий между собой и с сказанием об этих временах бытописателя указывают на общее их происхождение из одного источника, а через это на единство происхождения и местообитания первых людей.

Примечание. Некоторые, признавая *единство* человеческого рода, сомневаются в возможности как происхождения всех рас от *одной четы*, так и расселения людей из одного места по всему лицу земли, и потому допускают, что единый человеческий вид получил свое происхождение одновременно или последовательно в нескольких странах земли. Но все данные относительно размножения людей, какие имеются, не позволяют сомневаться в этой возможности. Это доказывают даже через простое математическое вычисление. Так, по вычислениям некоторых (Андр. Вагнера), от одной четы через 1600 лет уже мог произойти целый биллион людей, или, по другому исчислению (англич. Фоулера), через 50 поколений от одной первоначальной четы могло произойти несколько миллиардов людей. Но число всех людей на земле и в настоящее время едва превышает 1 000 миллионов. а Библия представляет и действительные примеры быстрого увеличения народонаселения, когда на то бывает благословение Божие, как, напр., размножение потомства Авраама в течение 405 л., от рождения Исаака до исхода евреев из Египта, по меньшей мере до двух миллионов (Числ. I, 1–2, 45–46), происхождение от Измаила двенадцати народов (Быт. 17:20) и др... Разрешимо и недоумение относительно того, как человек мог заселить не

только соединенные, но и разделенные большими пространствами материка и острова? Колыбелью человеческого рода по свидетельству Библии и по всем научным данным была Средняя Азия. Отсюда расселение людей по Европе и Азии, разделенным только горной цепью, конечно, не представляло никаких затруднений. Точно также без затруднений могло совершиться и заселение Африки из Средней Азии (через Суэзский перешеек и Баб-эль-Мандебский пролив). Более затруднительным представляется то, какими путями могли проникнуть в Америку первоначальные ее поселенцы. Но и это недоумение при современных географических познаниях разрешимо. Если даже не иметь в виду вероятности предположения о нераздельности Америки с Азией в древние времена, то нет препятствий допустить, что в Америку из Азии люди могли проникнуть через Берингов пролив и цепь Алеутских островов (и теперь происходит живое взаимоотношение между племенами Северной Америки этим путем), или через группу островов Тихого океана. Но что обитатели Америки – переселенцы, это ясно доказано изучением религиозных и общественных учреждений, преданий, языка, нравов и обычаев американских племен.

§ 50. Богоустановленный способ размножения людей. Разбор мнений о происхождении душ

I. Творец мира первоначальных мужа и жену сочетал союзом, по которому муж и жена – *едина плоть* (Быт.2:24), и которого человек не разлучает (Мф.19:5). С установлением брачного союза, Бог установил и способ размножения людей, *благословив* первоначальных мужа и жену, *глаголя: раститесь и множитесь*, т. е. на рождение ими из себя подобных себе. Такой способ происхождения людей является единственным и очевидным собственно по отношению к происхождению каждого человека по его *телесной* природе. Но таков ли богоустановленный способ происхождения людей и по их *духовной* природе?

II. Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только предположения. В откровении об этом не находится прямо выраженного учения. Поэтому еще в христианской древности по вопросу о происхождении душ высказано было несколько мнений, разделяемых и ныне. Таковы: а) мнение о предсуществовании душ, б) мнение о творении душ и в) мнение о рождении душ от душ родителей. Все эти мнения имеют свои достоинства и недостатки.

а) *Мнение о предсуществовании (praeexistentia) душ.* Мнение это древне-языческого происхождения. В языческих религиях оно стояло в связи с верованием в переселение душ. В христианском мире первоначально оно было высказано некоторыми из гностиков, а *Ориген*, усвоив это мнение из философии Платона, представил и опыт соглашения его с истинами христианского вероучения (в кн. «О началах»). По его представлению, все души созданы Богом одновременно при самом начале творения и с тех пор существовали в невидимом мире, как чистые духи; они никогда не вышли бы из своего небесного обиталища, если бы злоупотребление свободной волей не сделано необходимым для них очищение от греха в здешней земной жизни. Сообразно с степенью греховности, в наказание и для исправления, они посылаются Богом с неба на землю и соединяются с теми или иными телами при зачатии этих последних, и, соответственно с своим нравственным состоянием, обрекаются на неодинаково благоприятные внешние условия в здешней жизни. Мнение Оригена разделяли многие из его последователей. В новейшее время подобное же мнение повторено в философии и протестантском богословии, а также т. н. спиритуалистами.

Но это мнение есть не более, как только произвольное предположение; в пользу его нельзя указать на одного изречения Св. Писания, но противоречия его учению Писания видеть можно. Писание ясно учит, что грех вошел в мир человеческий вместе с преступлением Адамовым, а не прежде его. Примирить с этим учением учение о предсуществовании душ, очевидно, невозможно. Противоречит это мнение и

внутреннему опыту. Если бы душа существовала в другом мире до перехода своего в этот мир, то помнила бы что-нибудь из прежнего своего состояния: забыть целую жизнь с ее действиями – не естественно; объяснить забывчивость новыми условиями ее жизни тоже нельзя. а между тем никакого воспоминания о прежней жизни нет в сознании человеческих душ. Еще непонятнее, как душа будет каяться целую жизнь в грехах, которых вовсе не помнит и не знает. Древние учителя церкви называли это мнение «нелепым и не церковным» (Григорий Богослов), «баснословным» (Феодорит, Григорий Нисский) и «еретическим» (бл. Августин), а церковь осудила его, как мнение неправое, на V Вселенском Соборе (1 анаф. против Оригена). Церковное же учение о происхождении душ в соборных актах выражено так: «церковь, наученная божественными писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом (τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι), а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена».

б) *Мнение о творении (creatinismus) душ.* По этому мнению души *творятся* Богом из ничего в то самое время, когда образуется тело. Принимавшим это мнение (Ириней, И. Златоуст, Кирилл Алекс., блаж. Феодорит, Лактанций, Иероним и др.), казалось, что сообразнее с высоким достоинством души признавать ее непосредственным творением Божиим, нежели имеющей какое-либо земное происхождение. К преимуществам этого мнения можно относить и то, что оно легко объясняет качественное разнообразие душ, – неодинаковость душевных талантов у разных людей, рождение в известные времена людей с редкими и необычайными дарованиями, в другие – с обычными или невыдающимися и под. Таковыми души творятся Богом по премудрым целям Его промысла. Тем не менее и к принятию этого мнения существуют значительные затруднения. Прежде всего, как примирить мысль о *новом творении* душ с свидетельством бытописателя, что после шести дней творения, *в день седьмой Бог почи от дел Своих*, т. е. от дел творения (Быт.2:2)? Далее, этим мнением творческая воля Божия ставится в зависимость от действия страстей человеческих

(плотской похоти) и даже как будто является в некоторых случаях потворствующей этим страстям (особенно рождение детей от незаконных или преступных связей). Наконец, это мнение разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собой и делает неизъяснимым переход нравственных свойств, а, следовательно, и греховной порчи, от родителей к детям. В самом деле, если каждая душа новое творение Бога, то откуда в ней зло?

Мнение о непосредственном творении душ Богом не имеет ясных оснований и в Св. Писании. Правда, в подтверждение этого мнения приводят некоторые изречения Писания, но они не заключают в себе прямо мысли о творении душ. Так, указывают на слова Екклесиаста: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его* (12, 7); но здесь говорится не о происхождении души в каждом человеке, а вообще о происхождении ее от Бога, как виновника всего существующего во времени.

Несмотря на такие недостатки мнения о непосредственном творении душ Богом, оно в новейшее время явилось в Римской Церкви основой для догмата о непорочном зачатии Божией Матери (1854 г.), а вместе с этим и само получило догматический характер и даже прямо значение догмата.

в) *Мнение о рождении (generatismus, или переведении – traducianismus) душ.* Этим мнением предполагается, что души переходят (или переводятся) преемственно от родителей к детям, когда образуется принадлежащее той или другой душе тело, или, – как от рождающего тела отделяется семя для образования из себя другого тела, так и от души отделяется особенное душевное семя, для образования из себя подобной же души. Первым поэтому источником или первой материей душ человеческих была душа первого человека – Адама. Мнение о таком происхождении душ первый высказал Тертуллиан, и оно было принимаемо «многими как на востоке, так и на западе» (Иерон. Пис. 78, к Mk). Это мнение, можно думать, более других согласуется с свидетельствами Писания и данными опыта. Так, Моисей о рождении Адамом Сифа говорит так: *и роди сына по виду своему и по образу своему* (Быт.5:3).

Слова эти можно понимать так, что Сиф – сын Адама и по телу и по душе. Спаситель говорит, что *рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от духа дух есть* (Ин.3:6). Под плотью (σάρξ) должно разуместь здесь всего человека, каким он рождается от подобного ему. Отсюда можно выводить, что человек рождается от родителей и по телу и по душе. Далее, это мнение находится в полном согласии с церковным учением о наследственности прародительского греха. Опыт подтверждает это мнение сходством детей с родителями в совершенствах и недостатках, каковое простирается иногда очень далеко.

В качестве возражений против этого мнения выставляют: случаи поразительного несходства родителей с детьми, переход первородного греха к детям от таких родителей, которые очищены от него и освящены Духом Святым, а также и то, что и все личные, свободно нажитые грехи должны бы переходить к детям, если бы их душа происходила от душ родителей. Находят также непримиримым это мнение с простотою и несложностью души (а посему неразрешимым и вопрос: происходят души детей от мужа или жены, или же от обоих вместе?) и с отсутствием в душе сознания о способности производить из себя подобную другую душу. Эти возражения однако не неустранимы с точки зрения этого мнения.

Но хотя мнение о рождении душ от душ родителей сравнительно более располагает в свою пользу, однако имеет нужду в восполнении со стороны мнения о творении душ. В этом восполненном виде и можно признать это мнение наиболее близким к истине и разрешать вопрос о происхождении душ таким образом. Души происходят не из ничего, а от душ родителей и при участии душ родителей. Можно думать, что родотворящая сила, данная людям благословением Божиим, – *раститесь и множитесь*, дарована им для произведения подобных себе не по телу только, но и по душе. Однако каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида (как в неразумной природе), или предшествующих личностей, – это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия. Но произвести новое

творение одни естественные силы не могут; тут необходимо участие высшей творческой силы. Таким образом, необходимо допустить, что каждая душа получает бытие не чрез рождение только, но и чрез особое действие творчества Божия.

§ 51. Состав природы человека

Человек по составу своей природы принадлежит двум мирам: по телу – миру видимому, вещественному, по душе – миру невидимому, духовному. Он не есть только тело, но не есть также и чистый дух: он – единство тела и духа. Учение о двухсоставности человеческой природы выражено в повествовании о самом образе сотворения человека.

Значение тела в составе человеческой природы. По откровенному учению, тело по сравнению с душой, есть низшая составная часть человеческой природы. Без души оно *мертво есть* (Иак.2:26), есть *прах*, чем и было действительно до оживления душой и становится по разлучении души от тела (Еккл.12:7). Тем не менее, оно есть существенная составная часть природы человека, *храмина* (2Кор.5:1, 4; ср. 2Пет 1, 14) и *сосуд души* (2Кор.4:7). Человек может жить и действовать в настоящем видимом мире не иначе, как в теле; без тела он и не есть полный человек (бестелесные существа – ангелы, а телесные, но без богоподобной души – бессловесные животные). Тело предназначено быть неразлучным спутником и сотрудником души во всех ее отправлениях и действиях, быть ее служебным орудием. Писание призывает человека действовать, *дондеже день есть*, т. е. пока продолжается земная жизнь; *приидет ночь*, т. е. прекратится земная жизнь, *егда никтоже может делати* (Ин.9:4). На всеобщем суде каждый получит доброе или злое соответственно тому, *яже с телом содела* (2Кор.5:10). Союз души с телом есть союз вечный; смерть тела или разлучение от духа есть только явление временное, ибо все тела некогда воскреснут для вечной жизни с душой (Ин.5:28; 1Кор.15:22, 44). Посему-то все христиане призываются представить *тела* свои в *жертву живу, святу, благоугодну Богу* (Рим.12:1; ср. 1Сол 5, 23).

Таковые тела прославляются Богом и до всеобщего воскресения, – в чудесах нетления святых мощей.

Учение откровения о таком значении тела в составе человеческой природы содержит решительное осуждение как противоестественного аскетизма, исходящего из мысли о теле, как злом начале, так и ничем не сдерживаемого служения чувственности, а отсюда можно видеть, что это учение имеет существенное значение и для религиозно-нравственной жизни человека.

Бытие души в человеке. – С телом в природе человека чудным образом соединено начало невидимое, духовное. В Писании это начало называется то *душею* – ψυχή, anima, nephesh (евр.), то *духом* – πνεύμα, Spiritus, ruach (евр.). Бытие в человеке такого начала ясно утверждается как в Ветхом, так и особенно в Новом Завете.

1. В Ветхом Завете эта истина особенно ясно выражена в повествовании об образе сотворения души. По изображению Моисея, тогда как тело человека, равно и животных, Бог создал из земных стихий, при создании богоподобной человеческой души Он ничего не заимствовал из земных стихийных начал, а вместо этого употреблял одно Свое творческое дунение (Быт.2:7). Екклесиаст, соответственно тому, как говорится у бытописателя о происхождении человека, выражается о его кончине: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже и даде его* (12, 7). Та же истина утверждается в многочисленных свидетельствах Ветхого Завета о бессмертии души, а также в изображении воскресения мертвых под видом возвращения души в тело (3Цар17, 21; Иез.37:6, 8–9).

2. В Новом Завете о бытии души, как отличной от тела и высшей тела духовной сущности, утверждается яснее и чаще. И. Христос говорил своим ученикам: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить; убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубить в геенне* (Мф.10:28). О высоком преимуществе души человеческой перед земным и чувственным Он говорит: *какая польза человеку, аще мир весь приобретет, душу же свою отщетит* (повредит душе)? Или

что даст человек измену (выкуп) за душу свою (Мф.16:26)? По поводу отягощения сном учеников Своих в саду Гефсиманском Он говорил: дух бодр, плоть же немощна (Мк.14:38), а в минуту смерти Своей воззвал к Своему Отцу: Отче, в руке Твои предаю дух Мой! (Лк.23:46).

Много таких же свидетельств и в посланиях апостольских. Апостол Иаков пишет: *тело без духа мертво есть* (2, 26), чем показывает, что дух есть носитель жизни в человеке. Апостол языков внушает: *прославите убо Бога в телесех ваших, и в душах ваших, яже суть Божия* (Кор 6, 20). Он же учит, что дух в некоторых особенных состояниях может даже отрешаться от тела, так что человеку трудно сказать – в теле ли он тогда бывает, или вне тела (2 Кор, 12, 2), что человек может жить личной и самостоятельной жизнью по разлучении с телом: *желание имый разрешитися и со Христом быти* (Филип 1, 21–23). Бытие души в человеке предполагается и новозаветным учением о всеобщем воскресении мертвых.

Мнение о трехчастном составе человека. – Духовное начало в человеке именуется в Писании то *душею* (ψυχή), то *духом* (πνεύμα). А у ап. Павла есть изречения, в которых и прямее различаются в духовной природе человека душа и дух, и полный человек представляется состоящим из *тела, души и духа*. Так, в Послании к Евреям апостол пишет: *живо бо слово Божие, и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судително (судит) помышлением и мыслем сердечным* (4, 12), а благожелание Солунянам он выражает так: *Сам же Бог мира, да освятит вас всесовершенных (во всем): и всесовершенен ваш дух и душа и тело* (τό πνεύμα, καί η ψυχή, καί τό σῶμα) *непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится* (1Сол 5, 23, сн. Флп.1:27). Некоторые из учителей церкви первых веков христианства (напр., Татиан, Иустин, Климент Ал., особенно Ориген, Дидим) склонны были понимать учение Писания и особенно ап. Павла о душе и о духе в смысле двухсоставности духовной природы человека, а в отношении к целому человеку таким образом принимать трехчастное

деление (дух, душа и тело, т. н. *трихотомия*). Более же решительно выражали мнение о трехчастном составе человеческой природы ариане, а Аполлинарий (младший) в этом учении нашел даже основу для своих еретических мнений о лице Богочеловека. Он различал в человеке тело, душу живую и душу разумную (ψυχὴ νοητικὴ); место последней в воплотившемся Господе, по его мнению, заменило Божество. Но такое мнение о составе человеческой природы должно быть отвергнуто.

В откровении вообще нет учения о трехчастном составе человека, – из тела, души и духа. Когда откровение изображает человека состоящим из тела и души, или из тела и духа, то под духом и душой понимает лишь только два разных названия одной и той же внутренней, невидимой стороны существа человеческого. В частности, в учении св. Павла душа и дух различаются не как две раздельно самостоятельные части духовной природы человека, но как только два направления или силы единой неделимой души. Душа – ψυχὴ в учении ап. Павла есть низшая сторона единого духовного начала в человеке, обращенная к земле и миру чувственному. Дух – πνεῦμα – не особое подле души начало, та же душа, но на высшей ступени ее жизни, на которой человек является существом нравственным и познающим Бога. Душевный человек, по мысли апостола, – это человек, занятый одними плотскими или житейскими расчетами, поставивший задачу своей жизни достижение временных целей, покоя и счастья земного, потому что высшее земной жизни ему недоступно, не считается им и существенно важным: *душевен человек (ψυχικός ἄνθρωπος) не приемлет яже духа Божия, юродство бо ему есть: и не может разумети, зане духовне востязуется* (ἀνακρίνεται – обсуждается – 1Кор.2:14). Духовный человек (πνευματικός ἄνθρωπος) – человек, преследующий цели высшие: уподобления себя Богу и прославление Его, а средства для достижения этих целей употребляет также духовные: веру, таинства и благодать Св. Духа (Рим.1:9; 8, 10, 16; 1Кор.1:10, 16 и др.). Сообразно с таким учением ап. Павла о душе и о духе должны быть понимаемы и приведенные изречения Евр.4и

1Сол 5, 23. Дух и душа различаются в них только как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека. В первом изречении это ясно из самого состава речи: слово Божие точно так проходит *до разделения души же и духа, как членов же и мозгов*; но члены и мозги суть только части одного и того же тела человеческого, а не отдельные части тела. На основании этого можно заключать, что и в благожелании Солунянам под духом разумеется не особая составная часть природы, но высшая способность той же души, и благожелание солунским христианам понимать так, чтобы они, вместе с непорочностью тела и души, сохранили до дня пришествия Христова и свой дух – тот духовный строй жизни, который отличает возрожденного (духовного) человека от естественного.

Учение о двухсоставности, а не трехсоставности человеческой природы было общим учением и всех знаменитейших отцов и учителей церкви. «Ум (тоже, что дух) в человеке, – по словам *св. И. Дамаскина* – не что-либо отличное от нее (души), но чистейшая часть самой души. Ибо что глаз в теле, то ум в душе». Со времени же появления лжеучения Аполлинария мнение о трехчленном составе подверглось решительному осуждению. «По учению Аполлинария, – пишет *блаж. Феодорит*, – в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но божественное Писание признает одну душу, а не две; это ясно показывает история сотворения первого человека» (Сокр. изл. бож. догм. XI гл.).

Наконец, – наше непосредственное сознание свидетельствует нам о существовании двух только частей или начал в нашем составе, о духе или нашем «я», и о теле, его орудии, но ничего не говорит о бытии третьей какой-либо составной. части.

§ 52. Образ и подобие Божие в человеке

Человек создан по образу и подобию Божию. *В чем состоит образ Божий* в человеке? Так как Бог по природе Своей есть чистейший и всесовершеннейший Дух, то и образ Божий должно полагать в существе человеческой души.

Внешним знаменем образа Божия в человеке, по указанию бытописателя, служила дарованная человеку царственная власть над всеми тварями земными (Быт.1:26). Но понятно, что способность такого владычества относится к душе, а не к телу. В душе, а не в теле человека, полагали образ Божий и древние отцы и учителя церкви. Частнейшими чертами образа Божия в душе человека, по древне-отеческому учению, в особенности являются: духовность, как образ совершеннейшей простоты существа Божия, разум, как образ бесконечного ума Божия, свободная воля, способная любить добро и быть святою, как образ бесконечно свободной воли Божией, которая есть высочайшая любовь и святость, бессмертие, как образ вечности Божией, дар слова, как образ Слова ипостасного.

Есть ли *различие* между образом и подобием Божиим в человеке? В св. писании даются основания для такого различения. Так, бытописатель указывает, что Бог в совете Св. Троицы определил создать человека *по образу и подобию Своему*, а о самом сотворении выражается: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его* (1, 26–27). Умолчание о создании человека *и по подобию*, без сомнения, не случайно. Можно думать, что этим дается указание на то, что образ Божий дарован человеку в самом сотворении, как нечто прирожденное духовной природе человека, а подобие дано только в возможности, есть только идеал, к которому человек может приближаться путем раскрытия богодарованных сил и способностей своей природы.

В других местах Писания находятся указания, что образ Божий есть и в падшем человеке, напр., в словах Божиих к Ною: *проливаяй кровь человечу, в ея место его пролиется: яко во образ Божий сотворил человека* (Быт.9:6; см. Иак.3:9), или в словах ап. Павла, что муж есть *образ и слава Божия* (1Кор.2:7), а между тем заповедуется христианам *облещися в новаго человека, созданнаго по Богу в правде и преподобии истины* (Еф.4:24). Отсюда можно выводиться, что не только в падшем человеке, но и в первозданном подобие Божие должно было зависеть от его свободы и деятельности, а дается человеку в

самой природе его души только образ Божий, сохраняющийся и в падшем человеке, хотя в затемненном виде.

Делали различие между образом и подобием Божиим в человеке и древние отцы церкви. «Словом «по образу» означает сила ума и сила свободы, – говорит св. *И. Дамаскин*, – а словом «по подобию» – уподобление Богу в добродетели, сколько это возможно» (Изл. в. II, 12). «Быть по образу Божию, – рассуждает св. *Григорий Нисский*, – свойственно нам по первому нашему сотворению, а быть по подобию зависит и от нашей воли... и существует в нас только в возможности, приобретает же на самом деле посредством деятельности» (Бес. на сл. «Сотворим человека»).

Итак, образ Божий в человеке есть сходство с Первообразом прирожденное и постоянное в нашей душе, хотя оно и может под влиянием греха затемняться, а подобие составляет задачу или цель человеческой жизни, которая может быть достигаема путем упражнения и совершенствования природных способностей человека по заповеди Спасителя: *будьте вы совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть.*

§ 53. Совершенство творения

I. Вселенная, понимаемая в смысле совокупности всего сотворенного бытия, со всеми отдельными видами сотворенных существ – ангелами, земными тварями, человеком, создана Творцом вполне совершенной, т. е. соответствующей тому назначению, какое определено для нее Творцом. Творение Совершеннейшего и не может не быть совершенным. Ибо если Бог бесконечно всемогущ, премудр и благ, то ничто не могло воспрепятствовать Ему сообщить Своему творению надлежащее совершенство. И откровение показывает, что мир при своем начале действительно соответствовал творческим мыслям о нем. Созданное в каждый из шести дней творения Самим Творцом было признаваемо хорошим, а по окончании шестидневного творения *виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело (Быт.1:31)*. Премудрый свидетельствует: *всяческая, яже сотвори Бог, добра во время свое (Еккл.3:11; сн. Прем 11,*

25; Сир.39:21). Даже о мире в настоящем его состоянии апостол учит: *всякое создание Божие добро* (1Тим 4, 4). По свидетельству того же апостола, мир от начала создания своего никогда не переставал являть в себе, как зеркале, невидимое Божие, Его вечную силу и Божество, так что безответны те, которые не познают через мир Бога (Рим.1:20). Псалмопевец изображает мир, как чудный и величественный орган откровения славы (Пс.18:2), премудрости (103, 24) и благодати Божией (144, 9), и, вследствие такого отображения в мире совершенств Божиих, указывает на него, как на лучшее для людей училище истинного боговедения и богочтения (Пс.85:8–10; 91, 1–6; сн. Ис.40:26). Вместе с этим Творец каждой твари дал возможную для нее полноту жизни, совершенств, благосостояния. *Отец щедрот и Бог всякия утехи* (2Кор 1, 3) *дает нам вся обильно в наслаждение* (1Тим 6, 17). Псалмопевец с восторгом воспевает благодать Божию, благословляющую плодородие земли (Пс.64:10–14). Восхищенный явлением благодати Божией в мире, он исповедует: *благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс.144:10). Даже по отношению к самым малым и ничтожным тварям Бог явил в устройении мира Своего попечительную любовь о их жизни и нуждах (Мф.6:26; Пс.144:15–16 и др.).

Но, с другой стороны, в откровении нет той мысли, утверждаемой оптимистами (напр., Платоном, Лейбницем и др.), чтобы настоящий мир был наилучший из возможных миров, какие только Бог мог создать. Напротив, оно учит, что нынешние *небо и земля мимоидет* (Мф.24:35; сн. 2Пет 3, 10, 12), что будут *новое небо и новая земля, в них же правда живет* (2Пет 3, 13, сн. Рим.8:20–21), т. е. лучший и совершеннейший настоящего мира. Думать же, что Бог и не мог создать никакого мира лучшего, чем настоящий, значило бы признавать всемогущество Божие ограниченным. Требуемое понятием о Боге совершенство творения, следовательно, должно понимать в относительном смысле, – не в том, чтобы созданный мир был совершеннейшим из возможных миров, какие только Бог мог создать (такой мир был бы равным Богу), но в том, чтобы он был устроен соответственно своему назначению и отражал в себе

совершенства Творца настолько, насколько то возможно при известных условиях и законах его бытия, а это качество и имеет наш мир, как целесообразно и разумно устроенное целое.

II. Против учения о совершенстве творения высказываются возражения и недоумения. Нельзя, говорят, признать совершенным творением Божиим такой мир, в котором мы видим целый ряд явлений зла, целое царство могущественных злых духов, разрушительные действия природы, страдания тварей, болезни, скорби, беззакония человека, постоянные проявления несправедливости, страшное владычество смерти. Сторонники пессимистического мировоззрения, обращая исключительное внимание на явления зла физического и особенно нравственного, даже утверждают, что зло и страдание есть необходимый удел мирового бытия, и потому небытие мира лучше его бытия, а иными, в виду тяжких и разнообразных проявлений собственно физического зла, допускается, что Сам Бог, предвидя грехопадение прародителей, с самого начала преднамеренно сотворил видимый мир с некоторыми несовершенствами, известными нам теперь, наперед приспособляя внешнюю среду к состоянию падшего человека. На эти и подобные рассуждения достаточно заметить, что в созданном Богом мире, и созданном по божественной благодати, не было и не могло быть зла; зло не может быть в числе дел Творца. Если же в настоящем мире мы видим целый ряд явлений зла, то это зло не явилось вместе с творением, а произошло впоследствии, и, следовательно, виновник его – не Творец мира (Посл. вост. патр. 4 чл.; Прав. испов. 31). По богооткровенному учению, явления зла в мире вещественном и смерть суть следствие и наказание греха или зла в соответственном смысле, явившиеся по грехопадении прародителей (Быт.3:17–18), и посылаются Богом для врачевания греха, а грех, или нравственное зло, есть дело нравственно-свободных существ, ангелов и людей, злоупотребивших своей свободой вопреки намерениям Творца. Существование в мире явлений зла поэтому имеет отношение к Богу не как к Творцу, а только как к Промыслителю мира. Неверно в частности, и то положение, будто сумма зла и

страданий превышает сумму добра и счастья и потому небытие мира лучше, чем его бытие. По свидетельству опыта, в жизни отдельных личностей счастливых состояний больше, чем бедствий и страданий, почему каждый человек привязан к жизни и самоубийство есть явление исключительное и противоестественное (Еф.5:29). История же человечества, свидетельствуя о постепенном развитии и усовершенствии мира. показывает, что и во всем мире происходит хотя медленный, но постоянный перевес добра над злом. Существование мира при преобладании над добром зла – начала разрушения и беспорядка, было бы и невозможно. Главное же, – мир в настоящем его состоянии есть место воспитания и подвига для людей, и потому служит только переходной ступенью к другому, лучшему и совершеннейшему миру, имеющему явиться по силе искупительных заслуг Христа – Богочеловека вместе с прославлением самого человека (Рим.8:19–22).

Отдел второй

О Боге Промыслителе мира

Сотворивши мир, Бог не оставил его самому себе, но имеет постоянное попечение о сохранении бытия Своего создания и достижении им своей цели, иначе, – непрерывно *промышляет* о нем. Промышление (или иначе – провидение) Божие объемлет весь сотворенный мир, видимый и невидимый, но по отношению к существам разумно-свободным, каковы ангелы и люди, в откровении указываются некоторые особенные действия промысла Божия. Посему, сообразно с существом откровенного учения о промысле Божиим, изложим учение: I) о Боге-Промыслителе *вообще* и II) о Боге-Промыслителе *в частности* в отношении к существующему миру духовному и к человеку.

I. Общее учение

§ 54. Понятие о промысле Божиим, его действия и виды

«Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог *сохраняет* бытие и силы тварей, *направляет* их к благим целям, всякому добру *вспомоществует*, а возникающее через удаление от добра зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям» (Катих. о 1 чл.).

В понятии о промысле Божиим дается указание, что промысл Божий открывается преимущественно в двух действиях: *сохранении* и *управлении*. Сохранением мира называется то действие промысла Божия, которым как весь мир и все существа, в нем находящиеся, так и силы всех существ с их деятельностью, поддерживаются в бытии. Управление Божие состоит в том, что Бог все действия и события как в мире вещественном, так и в мире нравственном направляет к предположенной Им цели творения.

Действия промысла Божия обнимают не только великие предметы мира, не только роды и виды существ, равно общие силы и законы природы, но простираются и на малые вещи, на все неделимые и частные явления природы. Бог «от малого до великого знает все в точности, и о всяком творении в особенности промышляет» (Пр. Исп. 29). Отсюда разделяют промысл Божий на два вида: *общий и частный*. Общий промысл – тот, который объемлет мир весь вообще, как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами, частный – тот, который простирается на частные предметы и явления, на частные существа и на каждое из неделимых, как бы они малыми ни казались.

§ 55. Действительность промысла Божия

Убеждение в действительном бытии промысла Божия – убеждение столь же всеобщее в человеческом роде, как убеждение в бытии Божиим, как и самая религия. Без веры в промысл невозможна никакая религия. Эта вера лежит в основе всех отношений человека к Богу, которые называются религиозными. Наглядным свидетельством всеобщности веры в Бога-Промыслителя служит молитва, посредством которой человек стремится войти в живое общение с Божеством; молитва не могла бы возникнуть без уверенности в непосредственной близости Бога к миру и Его промыслительном попечении о мире.

I. В откровении истина о непосредственном промыслительном действовании Божиим выражена ясно. Оно свидетельствует, что Бог *почи в день седьмый от всех дел Своих, яже сотвори* (Быт.2:2), т. е. от дел творения. но не остался бездеятельным и безучастным зрителем Им сотворенного мира. И. Христос, отвечая иудеям, обвинявшим Его (на основании неправильного понимания Быт.2:2; Исх.20:10) в нарушении субботнего покоя, говорил; *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин.5:17). Здесь ясно различаются два действия Бога на мир: одно окончившееся – это, очевидно, есть творение мира, другое продолжающееся – это есть промысление о мире. Ап. Павел говорит о Сыне Божиим, что

Он *носит* всяческая (φέρων τὰ πάντα) глаголом силы Своея (Евр.1:3), что Тем создана всяческая..., и всяческая в Нем *состоятся* (τὰ πάντα ἐν Αὐτῷ συνέστηκεν – Кол.1:16–17). Мировая жизнь в этих изречениях апостола представляется имеющей основание и цель своего бытия в Боге: Бог стоит к ней в таком отношении, что как бы держит ее, носит в Себе и Своим невидимым соприсутствием миру удерживает все от разрушения и уничтожения, однако не сливаясь с миром, но пребывая *над всеми* (ἐπὶ πάντων – Еф 4, 6), т. е. в особой области бытия, непричастной мировой жизни.

Но не отдельные только изречения, а и все вообще Писание свидетельствует о промыслительном действовании Божиим в мире. Оно и само по себе служит свидетельством промысла Божия о мире и человеке. Ибо оно есть чрезвычайное средство промысла Божия, устрояющего спасение человека.

II. Не может не признавать действительного бытия промысла Божия о мире и здравый разум, имеющий правильные понятия о Боге и мире.

Бог есть Существо личное, всесовершенное. Понятие о Боге, как Существе *личном*, предполагает живое, деятельное обнаружение Его свойств. Полная и живая личность не может только сознать, что вне ее, но имеет потребность любить или не любить вне ее существующее, и действовать так или иначе на то, что вне ее, словом, она не может быть в безразличных и безучастных отношениях к соприкасающемуся с нею миру. а поэтому, если и для человека невозможно безразличное и безучастное отношение к окружающему его миру, то тем более невозможно такое отношение к миру, как Своему творению, со стороны Бога. Понятие же о Боге, как Существе *всесовершеннейшем*, предполагает, что деятельность Божия есть деятельность непрекращающаяся, вечная, ибо Существо всесовершеннейшее уже в силу бесконечной полноты Своей жизни не может не быть вечно деятельным во всем, что входит в круг действительного бытия, обязанного Ему, как Творцу, своим происхождением. Таким образом, на основании самого понятия о Боге нельзя представить, чтобы Бог, проявив высочайшие совершенства: всемогущество, премудрость,

благость и другие в создании мира, после этого разобщи́лся с миром, прекратил Свое обнаружение в нем.

Мир своими свойствами также ведет к признанию необходимости промысления Божия. Существенными свойствами мира являются его *ограниченность* и *несовершенство*.

Ограниченность мира состоит, во-первых, в том, что он *несамобытен* по своему происхождению, имеет независимую от него причину своего бытия, т. е. создан Богом. Как таковой, мир и в продолжении своего бытия вполне зависит от Верховной Причины его бытия, ибо действие не может существовать отдельно и независимо от причины, его производящей, подобно тому, как, напр., пламя не может существовать отдельно от горючих материалов, которые его производят, растение – без почвы, воздуха, света, обуславливающих его жизнь. Во-вторых, ограниченность мира состоит в том, что, как бытие *несамобытное*, мир не есть бытие *необходимое*, – т. е. как целый мир, так и каждый частный предмет может быть и не быть. Мир не есть необходимое проявление божественной природы. Но если таков характер мира и он при всех переворотах и изменениях продолжает существовать, то это показывает промыслительное сохранение его силою Создателя. Без действия всесохраняющей силы Божией мир не мог бы существовать и одного мгновения, – все бы тотчас разрушилось²⁸.

С ограниченностью мира соединяется его *несовершенство*. Несовершенство выражается в постоянной его изменяемости. Кроме того, в нем наблюдаются и другие недостатки, в области как чувственного, так и духовного бытия. Сюда относятся все виды нравственного зла и производимые влиянием злой воли свободных существ расстройства в видимом мире. И если при таких несовершенствах мир в целом течении своего бытия обнаруживает стройность и благоустройство, то не указывается ли этим ясно, что жизнь мира управляется тем действием божественной воли, которое называется промыслом, и тем же действием направляется к достижению предназначенных целей.

Только через Господа все в мире может успешно достигнуть своего назначения (Сир.43:28)²⁹.

§ 56. Предметы божественного промысла

Промысл Божий простирается на все существующее в мире, на великое и малое, на мир невидимый и видимый, на общие мировые события и на частные незначительные проявления бытия и жизни, на весь род человеческий, на отдельные царства и народы и на каждого человека в частности, как и на каждое живое существо, иначе – есть не только *общий*, но и *частный* промысл.

Для мысли человеческой нелегко представить промысл Божий столь всеобъемлющим и согласить с величием существа Божия промысление о малейших и даже кажущихся нечистыми тварях (напр., многие из насекомых). Промысление о малых вещах, даже о каждом человеке в частности, в древнем мире (языческом) казалось излишним и оскорбительным для величия Божия. Подобные же мнения повторялись и повторяются и в мире христианском. Но в основе подобного рода мнений лежит ложное, человекообразное представление о Боге. Нельзя почитать что-либо в сотворенном бытии недостойным промысления Божия по кажущейся для нас малости существ и предметов. Понятия о великом и малом – относительные; так мы измеряем вещи ограниченной мерой своего разума, но перед беспредельным величием Божиим ничто не велико в мире, – и весь мир перед Ним *яко капля росы утренняя, сходящая на землю* (Прем 11, 23), и *все языцы яко ничтоже суть* (Ис.40:17), – а перед беспредельной Его благостью не мало ничто, чему благоволил Он даровать бытие. Если не было недостойным величия Божия сотворение малых и незначительных существ, то не может быть недостойным Его величия и промысление о них (Прем 11, 25–27).

а) Промысл Божий обнимает всю вселенную и нашу землю со всеми ее силами и законами, – весь строй и порядок мировой жизни. Откровение учит, что Бог, как Творец, есть *Господь неба и земли* (Мф.11:25), *верховный Царь и Владыка вселенной*. *В руке Божией еси концы земли и высоты гор Того*

суть (Пс.94:3–4; сн. 92, 1; 95, 10). Поэтому все во вселенной совершается по определениям воли Божией, как воли ее верховного Царя и Владыки. Тебе, Господи, величество и сила, – исповедует царь Давид, – яко Ты всеми, яже на небеси и на земли, владычествуеши... Ты над всеми начальствуеши, Господи, начало всякого начала, и в руку Твою крепость и власть, в руку Твою милость, Вседержителю, возвеличити и укрепить вся (1Пар 29, 11–12). Он творит все, угодное Ему на небеси и на земли, в морях и во всех безднах (Пс.134:6; ср. 113, 11–12). Отсюда, – происходящие в мире явления и вообще весь целесообразный строй мировой жизни не есть необходимое и неизбежное следствие самодействующих стихийных сил природы, но действие управляющего ими при посредстве установленных законов промысла Божия. Бог, по свидетельству Писания, солнце Свое сияет..., и дождить на праведныя и на неправедныя (Мф.5:45), сено сельное, суше днесь... одевает (6, 30), указывает путь для молнии громоносной (Иов.28:26; 38, 25, 35), изводит ветры от сокровищ своих (Пс.134:7) и пр. Частнее, все явления и перемены в мире вещественном сообразованы с путями промысла о человеке, – служат целям нравственного мироправления Божия. Поэтому не случайно происходят в мире те или другие стихийные бедствия. Огонь и град, снег, голод, дух бурен творят слово Его (Пс.148:8; сн. Сир.39:36). Он творит ангелы Своя духи (ветры) и слуги Своя пламень огненный (Пс.103:4). Господь одожди на Содом и Гоморр жупел (серу) и огонь от Господа с небесе, которыми были истреблены эти города (Быт.19:4–25). В зависимости от целей нравственного мироправления Божия поставляются в Писании не только частные и местные перемены, но и перемены в состоянии всего мира вещественного, как происшедшие (проклятие земли за грех человека и всемирный потоп – Быт.3 и 7 гл.), так и имеющие произойти (при открытии царства славы – Рим.8:19–22).

б) Бог сохраняет бытие и жизнь всех тварей, как высших, так и низших. В руке Его души всех живущих и дух всякого человека (Иов.12:10). Сам Он дает всем и живот, и дыхание, и вся (Деян.17:25). Без вседержавной же силы Божией все

творения близки к разрушению и уничтожению. *Вся (животные) к Тебе чают дати пищу им во благо время, – говорит Псалмопевец. Давшу Тебе им, соберут; отверзшу Тебе руку, всяческая исполнятся благодати. Отвращшу же Тебе лице, возмзутся: отъимеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся; по слеси Духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли (Пс.103:27–30; сн. Иов.34:13–15).*

в) Если не лишено Божия попечения каждое существо неразумной природы, то тем более служит предметом божественного промысла каждый человек. *О Нем бо живем и движемся и есмы (Деян.17:28).* Нет Его воли, чтобы погиб и один человек (Мф.18:14), даже один волос с головы нашей (10, 30). Он более родной матери печется о человеке, как Сам свидетельствует чрез пр. Исаию: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе (Ис.49:25).* Спаситель учил: *отца не зовите себе на земли, един бо есть Отец ваш, Иже на небесех (Мф.23:9).* В нагорной беседе так Им изображается многопопечительная любовь Божия к каждому человеку (а также и к каждому даже незначительному созданию Божию): *воззрите на птицы небесныя, яко не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец ваш небесный питает их: не вы ли паче лучши их есте?... Смотрите крин сельных, како растут: не труждаются, ни прядут. Глаголю же вам, яко ни Соломон во всей славе своей облечеся, яко един от сих. Аще же сено сельное, днесь суще и утре в пещь вметаемо, Бог тако одевает, не много ли паче вас маловери? Не пецытися убо глаголюще: что ямы, или что пием, или чим одеждемся? Всех бо сих языцы ищут: весть бо Отец ваш небесный, яко требует сих всех (Мф.6:26–32).* Не две ли птицы ценитесь единому ассарию? И ни едина от них падет на земли без Отца вашего, вам же и власи главнии вси изочтены суть. Не убойтися убо: *мнозех птиц лучши есте вы (Мф.10:29–31).* Жизнь каждого человека, по изображениям Писания, есть непрерывный ряд действий многопопечительной любви Божией к нему, устрояющей его судьбы, начиная от рождения и даже утробного образования (Пс.21:10; 138, 15; Иов, 10, 11) до самой

смерти. Он располагает всеми событиями, счастливыми и несчастливыми: *Господь мертвит и живит, низводит во ад и возводит. Господь убожит и богатит, смиряет и высит* (1Цар 2, 6–7). *Той болезни творит и паки восстанавливает* (Иов.5:18). *От Господа исправляются стопы мужу* (Прем 20, 24), *от Господа сочетается жена мужу* (Притч.19:14). Добрым действиям Он всеми способами способствует, *ибо любящим Бога вся воспомоществуют во благое* (Рим.8:28). Но не лишены промысления Божия и люди нечестивые. *Бог, яко солнце сияет на злыя и благия, и дождит на праведныя и неправедныя*. Не желая стеснять дарованной им свободы, Он допускает и злые действия, но направляет их к благим последствиям, – спасению людей и славе Своего имени, примерами чего полна библейская история (напр., история Иосифа). Иногда же Он разрушает злые намерения и дурные планы (Исх.15:9–10; Ис.8:10; Пс.32:10), иногда останавливает или ограничивает их, как остановил, напр., беззаконие Авимелеха (Быт.20:6).

Но, хотя промысл Божий простирается на всех людей, – благочестивых и нечестивых, однако благочестивые удостоиваются особенного попечения Божия о себе. *Якоже щедрит отец сыны, ущедри Господь боящихся Его... Милость Господня от века и до века на боящихся Его, и правда Его на сынех сынов, хранящих завет Его, и помнящих заповеди Его творити я* (Пс.102:13, 17–18). Весь Пс.90-й (Живый в помощи Вышняго,...) служит изображением особенного покровительства Божия уповающим на Бога среди скорбей и бедствий жизни. И. Христос верным Своим последователям обещал не только пребывание с ними *во вся дни до скончания века* (Мф.28:20; сн. 18, 20) и вообще обилие благ духовных, но и особенное содействие в удовлетворении нуждам житейским: *ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся* (т. е. разные внешние блага) *приложатся вам* (Мф.6:3), – как бы за труд и в воздаяние за искание царства Божия. Ап. Павел учит: *благочестие на все полезно есть, обетование имеюще живота нынешняго и грядущаго* (1Тим 4, 8–11). В подтверждение этого Писание представляет нам множество

примеров особенного попечения Божия об избранных Его, напр., в сохранении от гибели во время потопа благочестивого Ноя с семейством, в истории Авраама, Иосифа, Давида, пр. Илии и многих других благочестивых мужей, в Новом Завете – на всех апостолах. Однажды И. Христос спрашивал их: *егда посылах вы без влагалища, и без меха, и без сапог, егда чесого лишени бысте? Они же реша: ничесоже* (Лк.22:35; см. 2Кор.6:9–10).

В действительности промыслительного попечения Божия об отдельных лицах может убеждать каждого и внимательное наблюдение и размышление об обстоятельствах жизни собственной и окружающих его лиц. Нет ни одной жизни человеческой, столь бедной, чтобы не было в ней особенных следов промысла Божия.

г) Обнимает промысление Божие и целые царства и народы. Бог есть верховный *Царь по всей земли* (Пс.46:3, 8; 94, 3). Он, по образному представлению пророка, ведет *писание или перепись* народов, в которой записывается всякий новорожденный в том или другом народе (Пс.86:6; см. 138, 16; Ис.4:3; Иез.13:9). Не случайно возникают и исчезают с лица земли народы. Каждому народу премудрость Мироправителя предназначила и свое время, и свое место на земле, пределы бытия, размножения и степень благоденствия. *Бог, сотворивый мир и вся, яже в нем, сей небесе и земли Господь сый, – учит ап. Павел, – сотворил есть от единыя крове весь язык человець, жити по всему лицу земному, уставив передучиненная времена и пределы селения их* (Деян.17:24. 26). Сообразно с целями Своего мироправления, Бог в определенные времена воздвигает в том или другом народе потребных мужей в качестве орудий для выполнения мудрых целей Его управления народами. *В руце Господни власть земли, – говорит Мудрый, – и потребного воздвигнет во время на ней* (Сир 10, 4). Пр. Иеремии Сам Бог говорил: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя, и прежде неже изыти тебе из ложесн, освятих тя, пророка во языки поставих тя* (Иер.1:5). В том же смысле говорит о себе апостол, что он избран Богом на апостольское служение от чрева матери своей (Гал.1:15).

Власть, без которой существование общества немыслимо, происходит от Бога. *Владеет Вышний царством человеческим и ему же восхощет даст е* (Дан.4:22, 29; сн. Сир.10:4), Он *поставляет цари и преставляет* (Дан.2:21; сн. Иер.27:5–6). Он дарует от Себя властителям или царям *державу и силу* (Прем 6, 4), *елеем святым помазует их* (Пс.88:21; 1Цар 12, 3–16; Ис.41и др.), так что *от того дне* носится над ними *Дух Господень* (1Цар 16, 11–13). Наконец, Сам же Он и управляет через царей земными царствами: *Мною царие царствуют и сильнии пишут правду* (Притч.8:15–16); *сердце царево в руке Божией* (Притч.21:1). Поставляемые через царей, как помазанников Божиих, низшие власти поставляются Богом, почему повиновение власти есть повиновение Божью повелению и установлению: *всяка душа властем предержащим да повинуется, несть бо власть аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть. Тем же противляйся власти, Божью повелению противляется* (Рим 13, 1–2; сн. 1Пет 2, 13–14). Поставляются они Богом, дабы выполнять промыслительные намерения Божии об обществах человеческих: *начальник Божий слуга есть – во благое для делающих добро и отмститель в гнев злое творящему... Князи... служители Божии суть во истое сие пребывающе* (Рим 23, 4–6).

Вера в управляющий царствами и народами промысл Божий находит для себя подтверждение и оправдание и в истории царств и народов. Из отдельных народов особенно богата событиями явного промысления о целом народе история богоизбранного еврейского народа. Но подобные события можно указать и в истории других народов древнего и новейшего времени, равно и всемирной истории. По открывающимся в истории следам мироправления Божия можно видеть, что вся история древнего мира была подготовлением к христианству, и к этой именно цели – воссоединению с Богом – бессознательно направлялись усилия народов. В исторических же судьбах новейшего человечества (в христианский период истории) особенно видимы промыслительные действия Божии в направлении событий к усвоению человечеством благодати

искупления и к христианскому воспитанию человечества, иначе к достижению им царства Божия, хотя никакой ум человеческий и не может постигнуть таинственных путей промысла в этом отношении (объяснить, напр., то, почему такие многомиллионные по населению государства, со своеобразной культурой, как Китай и Индия, остаются вне христианства).

Так всеобъемлющ промысл Божий! Очевидно, что только при таком понимании промысла Божия и самый догмат о Боге-Промыслителе может иметь для человека нравственно благотворное значение. При мысли же, что взор Творца обращен только на общую законосообразность мира и истории, но что Он не обращает внимания на отдельные существа и на малые предметы мира и явления в нем и, в частности, предоставил нас и нашу частную жизнь воле случая, – при этой мысли заботы человека о добродетели, о самоусовершенствовании, о борьбе с пороком и вообще проявлениями зла лишены необходимой точки опоры.

§ 57. Естественный и сверхъестественный образы промысла о мире

По образу промыслительного действия Божия в мире различают промысл Божий естественный и сверхъестественный.

Образ миропромысла Божия *естественный* проявляется в явлениях и событиях естественных, когда бытие и силы тварей поддерживаются Богом посредством дарованных миру сил и законов естественных, и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, от Бога установленному, только под ведением и промыслительным надзором Божиим. На этот образ мироправления Божия указывает Писание, когда говорит: *основал еси землю, и пребывает; учинением Твоим пребывает день* (Пс.11:90–91), – *поставил их* (солнце, луну и звезды) *на веки и веки; дал устав, который не прейдет* (Пс.148:6; ср. 118, 89–91), или: *Бог солнце Свое сияет..., и дождит на праведныя и неправедныя* (Мф.5:45), *с небеси дает дождь и времена плодотворна*

(Деян.14:17) и др. В мире нравственном к явлениям естественного промысла относится, когда, напр., за развратной жизнью следует расстройство здоровья и потеря спокойствия, по непреложному закону правды Божией, указанному Премудрым: *ими же кто согрешает, сими и мучится* (Прем 11, 17). Очевидно, в действиях естественного промысла Божия естественные силы природы, действуя по установленным для них законам, являются орудиями воли Божией, исполнителями Его миропромыслительных намерений.

В явлениях естественного промысла соприсутствие Божие миру и Его деятельность в нем закрыты постоянством и неизменностью мирового порядка, а потому не для всех ощутительны. С особенной ясностью открывается промысление Божие в событиях сверхъестественных, или чудесах, в которых, по словам церковной песни, «побеждаются естества уставы». В слове Божиим эти видимые обнаружения всемогущества Божия во вселенной называются *чудесами* (τέρατα, напр., Пс.138:14; Евр.2:4), т. е. событиями необычайными, удивительными, поразительными, также *силами* (δυνάμεις – Мф.11:20–23; Мк.6:5–14; Деян.4:33 и др.) – для означения силы Божией, как действующей причины чудес, и *знамениями* (σημεῖα – Мф.11:38–39; Ин.2:11, 18 и др.), т. е. видимыми знаками, очевидными свидетельствами того, что в чудесах говорит и действует непосредственно, или в лице Своих посланников, Сам Бог. Чудеса, о которых говорит откровение, решительно свидетельствует, что бесконечная сила Божия действует в мире не только через сотворенные силы и законы, но также и помимо и сверх конечных, сотворенных сил и законов, вложенных Им в природу. Особенно это очевидно в чудесах, превышающих все известные силы и законы природы, каковы, напр., воскрешение мертвых, исцеление единым словом, иногда и заочно, больных, даже таких, как прокаженные (Чис.12 13–15; Мф.8:3; Лк.17:14), слепые от рождения (Ин.9 гл.), укрощение единым словом бури на море (Мф.8:23–27), насыщение тысяч народа несколькими хлебами и рыбами (Мф.14:15–21; 15, 32–39) и мн. др.

Кроме чудес к действиям сверхъестественного промысления Божия относится весь ряд сверхъестественных

действий божественного домостроительства, который совершил и совершает Господь, особенно как Искупитель и Освятитель рода человеческого, каковы: воплощение Бога-Слова, действия Духа Святого в таинствах (напр., пресуществление в таинстве евхаристии), духовно-благодатное возрождение и освящение человека благодатью Божией и другие.

§ 58. Ложные учения о промысле. Разбор главных возражений против промысла

Разум человеческий, не озаряемый светом откровения, в учении о промысле встречает неразрешимые для себя затруднения и-или впадает в ложные представления о нем, или совершенно отвергает действительность промысла. Так, древне-языческий мир ни в религии, ни в философии *не возвысился до истинного понятия о промысле*³⁰. Но и в мире христианском уклонение разума от подчинения здоровой вере приводило как к извращению догмата о промысле, всего его содержания (напр., в дуалистическом гностицизме и манихействе) или частных его сторон (отрицание частного промысла Божия, учение о несовместимости промысла Божия и свободы воли в связи с мыслью о безусловном предопределении), так и к совершенному отрицанию действительности промысла. Однако в христианском мире открыто выступили с возражениями против промысла Божия в позднейшее время, – в XVIII в. английские и французские философы, известные под именем деистов, а в ближайшее время – пантеисты и материалисты. По воззрению деистов мир, как произведение всесовершенного Творца, устроен так прекрасно, что не может иметь нужды в попечении о себе Бога, подобно тому, как хорошо устроенная машина не требует постоянного вмешательства в ход ее со стороны устроившего ее мастера. Промышление о мире было бы со стороны Бога поправками Самого Себя, восполнением допущенных при создании недосмотров. В пантеизме и материализме отрицание промысла соединено с отрицанием самого Божества, как существа личного и отдельного от мира, на место

Которого поставляется неизменность и постоянство мирового порядка. Очевидно, что во всех этих учениях отрицание промысла обуславливается ложностью их основных начал. Выставляемые же ими возражения против промысла не таковы, чтобы могли разрушать христианское и общечеловеческое убеждение в действительности Божия попечения о мире.

1. Одно из древнейших возражений против промысла основывается на наблюдаемых в мире недостатках и разнообразных проявлениях зла. Говорят, что, если Бог действительно промышляет о мире, то как можно примирить с этим существование явлений зла в мире вещественном (землетрясения, бури, наводнения, моровые язвы и пр.) и нестроений в мире нравственном (истребительные войны, политические перевороты, преступления, пороки и пр.)? Конечно, нельзя отрицать этих явлений, но все они, имея главным своим источником злоупотребление со стороны человека своей свободой, указывают лишь на несовершенство мира, особенно в его настоящем состоянии. Но несовершенство мира естественнее должно вести не к отрицанию промысла, а к признанию промыслительного влияния Божия на мир с целью исправления этих несовершенств и направления всего ко благу. Без такого попечения мир неуклонно должен бы был идти к разрушению. Далее, явления физического зла и нравственного расстройства противоречили бы промыслению Божию о мире, если бы они совершенно извращали весь порядок мира и делали совершенно невозможным осуществление той цели мира, которую предположил Творец. Но этого на самом деле нет. Стройность видимого мира сохраняется, несмотря на некоторые частные нарушения ее, равно и в мире нравственном можно наблюдать постепенное движение человечества к совершенству, несмотря на все частные отклонения в сторону от пути правды и добра. Это показывает, что несмотря на недостатки и зло, мудрость божественного промысла в состоянии привести мир к достижению его цели. Мало этого. Все явления кажущегося расстройства в природе, равно как и явления нравственного зла, премудростью Божией направляются к благим последствиям. По отношению к

человеку в частности физические бедствия, равно как и случающиеся в мире нравственным потрясения (напр., истребительные войны, политические перевороты и пр.) представляют, собой могущественное средство нравственного воспитания людей.

2. Указывают, далее, на мнимую невозможность согласить с мыслью о действительном участии Бога в жизни мира естественную законосообразность мира. Говорят, что в мире господствуют постоянные и неизменные законы. Промышление о мире поэтому было бы неуместным вмешательством Бога в законосообразный ход мировой жизни. Во имя этой же законосообразности совершенно отвергают бытие чудес в мире. Но строгая законосообразность в мире не может служить возражением против промысла. Природа бессознательная иначе не может быть мыслима, как действующей по необходимым, постоянным и неизменным законам, а Богу, установившему самые законы мира, не могут быть свойственны, как существу высочайшему разумному, постоянные изменения и нарушения этих законов. Напротив, законосообразность мира служит одним из доказательств действительности промысла Божия о мире. Законы мира не суть какие-либо разумные существа, которые бы могли знать, для чего они существуют, и направлять свои действия к одной определенной цели; они действуют слепо и бессознательно, и, если при всем том действуют целесообразно, то это значит, что ими правит та Высшая Сила, которая установила их, – сама материя, как неодушевленная и неразумная, не может ни дать себе законов, ни определить взаимное отношение сил и явлений природы, – иначе, что они служат выражением разумной воли Творца, правящего миром.

Неосновательно отрицание во имя законосообразности мира и действительности чудес. Говорят, что чудеса нарушали бы законы природы, расстраивали ее чин и порядок, что в чудесах Бог являлся бы поправляющим допущенные Им недосмотры в мире. Но чудеса суть действительные, исторически удостоверенные события. Ни в каком противоречии с законосообразным течением мировой жизни они не стоят.

Когда совершалось где-либо чудо, напр., исцеление слепорожденного, прокаженного, воскрешение мертвого, укрощение бури и пр., то не изменялся естественный ход не только мировой жизни вообще, но и остальных явлений в том самом месте, где совершено чудо. Чудеса не изменяют и не нарушают законов природы, а только *препобеждают* их, и то на время и в одном только месте совершения чуда. Препобеждение же в чудесах силою Божией обыкновенных законов природы происходит потому, что в мире вообще высшие силы и законы могут ограничивать, стеснять, задерживать собой действие сил и законов низших (напр. законы механические ограничиваются динамическими, химические – жизненными, физические – нравственным). Человек, чем больше совершенствуется в знании, тем сильнее делается по отношению к внешней природе, находя средства ограничивать в ней силы силами, или возвышать одни силы и стеснять другие и таким образом видоизменять их действия сообразно с своими целями. Как все такие действия человека на природу ни мало не расстраивают естественного течения ее жизни, так и сверхъестественные действия Божества в мире нисколько не противоречат естественной законосообразности мира. – Не стоят чудеса ни в каком противоречии и со свойствами Божиими. Бог не *поправляет* Себя, когда производит что-нибудь Сам непосредственно Своею силою в созданном Им мире, а только *исправляет* уклонения разумно-свободных существ от установленного порядка. Не болезни и смерть, а здоровье и жизнь составляют нормальное состояние богосозданного человека.

3. Выставляют возражения и относительно промысла Божия о частных лицах. Находят, что действительное промышление Божие о людях несовместимо с свободой существ нравственных. Но при правильном понятии о свободе человека и отличении ее от произвола вопрос об отношении промысла Божия к свободе человека разрешается без особенных затруднений. Под именем свободы воли (формальной или психологической) разумеют свободу выбора, т. е. способность направлять свою деятельность к добру или злу, делать себя или

чадом Божиим, или рабом греха. Человеческая воля, как тварная, а не безусловная, может действовать не иначе, как по возбуждениям или мотивам, какие в бесчисленном множестве отовсюду ей представляются (в природе духа, тела, в обществе, внешней природе и т. д.). Однако эти возбуждения служат только поводом к обнаружению воли; причина же, производящая действия, есть свободная воля, независимо ни от кого и ни от чего отдающая предпочтение тем или другим побуждениям. Если же свобода наша состоит лишь в независимом, по нашему выбору, подчинении тем или иным действующим на нее побуждениям, то, очевидно, что добровольное подчинение ее промыслительной воле Божией не есть отрицание свободы; напротив, только таким подчинением воля человека восходит на ту степень, где она становится истинно свободной (свободой духа), возвышается над влечениями плоти до того состояния, о котором Спаситель говорил: *аще вы пребудете в словеси Моем, воистину ученицы Мои будете. И уразумеваете истину, и истина свободит вы* (Ин.8:31–32). Промысл Божий, следовательно, не может сопровождаться отрицанием свободы воли тех, которые стремятся к свободе истинной. Что касается тех, которые не стремятся достигнуть свободы согласованием своей воли с волей божественной, то они и не имеют истинной полной свободы, но свободны в низшем, чисто психологическом смысле, – сохраняют свободу выбора между добром и злом. Если промысл ограничивает свободу их *действий*, то свобода *желания* всегда остается при них. Поэтому когда Бог отказывает им в средствах для выполнения решений воли, то Он не ограничивает свободы желания, а только удерживает последствия желания³¹.

II. Частное учение

I. О Боге Промыслителе существующего мира духовного

Мир духовный первоначально весь был создан совершенным. Но Св. Писание открывает нам, что в этом мире совершился некогда великий переворот. Часть духов отпала от Бога и составляет мир темный, мир зла и духовной смерти, но другая часть, оставаясь верной Творцу своему, представляет собой мир чистоты, святости и блаженства. Последние именуются *добрыми* ангелами, а отпадшие от Бога – *злыми*. Отношение Бога-Промыслителя к тем и другим различно.

§ 59. Отношение Бога Промыслителя к духам добрым

Промышление Божие об ангелах, как и о всех сотворенных существах, состоит в сохранении их бытия и в управлении ими. Что ангелы *сохраняются в бытии* Богом, это понятно само собой. Хотя они духовны по своей природе, но как не имеющие живота в себе, а получившие бытие от *Источника жизни*, необходимо нуждаются в помощи всесохраняющей силы Божией для продолжения своей жизни и, подобно всем тварям, *чают к Нему дати им пищу*. Управление же Божие миром ангельским состоит в том, что Бог направляет и содействует ангелам в достижении цели их бытия – совершенства и блаженства. К достижению этой цели они ведутся прямыми и косвенными путями: прямо – через употребление их Богом на непосредственное служение Самому Себе, и косвенно – через употребление их на служение людям и природе в качестве орудий промысления Божия о вселенной и человеческом роде.

§ 60. Служение ангелов Богу

Ангелы служат Богу непосредственно тем, что предстоят Ему, поклоняются Ему и прославляют Его. Так, пр. Исаия видел, что *серафимы стояли окрест престола Божия, и взываху друг к другу, и глаголаху: свят, свят, свят Господь Саваоф; исполнь вся земля славы Его* (Ис.6:3; см. Иез.3:12). Св. Иоанн Богослов свидетельствует о горних силах, что они *покоя не имут день и ночь, глаголюще: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Иже бе, и сый и грядый* (Откр.4:8; 7, 11–12). Пр.

Даниил также удостоился видеть *Ветхаго деньми*, сидящего на престоле небесном, и *тысяща тысяч ангелов служаху Ему, и тьмы тем предстояху Ему* (Дан.7:10). И по словам Спасителя, ангелы *выну* (διὰ παντός – всегда) *видят лице Отца небеснаго* и исполняют на небесах Его волю (Мф.18:10; 6, 10). Они служат и Сыну Божию, пребывающему одесную Бога Отца (1Пет 3, 22; Еф.1:21).

Назначение ангелам такого служения имеет целью благо самих же ангелов. Так как Бог есть *присносущный Свет* (Ин.1:9; 1Ин.1:5; Пс.60:19–20) и неисчерпаемый *Источник жизни* (Пс.35:10; 1Тим 6, 13), то, удостаиваясь ближайшего общения с Богом, они почерпают отсюда по мере своих сил нужный для своего озарения свет и необходимую для укрепления в добре благодать, а вследствие этого не перестают все более и более возрастать и преуспевать в познании истины, а также утверждаться в добре. «Божии служители, которые стоят близ высокого престола», – говорит *Григорий Богослов*, – озаряемые «от первой Причины, так вообразили и напечатали в себе Благо, что соделались вторичными светами, и посредством излияний и передаваний первого Света могут просвещать других» (Сл. о бог. 2). По словам *Василия Великого*, ангелы, «вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе *святину*, которая проникла все их существо и соединилась с их природою» (Пр. Евном. 3).

§ 61. Ангелы, как орудия промысла Божия о мире вообще и о людях в особенности

Господу угодно было сделать ангелов орудиями Своего промысла о мире вообще и о человеке в особенности. Как всемогущий, Он, конечно, не имеет нужды в каких бы то ни было орудиях для достижения премудрых и благих целей Своего промысла. Поэтому, если Он предназначил ангелов быть орудиями Своего промысла, то, потому, конечно, что для самих ангелов исполнение разнообразных служений, поручаемых им Богом, представляет необходимый путь к их усовершенствованию и укреплению воли в добре.

I. Ангелы являются орудиями промысла Божия о мире вещественном. В Писании есть упоминание об ангелах, имеющих *область на огни* (Откр.14:18), о четырех ангелах, стоящих на *четыре углех земли* и держащих *четыре ветры земския* (Откр.7:1), или об *ангеле водном* (16, 5), готовых исполнить над этими стихиями волю Мироправителя. Эти и подобные указания Писания ведут к заключению, что Бог поставил некоторых из ангелов блюстителями частей и стихий мира видимого. Такое учение не есть догмат веры, но как *мнение*, оно было высказываемо и допускаемо с древних времен³².

В откровении указываются и примеры действия ангелов, как исполнителей велений Божиих в мире чувственном. Так, при посредстве ангелов совершено Господом разрушение Содома и Гоморры (Быт.19:13) и поражение язвою при Давиде жителей Иерусалима (2Цар 24, 15–17; 1Пар 21, 14–16). В Новом Завете говорится: *ангел Господень на всяко лето* (κατά καιρόν – по временам) *схождаше в купель* (в Иерусалиме, при доме милосердия), *и возмущаше воду; и уже переее влазяше по возмущении воды, здрав бываше, яцем же недугом одержим бываше* (Ин.5:4).

II. Но в особенно близком отношении ангелы находятся к роду человеческому. Как старшие братья в одном семействе одного и того же Отца небесного, как члены единого тела Христова – Его церкви, они принимают живое участие в делах человека и судьбах всего человечества. Участие ангелов к судьбам людей вообще выражается в том, что они посылаются Богом споспешествовать нашему спасению: *не вси ли суть служебнии дуси, в служении посылаеми за хотящих наследовати спасение* (Евр.1:14).

Вся история домостроительства человеческого спасения совершилась и совершается при участии и содействии ангелов делу спасения человечества.

Так, в ветхозаветные времена, времена приготовления людей к принятию Икупителя, ангелы нередко учили людей воле Божией, когда явились благочестивым патриархам, напр., Аврааму, Лоту, Иакову, открывали им будущее, утешали и

подавали им помощь. Иногда же они были посылаемы для того, чтобы по праведному суду Божию казнить грешников, напр., жителей Содома и Гоморры. При служении же ангелов дан был людям самый закон письменный (Втор.33:2; Деян.7:53; Гал.3:19). Ангелы и после дарования закона нередко наставляли людей, являлись пророкам, напр., Даниилу (9, 21), Захарии (3, 1), и открывали им волю Божию касательно человеческого спасения. Ангел же возвестил зачатие Предтечи (Лк.1:28) и рождение Самого Спасителя мира (Мф.1:20).

С явлением Спасителя мира ангелы изображаются принимающими самое живое участие в совершении Им дела искупления и усвоении людьми плодов искупления, вообще в судьбах царства Божия. Радостное событие рождения Исккупителя они приветствовали песнью: *слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение* (Лк.2:14). В самом начале Своего служения миру Спаситель говорил: *отселе узрите небо отворсто и ангелы Божия восходящие и нисходящие над Сына человеческого* (Ин.1:51). Это значило, что с явлением Сына Божия во плоти связь и общение мира ангельского с миром человеческим имели стать теснее и ощутительнее, небожители должны явиться служителями Сына человеческого. История общественного служения И. Христа представляет постоянное подтверждение этого: *ангелы приступиша и служаху Ему* после искушения (Мф.4:11), *ангел явился Ему с небесе, укрепляя Его* в предсмертной молитве (Лк.22:43), *ангел отвали камень от дверей гроба* при Его воскресении (Мф.28:2), ангелы возвестили мироносицам о Его воскресении (Мф.28:5–7; Лк.24:4–6; Ин.20:12–13), а апостолам – о вознесении на небо и о втором Его пришествии (Деян.1:10–11). Они содействуют и устройению и распространению церкви Христовой на земле. Так, ангелы освобождали неоднократно апостолов от уз темничных (Деян.5:19; 12, 7), ангел внушил Корнилию призвать к себе ап. Петра и принять от него крещение (Деян.10:3). Ангелы возносят молитвы верных к Богу (Откр.8:3–4). При такой близости к Спасителю и спасаемым, они явятся при последнем откровении Сына человеческого во второе

славное Его пришествие исполнителями и участниками последних судов Божиих (Мф.13:39–42, 49; 25, 31).

Но, кроме *общего* служения ангелов роду человеческому, есть еще особенное и частное служение их людям. Одним из чина ангельского вверены целые общества человеческие для хранения и благоуправления, другим поручено попечение в особенности о частных лицах.

§ 62. Ангелы-хранители человеческих обществ

Ангелы являются орудиями промысла Божия о целых человеческих обществах. «Они даются, – учит православная церковь, – «для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских» (Пр. Исп. 19).

I. Учение об ангелах-народоправителях или ангелах-хранителях отдельных царств и народов принято новозаветной церковью от Церкви Ветхозаветной³³. В откровении удостоверение в бытии ангелов народоправителей находится в книге пр. Даниила (10 гл). Пророк свидетельствует, что когда умножил он свои вопли и усугубил молитвы к Богу о прекращении бедствий иудеев, о совершенном освобождении их от ига персидского, было ему *откровение* (видение) *великой силы*. Явился ему после его трехнедельных поста и молитв ангел, вместе с ним *двадцать и один день* ходатайствовавший перед престолом Всевышнего об освобождении иудеев от ига персидского, и возвестил откровение о дальнейшем продолжении истории народа Божия в связи с историей всемирных монархий и всего мира. Но при этом небесный вестник допустил пророка до созерцания невидимых споров (борьбы «оружием молитвы», по выражению И. Златоуста) в горнем мире. Он говорил, что молитва пророка была услышана с первого дня... *«и я бы пришел по словам твоим (т. е. возвестить откровение воли Божией), но князь царства персидского стоял против меня двадцать один день; но вот Михаил, один из первых князей, пришел помочь мне, и я*

остался там при царях персидских. а теперь я пришел возвестить тебе, что будет с народом твоим в последние времена... Теперь я возвращусь, чтобы бороться с князем персидским; а когда выйду, то вот придет князь Греции... Впрочем я возвещу тебе, что начертано в истинном Писании, и нет никого, кто поддерживал бы меня в том (точнее, – против них), *кроме Михаила, князя вашего*"... Затем вестник открыл о том, что имеет быть в царствах персидском, греческом и сироегипетском (11 и 12 гл.). Среди предстоящих тяжких страданий и бедствий, которые Израилю придется претерпеть, народ все-таки будет спасен: «и восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое,... но спасутся в это время из народа твоего все, которые будут записаны в книге жизни» (12, 1). Мысль об ангелах хранителях целых народов выражена ясно. Возвестивший откровение был вестник с небес, значит, и события, о которых он говорил, происходили в мире горнем. А отсюда следует, что и под именами князей персидского, греческого и иудейского царств должно разумеать князей не земных, а небесных, т. е. ангелов, которым вверены от Бога означенные царства. Это тем очевиднее, что князь еврейский прямо называется *Михилом*, – именем, принадлежащим одному из архистратигов небесных, а у иудеев история не знает никакого земного князя Михаила. Отсюда же следует, что если не только иудейское, но и персидское и греческое царства, царства языческие, не лишены были особых покровителей и блюстителей из небесного лика ангелов Божиих, то нет причин сомневаться, что и каждое земное царство имело и имеет особого покровителя и блюстителя в своем ангеле хранителе. «Каждому (из ангелов) дано, – по словам *Григория Богослова*, – особое начальство от Царя, иметь под надзором людей, города и целые народы» (Песн.таин. 6 сл.).

Цель служения ангелов хранителей царств и народов состоит, конечно, в том, чтобы содействовать вверенным их хранению народам в достижении тех целей, какие единым Мироправителем назначены каждому народу, частнее содействовать благу народов, а для этого – предохранять и

избавлять от зла, вести по пути гражданских усовершенствований, особенно же вести к Богу, т. е. непросвещенных – к просвещению светом христианской истины, а просвещенных – по пути благочестия. Главными средствами к достижению этих целей являются: молитвенное предстательство пред Богом за вверяемые их попечению народы (Дан.11 гл.), и внушение людям, особенно царям и другим властителям, мыслей и намерений, служащих ко благу народов (Быт.41:1–28). Но могут быть у них и другие средства к устройению блага народов. Они лучше людей могут знать нужды охраняемых ими царств и народов, могут изыскивать и соответствующие способы и средства к их удовлетворению.

II. Ворование в бытие ангелов хранителей частных церквей или обществ верующих также есть верование древнее. Основание его находится в словах Господа о семи ангелах семи церквей малоазийских: *таинство седми звезд, яже видел еси на деснице Моей, и седми светилник златых* (есть сие): *седми звезд ангели седми церквей суть: и седми светилников, яже видел еси, седми церквей суть* (Откр.1:20). Правда, под символом звезд здесь разумеются и епископы или видимые представители церквей (ясно это из 2 и 3 гл.), но вместе с этим дается указание и на невидимых предстоятелей церквей, которые суть ангелы церквей в собственном смысле. Так именно понимали приведенное изречение древние отцы. «Я уверен, – говорит Григорий Богослов, – что особенный ангел покровительствует каждую церковь, как научает меня Иоанн в Откровении». Поэтому, прощаясь с папской константинопольской, он восклицал: «простите ангелы, надзиратели сея церкви, а также моего пребывания здесь и отшествия отсюда» (Сл. 42; см. Васил. В. Пис. 230).

Цель служения ангелов хранителей частных церквей состоит, конечно, в том, чтобы руководить церкви и всех членов их к горнему отечеству, а главными средствами к тому служат молитва и наставления и внушения членам церкви, особенно ее вождям и руководителям в лице пастырей церкви.

§ 63. Ангелы-хранители частных лиц

Ангелы служат орудиями промысла Божия о частных лицах. Церковь учит, что каждый из верующих имеет своего особенного ангела, который пребывает при нем и хранит его, и потому называется *ангелом хранителем*.

I. Ворование в ангелов хранителей частных лиц существовало еще в Церкви Ветхозаветной. Псалмопевец исповедует: *ополчится ангел Господень* (с евр. – ополчатся ангелы Господни) *окрест боящихся Его* (Бога), *и избавит их* (Пс.33:8). Живущих под покровом Вышнего он уверяет: *не приидет к тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему. Яко ангелом Своим заповесть о тебе, сохранити тя во всех путех твоих* (90, 10–11). а в книге Товита представляется живое и трогательное изображение тех действий охранения, руководства, вразумления и вспомоществования, каковые может надеяться получить от ангела хранителя в разных обстоятельствах своей жизни человек, преданный вере. Ангел был видимым, хотя и неведомым спутником Товии в г. Раги, избавил его от опасности при Тигре, давал благотворные советы, располагал все к благу, и, наконец, устроил исцеление Товита.

В Новом Завете истина о бытии ангела хранителя у каждого из верующих засвидетельствована Самим И. Христом и Его апостолами. Убеждая уважать каждого верующего, сколько ни казался бы он малым и слабым, И. Христос сказал апостолам: *блюдите, да не презрите единого от малых сих: глаголю бо вам, яко ангели их на небесех выну видят лице Отца небесного* (Мф.18:10). Относить ли это изречение к младенцам веры, или разуметь Его о младенцах естественных, из коих один был видимым предметом слова Христова (2–5 ст.), одинаково следует заключение, что каждый из верующих имеет своим хранителем одного из духов мира ангельского.

В церкви апостольского века существовало твердое верование в ангелов хранителей каждого верующего. Особенно ясно выразилось оно по случаю освобождения ап. Петра ангелом от уз темничных (Деян.12:12–16). На сообщение служанки о том, что Петр стоит у ворот дома, в котором бяху *мнози собрани и молящиеся*, они не хотели ей верить, но

говорили: *ангел его есть*. Говорившие так, очевидно, выражали убеждение, что не только у каждого младенца веры, но и у каждого из таких мужей веры, как Петр и прочие апостолы, есть особый ангел хранитель.

II. Раскрытие более частными чертами учения об отношении к нам ангелов хранителей можно находить в творениях древних отцов и учителей церкви. На основании указаний Писания, они старались дать ответ на все главнейшие вопросы, представляемые этим учением.

1. На вопрос о том, каждому ли человеку и когда Бог дарует ангела хранителя, господствующим в древней церкви было мнение, что ангелы даруются не всякому человеку безразлично, но только верующим в Искупителя и по вере благодатно возрожденным в крещении. Со времени крещения, но не с самого рождения человека, начинается и служение ему его ангела хранителя (на основании Мф.18:10; Евр.1:14; Пс.33:8). Относительно членов Ветхозаветной Церкви, когда не было еще крещения, высказывалось мнение (на основании Пс.90:11), что богобоязненные из них имели ангела хранителя по вере в грядущего Спасителя. Естественно заключать, что и во времена новозаветные, когда некоторые из искренно верующих по обстоятельствам жизни оставались иногда на много лет без крещения, (а в первые века иногда и мученичеством запечатлевали свою веру, не успев принять крещения), не лишены и до крещения помощи ангелов хранителей; подтверждением этой мысли может служить история обращения Корнилия при содействии ангела (Деян 10, 3, 6, 22; 11, 13–14).

2. По вопросу о том, постоянно ли находится при человеке данный ему при крещении ангел хранитель и до какого времени, должно думать, согласно с древне-отеческим учением, что служение ангела хранителя человеку, принадлежащему к царству Божию продолжается всю земную жизнь человека. Из притчи о богатом и Лазаре (Лк.16:22; ср. 12, 20) можно видеть, что ангелы не оставляют человека и в час его смерти, а душу его приводят в неведомую ей страну вечности. Однако, бывают случаи в жизни охраняемых, когда ангел отдаляется от человека. Иногда это бывает по особым премудрым намерениям

Божиим, при борьбе охраняемых с искушениями, как было с Самим И. Христом в пустыне искушения. Но преимущественно виновником удаления от себя ангела хранителя бывает сам человек, когда совершенно предается страстям и порокам. «Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, – говорит *Василий В.*, – так и хранителя нашей жизни отдаляет многоплачевный и смердящий грех» (Бес. на Пс.33). Впрочем, и самый великий грешник может примириться с своим ангелом хранителем посредством искреннего раскаяния в грехах и оставления их навсегда. В таком случае, по слову Писания, великая *радость* бывает для всех ангелов на небеси (Лк.15:10).

3. Цель служения ангелов хранителей людям состоит в том, чтобы способствовать достижению спасения ищущим его (Евр.1:14). Сообразно с этим служение их верующим, по изображениям Писания и святоотеческому учению, выражается в том, что они являются: 1) *верными наставниками* в вере и благочестии. (Зах.2:3; 4Цар1,3,15–17; Суд2,1–6 и др.), каковыми они могут быть потому, что их знание тайн царства Божия, мудрость и проницательность выше человеческих, и они так укрепились в добре, что не могут грешить; 2) *хранителями душ и телес наших* (Пс.90:10–11). «Как городские стены, вокруг облекая город, отовсюду отражают вражеские нападения, – говорит *Василий Великий*, – так и ангел служит стеною спереди, охраняет сзади и с обеих сторон, ничего не оставляет не прикрытым» (На Пс.33). Наконец, ангелы являются 3) *нашими молитвенниками перед Богом* (Мф.18:10; Откр.8:3; Тов.12:15–20). Они не только возбуждают хранимых к молитве, но с молящими сами молятся и возносят в своих святых молитвах наши немощные молитвы к Живущему во свете неприступном. *Св. И. Лествичник*, один из опытейших наставников молитвы, пишет в научение молящимся: «если усладился или умилился ты каким словом молитвы, то остановись на нем. Ибо тогда хранитель наш молится вместе с нами» (Леств. 28, 11).

§ 64. Нравственное состояние и блаженство добрых ангелов

Бесплотные духи, как созданные существами свободными, по природе своей могут свободно пребывать и преуспевать в добре и уклоняться ко злу, но добрые ангелы так утвердились в добре, что, по благодати Божией, никогда не отпадут от него.

В откровении есть прямые свидетельства, удостоверяющие в этой истине. Они называются в Писании *ангелами света* (2Кор.11:14), *избранными* (1Тим 5, 21), изображаются образцами кротости (2Пет 2, 11; Иуд 9 ст.), говорится о них, что они *выну* видят лице Отца небесного, что обещается в загробной жизни только святым. Но особенно удостоверяет Писание о совершенном утверждении ангелов в добре, когда учит, что они пребудут *святыми* при конце мира, когда вместе с ними явится Господь судить живых и мертвых, и они будут окружать престол Его (Мф.25:31; Иуд 14 ст.). Если они до того времени сохраняют свою чистоту, а после уже не будет случая и возможности потерять ее, то отсюда следует, что они никогда не падут, следовательно, утвердились в добре.

Однако, такое нравственное состояние ангелов, что они пребывают и пребудут добрыми, есть дар благодати Божией, заслуженный ими, а не свойство самой их природы. «Они не могут грешить, – учит церковь, – не по естеству своему, *но по благодати Божией*». Благодать эта дарована им за долговременное послушание воле Божией и непреклонную верность Богу, которую они явили во время отпадения сатаны (Пр. исп. 20). Святость же по естеству свойственна только Богу. *Неудободвижимость* или *неподвижность* их (ангелов) ко злу не от иного кого, как от *Святаго Духа*», – учит св. Григорий Богослов (Сл. 41; сн. Васил. В. Прот. Евном. III). Без помощи Божией и они, как ограниченные по своей природе существа, могут являть *нечто стропотное* (уклониться от тропы, дороги), т. е. уклониться от своего высокого назначения (Иов.4:18; сн. 15, 15).

С утверждением в добре ангелы утвердились, конечно, и в соразмерном с их нравственным состоянием блаженстве, которое от них не отнимется. Блаженство ангелов состоит в том, что они *выну видят лице Отца небесного*, окружают престол Божий, а от этого не может не происходить высочайшая радость

и блаженство. Находятся они также во взаимном дружественном общении совершеннейшего единомыслия и любви, для чего у них, конечно, есть свой особый, им свойственный язык, о чем упоминает и ап. Павел, когда говорит о языках ангельских и глаголах, слышанных им на третьем небе (1Кор.13:1; 2Кор.12:4).

§ 65. Бытие злых духов

Под именем злых духов в Св. Писании понимаются личные, свободно-разумные и бесплотные существа, по собственной воле отпавшие от Бога, сделавшиеся злыми и образовавшие особое, враждебное Богу и добру царство, однако зависимое от Него.

Убеждение в бытии вообще злых духов – убеждение общечеловеческое; во всех естественных религиях древнего и нового времени есть учение о злых духах. Однако твердую опору это убеждение имеет только в богооткровенной религии, и в ней одной учение о злых духах раскрывается в истинном свете.

В новейшее время, при усилившемся неверии в бытие мира духовного вообще, многие восстают и против учения о бытии злых духов. Особенно распространенным среди отвергающих их бытие (т. н. адемонистов) является взгляд, что хотя в Писании и содержится учение о бытии злых духов, но оно будто бы заимствовано евреями во времена вавилонского плена из персидской мифологии. Ко времени И. Христа и апостолов это учение, однако, настолько утвердилось в народном сознании, что получило значение догмата. Поэтому И. Христос и апостолы не оспаривали народного верования, но и не разделяли его, высказывались по этому предмету в общих выражениях своего времени. Но все такие утверждения совершенно произвольны.

Упоминания о бытии злых духов, как и духов добрых, содержатся в древнейших священных книгах, начиная с Пятикнижия. Первое такое упоминание – в сказании о грехопадении прародителей (Быт.3 гл.). Моисей же, напоминая израильтянам об уклонениях их к язычеству, говорит, что они *пожроша*, т. е. приносили жертвы бесовом (евр. shedim, мн. ч.

от sched – губитель, разрушитель, по перев. LXX – ἐθισαν δαιμονίοις), а не Богу (Втор.32:17; см. Пс.105:37; 1Кор.10:20), – указание на бытие злых духов ясное (как и поняли изречение Моисея LXX перев.). Подобное же указание можно видеть в законе о праздновании великого дня очищения (Лев 16, 8, 10). В этот день повелевалось взять двух козлов – одного для Иеговы, другого «для Azazel'я», козла, на которого выпал жребий «для азазеля», предписывалось, не принося в жертву, по возложении на него беззаконий народа (чрез возложение рук), изгонять в пустыню «для азазеля» (евр. la Azazel), чтобы он понес на себе беззакония в землю непроходимую, причем отводивший козла в пустыню делался нечистым (26 ст.). Под «азазелем» здесь понимается не отвлеченное понятие (удаление или отпущение), а живое и личное существо, притом существо злое, т. е. диавол. Это открывается из того, что здесь азазель противопоставляется Иегове (жребий для Иеговы и жребий для азазеля; жребий обычно бросается между личностью и личностью), а также из цели установления праздника очищения, равно и указания на пустыню, как место пребывания азазеля (см. Мф.12:43), место, совершенно удаленное от священного места обитания Иеговы среди своего народа. Противопоставление азазеля Иегове дает основание и к тому заключению, что под азазелем понимается не подначальный дух, а вождь и начальник пустынного демонского царства. Есть упоминания о злых духах и в других ветхозаветных книгах, появившихся до плена вавилонского, напр., упоминание о злом духе, который от Бога напал на Саула и мучил его, и притом упоминание без всяких объяснений, как о событии, возможность которого всеми признается и предполагается (1Цар 18, 10–14; 19, 9), указание, что *диавол подпусти Давида, да сочислит Израиля* (1Пар 21, 1). Самое же ясное указание на существование у евреев учения о злых духах до знакомства с персидскими верованиями содержится в кн. Иова. Здесь (1, 6–12 и 2, 1–7) злой дух прямо называется сатаной и изображается исполненным коварства и вражды к праведнику и добродетели. Таким образом, несомненно и до плена вавилонского у евреев было верование в бытие злых духов. Но по содержанию своему

библейское учение как о духах вообще, так и о злых духах в частности, совершенно отлично от древне-персидского (см. § 41), что также свидетельствует о независимости первого от последнего. Что касается объяснения новозаветного учения о злых духах приспособлением И. Христа и апостолов к суеверным понятиям своих современников, то оно заключает в себе ту несогласимую с нравственным характером И. Христа и апостолов мысль, будто в их учении есть примесь лжи, умолчание об истине, введение в заблуждение слушателей намеренно неточными выражениями. При том же И. Христос высказал Свое учение о злых духах иногда без внешних поводов, не в общих только выражениях, но и в подробностях (напр., Мф.13:39; 25, 41; Ин.8:44; 16, 11 и мн. др.), раскрывал и перед учениками Своими (напр. Мф.17:21; Ин.12 и др.), в отношении к которым подобное приспособление было неуместно. Наконец, указанное объяснение и потому должно быть отвергнуто, что, как учит ап. Иоанн, самое пришествие в мир Сына Божия стоит в связи с истиною бытия злых духов: *творяй грех, от диавола есть, яко исперва диавол согрешает. Сего ради явился Сын Божий, да разрушит дела диавола* (1Ин.3:8).

§ 66. Падение злых духов

Все существа мира духовного созданы добрыми по природе. Добрыми по природе созданы и духи злые. Злыми они стали впоследствии, по злоупотреблению собственной свободой, не побуждаемые к этому никакой необходимостью. Так учит откровение и церковь о происхождении злых духов.

І. Спаситель, обличая неверие в Него иудеев, говорил им: *вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити. Он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем* (Ин.8:44). *Во истине не стоит* – ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἑστῆκεν (perfectum означает в греч. яз. действие, совершившееся в прошедшем и простирающееся до настоящего времени) собственно значит: диавол *не устоял* в истине и теперь *не стоит*. Истина, в которой не устоял диавол, без сомнения, есть истина нравственная, о которой Спаситель

говорил: *уразумейте истину*, т. е. истинное назначение свое, *и истина свободит вы*, разумеется – от рабства греху (Ин.8:32). В этой истине, – верности своему назначению, не устояли духи злобы. Смысл слов Спасителя, следовательно, таков: падшие духи не остались верными своему назначению, которое состояло в том, чтобы жить для Бога, в Нем одном полагая цель своего бытия.

Апостолы также учили о падении ангелов. Ап. Петр говорит: *Бог ангелов согрешивших не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти* (2Пет 2, 4). Подобно этому и ап. Иуда пишет, что Бог *ангелы не соблюдашия своего начальства, но оставльшия свое жилище, на суд великаго дне узамы вечными под мраком соблюде* (Иуд 6 ст.). И тот и другой апостол указывали в приведенных изречениях примеры наказания Богом за грех с целью предостережения людей от греха. Такая цель наставления, в связи с прямым утверждением, что Бог не пощадил ангелов согрешивших (ἀμαρτησάντων), что они не сохранили своего начала (τὴν ἀρχήν), но оставили свое жилище (τὸ ἴδιον οἰκήτήριον), ясно указывает на происшедшее в мире ангельском грехопадение. Ап. Иоанн пишет: *исперва диавол согрешает* (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει – 1Ин.3:8). Здесь выражение *исперва* означает то время, когда диавол сделался диаволом, а слово *согрешает* содержит такой смысл от начала он (диавол) согрешил и до сих пор грешит и вводит в грех, почему грехи и называются далее *делами диавола* (8 ст.).

II. Падение диавола и его ангелов, созданных существами свободными, конечно, было падением также свободным, не вынужденным никакою необходимостью, ни внешней, ни внутренней, или каким-либо искушением. Это составляет постоянное и неизменное учение церкви, есть *догмат* веры. Но издавна ставились вопросы, касающиеся обстоятельств падения ангелов. Таковы: 1) в чем состоял грех падших духов? 2) Одновременно ли все они пали? 3) Скоро ли они пали после своего сотворения? По этим вопросам были издавна же высказываемы различные частные *мнения*.

1. По вопросу о том, в чем состоял грех падших духов, господствующим у отцов церкви было мнение, что этот грех состоял *в гордости*. Основание для такого мнения видели в предостережении апостола не поставлять епископа из новообращенных, *да не возгордевся в суд впадет диаволь* (εμπέσῃ εἰς κρίμα, т. е. осуждение или наказание του διαβόλου, – 1Тим 3, 6). Одинаковость осуждения предполагает одинаковость преступления. Отсюда можно выводиться, что и грех диавола, за который он подпал осуждению, есть гордость, да и вообще *начало греха – гордыня* (Сир.10:15). Высказывалось предположение, что гордость диавола выразилась в том, что он возгордился высотой своего положения и возымел желание быть равным Богу (сделаться *богом* для мира, или *заменить собою* Бога для мира) и пользоваться божеской честью и славой в мире, за каковым самообольщением последовало явное неповиновение Богу и дерзкое возмущение против Него³⁴. Образ возмутительного действия диавола против Бога видели прикровенно выраженным в описании гордыни царя тирского (Ис.14:12–13). Подтверждение возможности такого проявления гордыни в ангеле со светлым умом можно видеть в свидетельстве Писания об антихристе, который сядет в храме Божиим, *показуя себе, яко бог есть* (2Сол 2, 4).

2. Одновременно ли последовало падение всех духов, или они отпадали постепенно? Различные наименования падших духов в Писании дают основание думать, что сначала согрешил один из высших ангелов и что он увлек за собой, многих других ангелов в бездну греха; последние именуются в Писании *ангелами диавола* (Мф.25:41), а сам он – *отцем лжи, исперва согрешившим, клеветником, обольщающим вселенную* (Откр.12:7–9), *князем власти воздушныя* (Еф.2:2) и другими именами, выделяющими его, как родоначальника зла, из числа прочих падших духов. Вдруг падение всех их последовать не могло, ибо невозможно, чтобы воля всех их вдруг вооружилась против Творца. Потому-то отцы церкви думали, что сперва пал главный ангел, „и за ним последовало и с ним ниспало *бесчисленное множество* ангелов, ему подчиненных», или более других с ним дружественных (Дамаскин Изл. в. II, 4).

3. Когда последовало их падение? – Несомненно, – до падения человека, но скоро ли после сотворения ангелов, – в Писании нет прямых указаний. В древней церкви высказывали по этому вопросу не одинаковые мнения. Но естественнее думать, что ангелы пали вскоре после сотворения их, может быть, на первых же шагах своей жизни, когда они еще мало вкусили блаженной жизни в союзе с Богом и не успели укрепиться в добре (Август. О кн. Быт.11:20, 23; О гр. Б. XI, 15).

§ 67. Природа злых духов, их число и степени

I. Отпадшие от Бога ангелы, как и ангелы добрые, все сотворены Богом с одинаковою духовною природою и присущими ей духовными силами. Такое же духовной природой, чуждой вещественности, с сознанием, волей и чувством, осталась в своем существе природа ангелов и по их падении, ибо *даро вания Божия нераскаянна* (Рим.11:39). Изменилось только нравственное состояние этой природы и направление в деятельности ее сил, но не самое ее естество и устройство. И откровение в упоминаниях о злых духах прямо именует их *духами*. (Мф.8:16; 2, 43; Лк.10и др.), *духами злобы поднебесной* (Еф.6:12). Как духам, им усвояются в слове Божиим и существенные силы духа, – ум (2Кор.2:11), воля (2Тим 2, 26) и чувство (Мф.8:29; Иак.2:19; Откр.20и др.). Со стороны ума они изображаются знающими многое ап. Иаков утверждает, что *бесы веруют и трепещут* Бога (2, 19), знают время, пока будет продолжаться власть их (Откр.12:12). И. Христа они нередко исповедывали Сыном Божиим (Мф.8:29); об апостолах говорили: *сии человецы раби Бога Вышнего суть, иже возвещают путь спасения* (Деян.16:17). Со стороны воли падшие духи изображаются существами, навсегда утвердившимися во зле, – почему и называются *духами злобы* (Еф.6:22; сн. Лк.7:21) *духами нечистыми* (Мф.10:1), *врагами истины и добра* (Мф.13:30; Лк.10:19; Ин.8:44) и другими подобными наименованиями.

Как имеющим способность чувствований, духам злобы усвояются соответственные их нравственному состоянию чувствования, напр.: трепет или мучительный страх перед

Богом (Иак.2:19), зависть (Прем 2, 24), гордость (1Тим 3, 2, 6; Сол 2, 4), злоба и ненависть ко всему доброму и святому; указывается, что они испытывают мучения и со страхом ожидают великого судного дня (Лк.8:31; Мф.8и др.), что они ищут покоя и не обретают (Мф.12:43; Лк.11:24). Их естественные силы и после падения остались превышающими силы человеческие. Писание усваивает падшим духам такую крепость сил и могущество, что называет их *властями и миродержителями* (κοσμοκράτορας) *тьмы века сего* (Еф.6:12).

II. Число отпавших от Бога ангелов в Писании не определяется, но только дается разуместь, что оно весьма велико. Общество злых духов называется целым царством (Лк.11:18). И. Христос изгнал в земле Гадаринской из одного человека бесов многих, легион (Лк.8:30), из Марии Магдалины – семь бесов (Мк.6:9). В древней церкви было убеждением, что вообще злых духов множество, что «денницею», первым из возмущившихся высших ангелов, «отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему духов» (Дамаскин).

III. Падшие духи составляют особое, хотя и зависимое от Бога, царство, а царство не может быть без чинов, высших и низших. без господства и подчинения. *Аще сатана сатану изгонит, на ся разделится есть: како убо станет царство его* (Мф.12:26)? *Всяко царство, само в себе разделяясь, запустеет* (Лк.11:17). Так, есть различие по степеням, начальствование и подчинение, и в царстве злых духов. Откровение представляет одного из числа падших духов стоящим во главе этого царства, называя его различными именами. Таковы: *диавол* (δίαβολος, т. е. клеветник, наветник, обольститель – Пс.108:6; Мф.4:1–11; Ин.8:44; Иуд 9 и др.), или *сатана* (евр. satan, т. е. противник, коварный, губитель, обольститель, – Иов.1:6; Зах.3:1; Мф.4:10; Рим.16:20 и др.), *веельзевул*, которого иудеи называли *князем бесовским* (ἀρχὼν τῶν δαιμονίων – Мф 10, 25; 12, 24 и др.)³⁵, *велиал* (евр. belijal, из belī – без и jal – польза, – негодный, нечестный, злой, – Пс.40:9) или *велиар* (сирское, сложное из belī – ничтожество и ar – высокий, князь, во 2Кор.6– виновник идолослужения и всех

злодеяний), древний змий и дракон (Откр.12:9; 20, 2), искуситель (Мф.4:3; 1Сол.3, 5), князь мира сего (Ин.12:31; 14, 30; 16, 11), князь власти воздушный (Еф.2:2), бог века сего (2Кор.4:4), отец лжи и человекоубийца (Ин.8:44), и другие. Подчиненные ему падшие духи называются ангелами диавола (Мф.25:41; Откр.12:9), демонами или бесами (τα δαιμόνια – Мф.7:22; 10, 8; Ин.10:20; 1Кор.10:20–21 и др.) и просто злыми (Лк.7:21; 8, 2; Деян.19:12) или нечистыми (Мк.9, 25; Откр.18 и др.; духами. Между ними также есть различие и соподчинение. Так, Спаситель упоминает о духе нечистом, который, исшедши из человека, приводит потом в него семь других духов, горших себе (πνεύματα τωνηρότερα – духов злейших – Лк.11:26; Мф.12:45). Апостол различает между злыми духами начала, власти и миродержителей тьмы века сего (Кол.2:15; Еф.6:12), как различных между собой по силе и власти. Различие между злыми духами в степенях, по догадке одного учителя церкви, или есть остаток того различия и соподчинения, в каком находились падшие духи друг к другу до падения своего, или основывается на относительно различном преуспеянии каждого из них во зле (Кассиана, Соб. VIII, 8).

§ 68. Нравственное состояние и участь злых духов

Злые духи так глубоко пали и так утвердились во зле, что уже не могут покаяться и восстать, а потому «осуждены навек и никогда не могут получить благодати Божией» (Пр. исп. 21).

I. В откровении указание на состояние нравственной нераскаянности падших духов можно видеть в самых наименованиях их злыми духами, или духами злобы, каковые показывают, что в их природе не осталось добрых начал, из которых могло бы в них возникнуть и развиваться желание освободиться от зла и сделаться добрыми. Яснее та же истина выражена в словах Спасителя о диаволе, что он во истине не стоит, яко несть истины в нем: егда глаголет лжу, от своих (ἐκ τῶν ἰδίων) глаголет: яко ложь (ψεύστης) есть и отец лжи (Ин.8:44). И. Христос не сказал: в диаволе есть ложь, или слова

его – ложь, а самого его назвал лжецом. Это значит, что самое существо его есть ложь, отрицание истины и добра. Всего же прямее указывает Писание на решительное и безвозвратное ниспадение в бездну зла падших духов, когда учит, что диавол и его ангелы осуждены на вечные мучения. На возможность спастись хотя бы одному из злых духов, или на случай обращения хотя бы одного демона, в Писании нет нигде указаний.

Убеждение, что падшие духи навсегда останутся злыми, в древней церкви было общим. а потому на V-м Всел. Соборе было осуждено, как решительное заблуждение, мнение (Оригена и его почитателей), будто последует восстановление демонов, ибо и они, раскаявшись, обратятся к Богу.

II. Сообразно с нравственным состоянием и участь падших духов. В начале, как скоро согрешили, они изгнаны были из первобытного *своего жилища* (Иуд 6 ст.), – низвержены с неба: *видех сатану, – говорил Спаситель, – яко молнию с небесе спадша* (Лк.10:18). Небо, жилище ангелов и место высшего откровения Божия, не могло быть после падения сатаны местом его пребывания, и, следовательно, слова Спасителя указывают на наказание, постигшее падших духов после первого возмущения их против Бога³⁶. Как всякое временное наказание, посылаемое Богом, оно было вместе врачеством, обличением, средством к обращению падших духов на путь правды и добра. Но они не раскаялись в грехе, – совершили новое преступление, внушив и людям непокорность воле Божией. За это новое, второе преступление, они подверглись новому, тягчайшему наказанию, хотя еще не окончательному: *и рече Господь Бог змию: яко сотворил еси сие, проклят ты* (Быт.3:14). В чем бы ни состояло действие проклятия, во всяком случае оно было отягчением наказания предшествующего, ибо там не видим еще проклятия Божия. В настоящее время участь их есть состояние мучительного томления и тоски, страха пред Богом и ожидании суда и осуждения. И. Христос свидетельствовал, что *егда нечистый дух изыдет от человека, преходит сквозе безводная места, ища покоя, и не обретает* (Мф.12:43; Лк.11:24). Ап. Иаков учит: *и бесы веруют и*

трепещут Бога (Иак.2:19), а по свидетельству ап. Петра и Иуды, Бог соблюдает их связанными узами адского мрака (ап. Петр), или в вечных узах под мраком (ап. Иуда) на суд великого дне. Выражениями: «узы вечные», «узы адского мрака», показывается, что злые духи не могут освободиться от адского мрака, т. е. от настоящего их бедственного состояния. Вместе с этим они еще ждут праведного суда Божия и осуждения на нескончаемые мучения. Пришел еси сего (сюда) прежде времени мучити нас, кричал бесноватый И. Христу (Мф.8:29), а легион бесов моляху Его, да не повелит им в бездну ити (Лк.8:31). По этим воплям видно, что злые духи знают и чувствуют, что ожидающая их участь мучительна, а это увеличивает тяжесть их настоящего положения, мучительного и горького. В будущем же ожидает их огонь вечный (Мф.25:41; Откр.20:10).

§ 69. Отношение злых духов к целому роду человеческому

Падшие духи имеют близкое отношение к целому роду человеческому. По низвержении с неба, не имея возможности среди его обитателей распространять свое царство, они направили свои усилия на то, чтобы между людьми сеять, возвращать и утверждать зло. По обольщению диавола совершилось грехопадение родоначальника человеческого рода: *завистью диаволой смерть в мир вниде*, учит Премудрый (Прем 2, 24). Проложивши через это путь к своему господству в мире, он и его ангелы стремятся всех людей отдалять от Бога и от добра. вообще разрушать царство Божие, устроая на месте его свое собственное. В откровении можно находить изображение самой истории борьбы диавола против царства Божия и его успехов в уловлении в свои сети падшего человечества.

Откровение учит, что диавол есть *князь мира сего*, т. е. мира греха, *бог века сего*, а о людях нечестивых в Писании говорится, что они находятся под влиянием и властью диавола (1Ин.3:8), *суть чада диавола* (1Ин.3:10; см. Ин.8:44; Деян.13:10);

обращение к вере И. Христа есть *избавление от власти тьмы* (Кол.1:13), *обращение от области сатанины к Богу* (Деян.26:18). Отсюда следует, что все ветхозаветное человечество, насколько оно было греховно, составляло область сатанину, особенно же область сатанину составляет языческий мир. В языческом мире зло развилось в такой степени, что без участия существ, всецело злобных и развращенных, одних сил человеческих недостаточно было для его произведения (см. Рим.1 гл.). Так и представляет состояние языческого мира слово Божие, называя язычников *ходившими по веку мира сего, по князю власти воздушных*, – *духа, иже ныне действует в сынех противления* (Еф.2:2)³⁷, а язычество – *служением бесам, а не Богу* (1Кор.10:20–21; см. 2Кор.6–16; Откр.9:20; Втор.32:17; Пс.105:37). Состояние избранного народа Божия было сравнительно много лучше, потому что *во Иудеи был введом Бог* (Пс.75:2). Но диавол и его духи умудрились всеми силами вредить и церкви Божией, сохранявшейся в потомстве Авраамовом.

Когда явился Сын Божий, *да разрушит дела диавола* между людьми (1Ин.3:8), то и диавол с своей стороны напряг все усилия, чтобы разрушить дело искупления в самом начале. С этой целью он искушал Самого Совершителя нашего искупления (Мф.4:1–11; Лк.4:1–13). Потерпев поражение, после властного повеления Богочеловека – *иди за Мною* (отойди от Меня), *сатано*, – диавол *отъиде от Него*, но не навсегда, а *до времени*. Он не смел снова искушать И. Христа непосредственно, но во все время совершения Им искупительного подвига приступал с искушениями через посредство своих орудий (особенно книжников и фарисеев, – Ин.8:44). Диаволу удавалось завладевать даже учениками Спасителя. Одному из них (ап. Петру), отклонявшему Спасителя от пути крестного, Он сказал: *иди за Мною* (отойди от Мене), *сатано* (Мф.16:22–23). Иудею сатана овладел так, что *вошел в него, вложил в сердце его мысль предать Иисуса* (Ин.13:2, 27). Обо всех апостолах он просил – *сеять их, как пшеницу* (Лк.22:31). Последнее напряжение борьбы диавола против Искупителя было, когда И. Христос оканчивал Свое дело на

Голгофе: *грядет князь мира сего и во Мне не имать ничесоже*, – говорил Спаситель в прощальной беседе с учениками (Ин.14:30).

С основанием церкви христианской диавол употребляет и употребляет все усилия, дабы воспрепятствовать распространению Евангелия и делу спасения людей. Ап. Павел свидетельствует, что сатана несколько раз препятствовал ему придти к солунянам (1Сол 2, 18). Сам Спаситель называл диавола *врагом Своим*, который *всеваает плевелы* на том селе, где Он, Сын человеческий, сеет *доброе семя* (Мф.13:37, 39). Гонения на церковь, расколы, ереси и другие бедствия постигают церковь, без сомнения, не без влияния диавола. Вообще он, *яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1Пет 5, 8). Он вооружает и все свои *начальства, властей и миродержителей тьмы века сего*, чтобы не только удержать в своей власти *сынов противления* Богу, но чтобы искищать и покорять под свою власть сынов церкви Христовой. Но особенно он восстанет против церкви при конце мира и перед вторым пришествием Сына Божия, когда *разрешен будет сатана от темницы своея, и изыдет прельстити языки сущия на четырех углех земли* (Откр.20:7). Тогда он воздвигнет особенное, чрезвычайное орудие для борьбы с церковью в лице антихриста (2Сол 2, 8).

§ 70. Отношение злых духов к каждому человеку

Близкое отношение имеют падшие духи и к каждому человеку порознь. По учению Писания, каждый человек, не просвещенный крещением, подлежит власти злого духа. Апостолы обращение язычников ко Христу называли *обращением от области сатаны к Богу*. Но и после обращения человека ко Христу усилия диавола овладеть человеком не прекращаются. Писание представляет жизнь христианина под образом непрерывной брани с духами злобы. *Облецытесь во вся оружия Божия, яко возмоуши вам стати противу кознем диаволским: яко несть наша брань к крови и плоти*, т. е. не

против немощных, слабых людей, *но к началу, и ко властям, и к миродержателям тмы века сего, к духовому злобу поднебесным* (Еф.6:11–13). Ап. Петр призывает к бодрствованию всех христиан в таких словах: *трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1Пет 5, 8; см. Лк.12:4–5).

Пагубные действия диавола могут простираться на душу и тело человека, равно и на внешнее его благосостояние и вообще на видимую природу.

I. Падшие духи могут оказывать злобное влияние на душу человека, на его мысли и расположения, вообще на нравственное состояние, могут производить в нем ослепление ума, возбуждать порочные желания в сердце, склонять к преступным действиям. Характер и свойства искушений диавольских особенно видимы в истории искушения прародителей и самого И. Христа. Но таков же характер и других искушений. Так, Давиду внушил сатана тщеславную мысль, *да сочислит Израиля* (1Пар 21, 1), ложных пророков возбуждал прорекать к гибели людей (3Цар 22, 21–22; 1Пар 18 гл.), в сердце Иуды вложил мысль предать И. Христа, исполнил сердце Анании и Сапфиры солгать Духу Святому (Деян.5:3).

Что касается *способов искушений*, то Писание дает видеть, что диавол на время искушений может принимать различные видимые образы. Так, прародителей он искушал в образе змия, И. Христа – в другом видимом образе. Ап. Павел свидетельствует, что он может принимать вид *ангела света* (2Кор.11:14). Но преимущественно падшие духи ведут брань невидимую, имея возможность невидимым образом воздействовать на душу человека. История церкви подтверждает это многочисленными примерами действительных искушений от диавола. Таковым искушениям особенно подвергались подвижники благочестия; их жития полны примерами явлений им злых духов и в разных видимых образах. Они же преимущественно подвергались нападениям по понятным причинам. Беспечные к делу спасения, пребывающие в неверии, одержимые страстями и пороками,

вообще преданные греху и без искушений от диавола составляют область сатанину.

II. Падшие духи, по допущению Божию, могут овладевать и *человеческим телом*, причинять телесные страдания, производить в нем расстройство и вообще управлять им по своему злобному произволу. Полное состояние этого страшного несчастья называется в Св. Писании (в отличие от *искушения* – действия диавола на душу человека) *беснованием*, а находящиеся в таком состоянии – *бесноватыми* (δαίμονιζομένοι, напр. Мф.4:24; 8, 28 и др.). Из евангельских сказаний о бесноватых можно видеть, что в состоянии беснования злой дух, вселившийся в человека (*в тело*), устраняет душу его от господства над телом и в продолжение всего состояния беснования сам господствует над телом, которое подчиняется ему даже в большей степени, чем своей собственной душе. Часто злой дух, обитающий в теле бесноватых, производит в нем только отдельные болезненные состояния или повреждения органов, напр., глухоту и немоту (Мк.9:25), слепоту и немоту (Мф.9:32), корчи (Лк.13:11, 16). Но в полном состоянии беснования злой дух вполне управляет всем телом человека, даже пользуется органом слова и на человеческом языке выражает свои злые намерения и свое собственное познание, превышающее знание человека (Мф.8:29, 31; Мк.1:24; Лк.4:34, 41 и др.). а каким страшным и необыкновенным телесным страданиям подвергают злые духи одержимых ими, можно видеть особенно из описания евангелистами состояния гадаринских бесноватых (Мф.8:28–34; Мк.5:1–13; Лк.8:26–33), или бесновавшегося в новолуния, исцеленного Спасителем при подошве горы преображения (Мф.17:14–21; Мк.9:14–21; Лк.9:37–42). Евангельская история показывает, что случаи беснования во время земной жизни Спасителя были особенно многочисленны. К И. Христу приводили *бесны многи* (Мф.16), и, по повелению Господа, *исхождаху бесы от многих* (Лк.4:41). Между исцеленными от беснования были и такие, в которых вселялись многие бесы, напр., из Марии Магдалины *седьм бесов изыде* (Лк.8:2; Мк.16:9), в гадаринского бесноватого *беси мнози внидоша* – легион (Лк.8:30). Власть изгонять бесов И.

Христос дал и апостолам (Мф.10:8; Лк.9:1), и апостолы действительно изгоняли бесов. Так, семьдесят учеников по возвращении своем с проповеди с радостью говорили: *Господи, и бесы повинуются нам о имени Твоем* (Лк.10:17). По вознесении Спасителя апостолы не только сами изгоняли бесов, но даже и вещи их исцеляли бесноватых (Деян.19:12; 8, 7 и др.). В Писании Ветхого Завета, за исключением случая с Саулом, которого возмущал злой дух (1Цар.16,44), не говорится о бесноватых, однако вера в беснование, также как и в возможность изгнания бесов посредством заклинания, существовала у иудеев и до времен И. Христа. Упоминание о еврейских заклинателях есть и в Новом Завете (Мф.12:27; Деян.19:13–16). Часто встречалось беснование и в первые века христианства, так что христианские апологеты (напр. Иуст. Апол. II, 6; Тертул. Апол. 23; Ориг. Пр. Цельса 1, 46; Кирил. Иерус. Огл. поуч. XVI, 15 и др.) указывали язычникам на многочисленные примеры изгнания бесов именем И. Христа, как на одно из доказательств божественности христианской религии. В III в. явились даже особые лица, на обязанности которых лежало заклинать бесов (т. н. заклинатели – *exorcisti*); они получали особое посвящение для прохождения своей должности (Лаод. соб. пр. 26). Без сомнения, явления беснования бывают и в настоящее время, хотя встречаются реже и в слабейшей степени, почему и распознаются с большей трудностью. Адская сила заметно сокрушена пришествием Сына Божия во плоти и вместе с тем ограничено грубейшее проявление могущества ее. Верующим даровано оружие для борьбы с злобою и насилием падших духов.

Что касается возможности вселения диавола в человека и действий чуждого душе злого духа на тело человека, то нет доказательств невозможности этого. Опыт свидетельствует, что иногда и человек так подчиняет других людей своей воле, что они нередко делаются бессознательными, но тем не менее полными орудиями его воли (особенно в явлениях т. н. гипнотического внушения). Демоны – духи высшей силы и ума, имеют, без сомнения, познание об устройстве природы и людей, не связаны телом, и потому еще более могут, при попущении

Божием, овладевать человеком и производить сообразные с устройством тела расстройства и болезни. Как это возможно, – для нас непроницаемая тайна; но тайна для нас и то, каким образом наш собственный дух действует на тело.

III. Наконец, злые духи могут наносить вред *внешнему благосостоянию* человека, ибо могут действовать на мир вещественный, и даже с большей силою и в большей мере, чем люди, уступающие им по природе в могуществе. Их действия в мире вещественном для людей иногда могут представляться даже сверх естественными, имеющими вид чудес. Так, И. Христа поят диавол во святой град и постави Его на крыле церковнем... Паки поят Его диавол на гору высокую зело, и показа ему вся царствия мира и славу их (Мф.4:5, 8) в часе *временне* (Лк.4:5). О человеке беззакония, которого *пришествие* будет по действию сатанину, говорится, что оно будет во всякой силе и знамениях и чудесах ложных (2Сол 2, 9–10), о его лжепророках, – что они дадут знамения велия и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя (Мф.24:24), так что будут низводить и огонь с неба (Откр.13:13). При такой власти над природой и ее силами, конечно, падшие духи могут вредить внешнему благосостоянию человека, и действительно вредят. В книге Иова говорится, что по действию диавола Иов лишен был всего внешнего счастья: волы и верблюды отведены в плен, овцы сожжены спадшим с неба огнем, слуги погибли от острия меча и небесного огня, дети погребены под развалинами дома и, наконец, сам Иов поражен проказою (Иов.1 и 2 гл.). По действию же злых духов бросилось с крутизны и потонуло в море около 2 тысяч гадаринских свиней (Мк.5:13). Ап. Павел повелевает коринфского кровосмесника *предать сатане во измождение плоти* (1Кор.5:5), т. е. чтобы злой дух овладел телом его и измождил его (совершил, по объяснению блаж. Феодорита, нечто подобное тому, что было с Иовом).

§ 71. Промыслительные действия Божии по отношению к злым духам

Злые духи во главе с сатаной, хотя и составляют особое, враждебное Богу царство, но находятся в зависимости от Бога и в своем бытии и во всей своей деятельности.

I. Бог сохраняет их в бытии. Они *блудутся*, т. е. сохраняются Богом *в вечных узах на суд великаго дне* (Иуд 6), и будут существовать и терпеть мучения после последнего суда. В сохранении бытия злых духов нельзя не видеть верности Бога Самому Себе, сохраняющего бытие Своих тварей даже и тогда, когда их свобода получила полное извращение, хотя они могли бы быть уничтожены одним мановением Божиим.

Бог *управляет* злыми духами. Действия управляющего промысла Божия в отношении к злым духам состоят в том, что Бог, не желая лишать их дарованной им свободы, только *попускает* злым духам производить зло, но как бесконечно праведный и премудрый, силою Своею *ограничивал* и *ограничивает* их пагубные действия в мире и направляет их к добрым последствиям.

II. Падшие духи свою злобную деятельность в мире могут проявлять только *по поущению Божию*. «Надобно знать, – учит церковь, – что демоны не могут употребить насилия ни над одним человеком, ни над другою какою-либо тварью, если Бог не попусти им» (Пр. исп. 21). Так, в кн. Иова указывается, что диавол мог приступить к искушению праведника только испросивши предварительно дозволение Божие, и даже то, что сам хочет сделать, не смеет назвать своим делом: *посли, говорит, руку Твою и коснися всех, яже имать* (Иов.1:11; 2, 5). Из истории же Иова видно, что, попуская диаволу совершать зло, Бог назначает пределы его действиям: *рече Господь диаволу: се вся, елика суть ему, предаю в руку твою, но самого его да не коснешися...* (1, 12). *Се предаю ти его, токмо душу* (т. е. жизнь) *соблуди* (2, 6). В Новом Завете говорится, что без допущения Божия злые духи не могли войти даже в животных (Мф.8:31), что Бог не позволяет диаволу искушать и нас более, чем мы понести можем; *верен Бог, Иже не оставит вас искушиться паче, еже можете, но сотворит со искушением и избытие* (при искушении даст и облегчение), *яко возмощи вам понести* (1Кор.10:13).

Но, попуская деятельность злых духов, Бог направляет их действия по возможности к добрым последствиям. Так, что касается попуска Богом *искушений* человека от диавола. то все такие искушения направляются Промыслителем к нравственной пользе людей, – их спасению. В некоторых случаях искушения попускаются Богом потому, что доставляют людям случай для упражнения и укрепления в добродетели, а это способствует достижению больших и больших наград от Праведного Судии: *блажен муж, иже претерпит искушение; зане искушен быв приимет венец жизни, его же обещает Бог любящим Его* (Иак.1:12; см. 1Пет1,6–7). В других случаях искушения служат для обнаружения сокровенных свойств и расположений человека, средством к познанию им своих недостатков и греховных предрасположений, предохраняют от духовной гордости. Апостол говорит о себе: *за премногая откровения да не превозношуся, дадеся ми па костник плоти, ангел сатанин, да ми пакости деет, да не превозношуся* (2Кор.12:7). Во многих случаях искушения предохраняют человека от нерадения, беспечности, и по необходимости заставляют его быть внимательнее к себе, к каковому бодрствованию и призываются все ищущие царства Божия.

Благим и премудрым целям промысла Божия служат и случаи попуска Богом злых *действий* диавола на тело человека. Жестокие действия диавола в явлениях беснования являются в руках промысла Божия средством к наказанию Богом порочных и преступных людей, чтобы вразумить их, удержать от новых грехов и спасти от больших, вечных наказаний. «Человеколюбец Бог, – говорит *Василий Великий*, – употребляет жестокость их (демонов) к нашему уврачеванию, как мудрый врач яд эхидны к излечению больных. Ибо таковым *передается не дух, но плоть во измождение: да дух спасется* (1Кор.5:5). Но и Фигелл и Ермоген (2Тим 1, 15) преданы Павлом сатане не на гибель, но да *накажутся не хулити*» (Толк. на Ис.13 гл.). Для других этот род наказаний может служить средством вразумления: явления беснования наглядным образом дают почувствовать все зло греха, и понять, как чрез грех человек передает себя во власть сатаны.

III. Бог *ограничивал и ограничивает* злую деятельность падших духов, Без такого ограничения посеваемое ими в мире человеческом зло, постепенно возрастая, могло бы достигнуть ужасающих размеров. Так, за восстание против Бога диавол и его ангелы свержены с неба и связанные пленицами мрака блюдутся на суд и мучение, а за искушение прародителей – находятся под действием проклятия Божия, Но истинные поражения и потери для царства сатаны настали с пришествием на землю Господа нашего И. Христа, Который *сего ради... явися, да разрушит дела диавола (1Ин.3:8), да смертью упразднит имущего державу смерти (Евр.2:14))*. Начались эти поражения еще во время общественного служения Спасителя роду человеческому. Господь победил диавола при искушении в пустыне, разрушал его царство, изгоняя непосредственно и через апостолов духов нечистых из одержимых ими, а Своим учением и жизнью разрушал дела диавола – ложь и пороки. Но решительный удар его владычеству над миром положен на кресте. Созерцая как бы совершившимися Свою смерть и воскресение, Сам И. Христос перед Своими крестными страданиями свидетельствовал: *ныне суд* (т. е. осуждение) *миру сему: ныне князь мира сего изгнан будет вон* (т. е. из области, которой властвовал, – из владения своего); *и аще Аз вознесен буду от земли, вся привлеку к Себе (1Ин.12:31–32; сн. 16; Кол.2:14–15)*. Тотчас по смерти Он снисшел пречистою душою Своею в темную область сатаны, освободил от уз диавола всех уверовавших в Него, разрушил его твердыни (1Пет 3, 18–20). С совершением искупления и распространением церкви и все живущие на земле люди под условием веры и общения со Христом делаются свободными от рабства диаволу, через грех владевшему миром, из прежних *сынов противления и чад диавола делаются чадами Божиими*.

Однако поражение диавола смертью и воскресением Спасителя не есть еще окончательное. У него не отнята возможность прельщать вселенную. Но верующим дарованы *вся божественные силы, яже к животу и благочестию (2Пет 1, 3)*, при помощи которых они могут *вся стрелы лукаваго разженные*

угасити (Еф.6:16), и средства противиться диаволу и побеждать его. Таковыми в особенности являются следующие.

1) Призывание святейшего имени И. Христа: *знамения веровавшим сия последуют: именем Моим бесы ижденут* (Мк.16:19). «Поражай врагов именем Иисусовым, – учит св. И. Лествичник, – потому что ни на небе, ни на земле нет другого столь крепкого оружия» против диавола (Лест. XXI, 7). Крестное знамение, соединенное с мыслью о победных страданиях И. Христа на кресте, имеет силу прогонять демонов.

2) Пост и молитва. *Сей род ничимже может изыти, токмо молитвою и постом* (Мк.9:29). *Бдите и молитесь, да не внидете в напасть* (во искушение), учил Спаситель (Мф.26:41; сн. 6, 13). Молитва сильна низвести и благодатную помощь и заступление в борьбе с врагами спасения.

3) Духовное бодрствование: *трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1 Пет, 5, 8; сн. Иак.4:7; Еф.6:11–18). По притче Спасителя, враг диавол пользуется сном людей, чтобы сеять плевелы к погибели людей (Мф.13:25, 39).

Но настанет время, когда совершенно будут сокрушены влияние и власть диавола и его ангелов над человеком. Это совершится с откровением в полной силе и славе царства Божия и Христова.

II. Отношение к человеку Бога-Промыслителя

§ 72. Достоинства и свойства первожданного человека. Промышление Божие о нем в первобытном его состоянии. Блаженство прародителей в раю

I. Первый человек создан был Богом совершенным по всей своей природе. В нем не было и тени греха. *Сие обретох, – говорит Премудрый, – яко сотвори Бог человека правого* (Екл. 7, 30). Однако совершенство первожданной природы человека, при ее безгрешности, не было полнотою духовно-нравственного совершенства, состоянием раскрывшихся в познании истины и

утвердившихся в добре сил человека. Развивать и укреплять свои силы предстояло человеку путем собственной самодеятельности; в богоподобной и безгрешной природе дарована ему только способность к беспрепятственному, постепенному и нескончаемому совершенствованию.

Частнее, свойства и состояние природы первозданного человека в откровении изображаются в таких чертах. По душе первозданный не имел несовершенств возраста младенческого; силы его были крепки, здоровы, не повреждены грехом, однако еще требовали развития? Ум его был чист и светел, чужд всяких предрассудков, заблуждений и был способен к легкому и быстрому пониманию всех вещей (как показывает наречение Адамом имен животных), но не был в состоянии полного разумения, не обладал самым знанием истины, мог уклониться с правого пути, *пуститься во многие помыслы* (Екл 7, 29). Воля первых людей обладала полной, ничем не стесняемой свободой выбора, не знала внутренней борьбы между добром и злом, имела преимущественное влечение к добру, но не находилась в состоянии непоколебимой святости: возможность зла в ней оставалась. Его сердце было чисто и ничем греховным не возмущаемо: *беста* оба нага, Адам же и жена его, и не стыдятся (Быт.2:25), что составляет, по выражению св. И. Дамаскина «верх бесстрастия». Закон добра, начертанный в сердце каждого человека (Рим.2:15), особенно ясно и живо говорил сознанию и чувству невинного человека о добре. Поэтому его сердце свободно могло стремиться к верховному благу, воспитывать в себе любовь к Богу, однако не чуждо было возможности допускать в себе греховные движения, могло увлечься красотой древесного плода. Тело было свободно от состояния младенческой немощи и разрушительного действия стихий, болезней и смерти, не получило никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и было *облечено крепостию* (Сир.17:3), т. е. обладало силами свежими и неиспорченными, и являлось послушным орудием духа. Однако телесные силы человека нуждались в постоянном подкреплении и освежении, равно как и все тело в поддержании жизни.

II. При таком состоянии своей природы и ее сил, очевидно, что человек с *самого начала*, подобно всем сотворенным существам, *имел нужду* в постоянном содействии или *промышлении* Божиим, дабы мог достигать своего назначения. И Творец тотчас же по созданию человека явил ему Свое содействие. Соответственно исключительному состоянию и нуждам первозданного, Он Сам был непосредственным воспитателем и наставником человека. Необычайная и единственная история непосредственного воспитания человека Богом изображается в бытописании Моисея в таких чертах.

Бог для обитания человека действием особого намерения Своего произрастил (конечно, не после сотворения человека, а вместе с остальными произведениями земли) на земле *рай сладости* т. е. прекрасный сад (в перев. LXX – παράδεισος τῆς τρύφης), и ввел в него человека (Быт.2:8,15). Рай изобилдовал всякого рода плодоносными деревьями, *красными в видение и добрыми в снесь* (9 ст.). Это был, по словам св. Иоанна Дамаскина, «как бы некоторый царский дворец, живя в котором человек имел бы блаженную и вполне счастливую жизнь... Будучи благорастворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом; красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он – истинно божественное место, и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек – создание божественных рук» (Изл. в. II, 11). Для упражнения и развития сил телесных Бог заповедал Адаму *делати и хранити рай* (Быт.2:15). Это должно было, конечно, способствовать умножению познаний о природе, а исключительные красоты рая и доставляемые им блага – возносить мысль и чувство первозданного человека к Творцу мира.

В раю между другими деревьями, предоставленными в пользование человеку, Бог дал ему одно древо особого рода – *древо жизни* (т. е. древо, дающее жизнь) *посреде рая* (Быт.2:9, 16). Оно назначено было для всегдашнего сохранения жизни человеческой (3, 22), так что «питаясь плодами его, человек и

телом был бы безболезнен и бессмертен» (Пр. катих. О 1 чел.), не знал бы, конечно, и старческих немощей. *Смерти Бог не сотвори* (Прит 1, 13), но *созда человека в неистление* (Прем 2, 23). Такая особенность этого дерева, по высказанному еще в древности мнению (блаж. Августином, св. И. Дамаскином и др.), не была его естественным свойством, но представляла один из видов особого сверхъестественного действия божественной благодати, связанный с вкушением плодов этого древа, как с своим символическим знаком³⁸. Благоустроив и обеспечив внешнюю жизнь человека, Бог явился воспитателем и руководителем его в духовном его совершенствовании. По описанию Моисея, Бог *приведе ко Адаму всех животных, видети, что наречет я* (2, 19). Сам Бог при этом присутствовал и наблюдал, как человек нарекал имена, что, конечно, не могло не сопровождаться благотворным влиянием на его сознание и мысль. Это было вместе утверждением человека в правах господства над неразумной тварью (Быт.1:26). Нарекать имя, на языке Св. Писания, означает объявлять себя властителем чего-либо (Ис.40:26; 4Цар 23, 34; 24, 77). В древности был обычай, что при покупке рабов, в знак господства над ними, переменялись им имена. Наконец, наблюдение над жизнью животных привело человека к мысли о нужде в помощнике ему (2, 18–20). Для упражнения нравственной свободы и решительного утверждения ее в добре Бог дал определенную и положительную заповедь, и, сообразно с духовно-чувственной природой человека, – такую, которой подчинена та и другая стороны его природы. Для этой цели находилось в раю *древо познания добра и зла*. Благословив вкушать плоды всех деревьев, и сверх того плоды древа жизни, Бог запретил вкушение от плодов одного этого древа: *от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снете от него; а в оньже аще день снете от него, смертию умрете*. (Быт.2:17). Заповедь эта – заповедь легкая, приспособленная к состоянию воли человека, которая, естественно, сначала должна была приучаться исполнять более легкое. а потом уже переходить постепенно к более трудному. Она касалась одного частного случая, однако при видимой простоте и несложности, в ней выразился весь закон,

определяющий наше отношение к Богу и требующий от человека совершенного повиновения своему Создателю. Исполнение ее должно было научить человека самому главному и существенному в жизни. Дабы предохранить человека от нарушения заповеди, Бог оградил ее предостережением смерти за преступление ее. Смерть же разумелась здесь и духовная – отчуждение от жизни Божией (Еф.4:18), и телесная – разрушение тела. И первозданные разумели значение предостережения, как видно из слов Евы змию. В даровании заповеди – со стороны Бога, и в сохранении ее – со стороны человека, и состояла сущность первого завета Бога с человеком (или, что то же, религия в раю).

Примечание. Высказаны различные мнения о природе *древа познания добра и зла*. Одни думают (рационалисты), что это дерево было ядовитым по природе, почему и запрещено было вкушение плодов его. Но Адам и Ева не умерли тотчас после вкушения запрещенного плода, а долго еще жили после этого, следовательно, его плод не был ядовитым. Другие понимают под ним дерево познания добра и зла в собственном смысле. Но нельзя допустить, чтобы вкушение плодов какого-либо дерева повлекло за собой такие губительные последствия, как происхождение зла в природе вкусившего. Иные под этим деревом понимают вообще нечто иносказательное (*дерево в духовном смысле*), но и такое понимание несогласно с указаниями Библии, что оно находилось *среди рая* (Быт.3:3) и наряду с другими деревьями *прозябе его Бог от земли* (2, 2). Следовательно, это было обыкновенное дерево, а все последствия греха, происшедшие от вкушения плодов этого древа, произошли не от свойств древа, а от нарушения заповеди Божией. Разумное же (теоретическое) познание о зле, как о беззаконии, отличие зла от добра, прародители могли иметь и имели до нарушения заповеди, но не имели лишь опытного ощущения зла, подобно тому, как, напр., здоровый может знать природу и свойства не изведанной им опытно болезни и понимать различие между здоровьем и болезнью.

Наконец, Бог содействовал прародителям в их духовном совершенствовании тем, что удостоил их ближайшего общения

с Собою. В раю были богоявления. Бытописатель указывает, что Сам Бог ввел первозданного в рай, Сам дал заповедь, Сам привел к Адаму жену. Уже о падших прародителях он говорит: *и услышаста глас Господа Бога, ходяща в раи, по полудни*. Адам говорит Богу: *глас слышах Тебе, ходящего в раи* (3, 8, 10). Такая близость Бога к человеку озаряла обильным светом его естественные силы, просвещала его ум до пророчесственного прозрения в будущее распространение рода человеческого (2, 23–24), поддерживала и подкрепляла его волю в добре, вообще способствовала естественным силам его в достижении высшего совершенства, к которому они предназначены³⁹.

III. Но хотя в первобытном состоянии люди находились только на пути к достижению своего назначения, однако, состояние их было *состоянием блаженства*. Оно соединяло в себе такие блага, которые вполне могли составить это блаженство. Так, душа их была чиста и невинна, с силами светлыми и деятельными, тело не знало ни болезней, ни вредных действий стихий, ни недостатка в пище и питье, для души не составляло никакой тяжести или стеснения. Поэтому человек, конечно, испытывал довольство, внутренний мир, ничем невозмущаемое спокойствие совести. Внешняя природа со всеми царствами находилась в покорности человеку, служила ему, как своему царю и владыке. Обращение с прекрасной, только что вышедшей из рук Творца природой, равно и самый труд делания и хранения рая, не могли не доставлять прародителям чистого и высокого наслаждения. Наконец, они находились в ближайшем общении с Богом, а это не могло не исполнять их сердца ощущением высочайшего блаженства. Можно думать, они были также в общении с ангелами, которые и теперь не чуждаются обращаться с нами, а общение с ними – новый источник радости и довольства.

И такое блаженное состояние первых людей, без сомнения, не уменьшалось бы со временем, а более и более увеличивалось, и сделалось бы всегдашним их достоянием, если бы только они устояли в заповеди Божией и чрез это навсегда утвердились в добре и повиновении Богу. Тогда бы и самое тело человека от вкушения плодов древа жизни

сохраняло способность *жить во век* (Быт.3:22) и созревало к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело (1Кор.15:44–45), т. е. в такое, каким сделается тело падшего человека только чрез искупление, по всеобщем воскресении.

§ 73. Неосновательность мнения о дикости первых людей

Новейшим естествознанием известного направления богооткровенному учению о первобытном состоянии человека противопоставляется мнение о дикости первых людей. Утверждают, будто до степени сознания и истинно человеческих проявлений люди развились постепенно, первоначально же жили одною чувственно-животной жизнью, не имели ни религии, ни нравственности, ни языка, ни прочих высших проявлений человеческого духа, – жили жизнью, подобной или даже низшей, чем жизнь ныне существующих дикарей. Но такое предположение есть не более, как произвольное предположение, вытекающее из не менее произвольного утверждения о происхождении человека от животных. Никогда и нигде еще не нашли человека в собственно т. н. первобытном состоянии (как не найдено и связующего звена между человеком и животным). Ныне наблюдаемые дикари не суть типы первобытного человека, а суть только одичавшие потомки людей, которые обладали более высокой культурой. В их обычаях жизни, языке, мифах, преданиях, религии сохраняются неизгладимые воспоминания о тысячелетиях прошедшего, и эти воспоминания ими неизменно удерживаются.

Главнейшим теоретическим основанием для мысли о первобытной дикости людей служит убеждение, что жизнь человечества подчиняется общему, безусловно действующему в мире, закону постепенного развития, почему первоначальное состояние людей было будто бы самое несовершенное, дикое, животное. Но история показывает на многих примерах, что жизнь человечества не всегда подчиняется этому закону, что за временами быстрого совершенствования следуют нередко

времена сильного упадка и совершенного огрубения; особенно часты примеры такого ниспадения из лучшего в худшее состояние в области религиозно-нравственной жизни. Таким образом, указанный закон развития не может доказывать дикости первобытного человека. Напротив, условия, которым подчиняется человеческое развитие, приводит к противоположному заключению, к подтверждению библейского учения о состоянии первых людей. Развитие человека может совершаться не иначе, как под условием воздействий на него со стороны других самосознательных существ. В частности, наблюдение над пробуждением в человеке самосознания, над зарождением в нем мышления и языка, над проявлением в нем чувства вообще и религиозного в частности, свидетельствует, что он не иначе может начать духовную жизнь, как под влиянием на него со стороны самосознающих словесных существ, воспитывающих его. Этому закону подлежит жизнь каждого человека: дети развиваются ближайшим образом под влиянием родителей, развитие родителей совершалось в свою очередь под влиянием родивших и воспитавших их и т. д., а восходя таким путем выше, должно будет дойти до ближайших потомков Адама. Кто их мог научить языку, мышлению, нравственности, религии? Конечно, Адам. Но, если он мог передать другим язык, мышление, истины веры и нравственности, то, конечно, и сам обладал всем этим, следовательно, не был в диком состоянии. Развитие же его самого должно было начаться, и не могло иначе начаться, как под воздействием на него со стороны Бога. И как творение Божие он был, конечно, создан настолько совершенным по душе, что обладал не только особенной восприимчивостью, но и был способным наставлять и руководить других. Признать это не менее необходимо, как и то, что по телу человек должен был обладать способностью не только к сохранению своей жизни, но и к продолжению рода, т. е. явиться не в состоянии детской незрелости и беспомощности, а взрослым человеком.

Подтверждение приведенного теоретического доказательства первобытной дикости человека думают видеть в ископаемых остатках первобытной культуры (оружие, утварь). В

древнейших пластах земли находятся самые несовершенные орудия, сделанные из камня, в позднейших являются бронзовые изделия и затем железные. Отсюда выводят, что прародители жили в век каменных орудий – век весьма низкой, грубой культуры. Но в действительности это не свидетельствует о животной дикости первозданного человека и не доказывает противоречия между опытной наукой и библейским сказанием о жизни первых людей. Библия и не говорит, что первобытные люди стояли на высокой ступени культурного развития, что у них были какие-либо произведения искусства и изобретения. Дело в том, что в развитии нужно различать две стороны: материальную и духовную, или нравственную, которые очень часто расходятся между собой. Нравственная сторона может быть очень высокой при весьма низкой материальной культуре, равно как и наоборот. История полна примерами этого. Поэтому, когда Библия говорит о великом совершенстве первых людей, то имеет в виду более важную сторону совершенства – духовную, а не материальную. Поэтому-то и нельзя видеть противоречия между свидетельствами Библии и антропологии о жизни первых людей. Утверждение такого противоречия является тем более произвольным, что выводы антропологии не отличаются твердостью по вопросу о состоянии прародителей, даже более – наука не имеет никаких прямых данных для суждения о первобытном состоянии человека. Родиной человечества была Азия, но антропология делает свои выводы на основании раскопок не в Азии, а в незначительной части Европы.

Источник, из которого кроме Библии могут быть заимствуемы сведения о начальном состоянии человека, заключается в преданиях разных народов о первобытных временах человеческого рода. Но всеми этими преданиями утверждается мысль, согласная со свидетельством Библии. В преданиях первобытное состояние человечества обыкновенно изображается счастливым, свободным от забот и нужд последующих времен, состоянием близости к Божеству и нравственного совершенства, «золотым веком» (у Гезиода), а последующее – временем вздыханий о потерянном рае,

временем покаяния. а также и расстройства в мире. Такие предания находятся у народов Азии, Европы, Африки и Австралии, а также у народов, открытых в новое время (напр. у американцев – жителей Мексики, Парагвая и др.). Такое замечательное взаимное согласие преданий не может быть плодом фантазии. Оно объяснимо только тем, что все эти предания воспроизводят по частям первоначальное истинное предание о первобытном состоянии человека, в его чистом виде сохранившееся в Библии, и что в основе всех этих преданий лежит действительное, историческое событие.

§ 74. Грехопадение прародителей

Невинное и блаженное состояние прародителей не было состоянием неизменным и не досталось в удел их потомкам. Бытописатель не указывает, как долго жили прародители в раю, но говорит, что они нарушили завет с Богом и пали. Возможность падения первых людей заключалась в том, что они стояли еще на пути испытания, и свобода их не была еще совершенно утверждена опытом и навыком в добре. Впрочем ясно, что при тех совершенствах, какими обладали они, и при постоянном их общении с Богом, это была только возможность падения, так что падение их было бы непонятно, если бы бытописание не открывало первоначального источника и причины его вне человека.

О грехопадении прародителей бытописатель повествует так: *зми́й же бе мудрейший всех зверей, сущих на земли, ихже сотвори Господь Бог. И рече зми́й жене: что яко Рече Бог: да не ясте от всякаго древа райского? И рече жена змию: от всякаго древа райского ясти будем от плода же древа, еже есть посреде рая, рече Бог, да не ясте от него, ниже прикоснется ему, да не умрете. И рече зми́й жене: не смертию умрете. Ведяше бо Бог яко в оньже аще день снесте от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое. И виде жена, яко добро древо в снedy и яко угодно очима видети, и красно есть еже разумети: и взявше от плода его, яде; и даде мужу своему с собой, и ядоста (III, 1–6).*

Таким образом, грех проник в человеческую природу под влиянием *змея-искусителя*; который прельстил Еву к преступлению заповеди. Под змеем-искусителем в собственном смысле нужно разуметь не обыкновенного змея, но особое существо – духовное, разумное и при этом злое, которое только пользовалось змеем-животным, как орудием искушения. Таким существом был отпавший от Бога ангел, т. е. диавол. В других местах Писания искушение прародителей ко греху и приписывается прямо диаволу. Так, Спаситель называет диавола *человекоубийцею искони*, и именно потому, что он виновник греха и смерти в человеческом роде, а всех грешников – *сынами диавола* (Ин.8:44), Ап. Иоанн также называет того *великого дракона* или *древнего змия*, который искушал человека, *диаволом* и *сатаной, обольщающим вселенную* (Откр.12:9; 20, 2–3). Ап. Павел, говоря, что *змиий Еву прельсти лукавством своим*, под хитростью змия разумел хитрость сатаны, говорившего посредством этого животного (2Кор.11:3). В кн.. Премудрости говорится: *завистью диаволею смерть в мир вниде* (2, 24).

Но, хотя грехопадение прародителей совершилось под влиянием диавола, внутренняя и главная причина происхождения греха заключалась в самих прародителях, в их *свободе*. Диавол явился в рай не как притеснитель человека, но как обольститель, который мог действовать хитростью, советом, внушением, именно теми орудиями, которые хотя могут действовать на свободу, но не могут ее принудить. С другой стороны, – и сами люди обладали всеми средствами, чтобы отразить все его коварные внушения. а потому, если они склонились на сторону искусителя, самым делом явили непослушание Богу, – то не по необходимости и принуждению, а по решению собственной свободы. Итак, грех в первых людях произошел от их свободы под влиянием искушения их со стороны диавола. Таковы же источники греховных действий и всех потомков Адамовых. Следовательно, нельзя считать Бога виновником греха, ни самый грех – явлением необходимым в человеческом роде.

В библейском повествовании о падении человека дается понятие и о самой *сущности* греха, совершенного прародителями. Видимая сторона греха состояла в нарушении положительной заповеди Божией чрез вкушение плода с запрещенного дерева. Но эта заповедь дана была первым людям непосредственно Самим Богом и являлась, таким образом, выражением Его воли. Отсюда, с внешней (формальной) стороны грех первых людей, как и всякий грех (*грех есть беззаконие* – 1Ин.3:4), был *преступлением* нравственного закона и *преслушанием* воли Божией (Рим.5:15–20). Но по внутреннему своему существу этот грех заключался в горделивом разъединении твари со своим Творцом, был проявлением непомерного самолюбия, выразившегося в желании достигнуть равенства с Богом и быть в полной независимости от Него. Следовательно, это тот же грех, который был причиной ниспадения самого искушителя и многих из горних духов с высоты ангельского величия в бездну гибели и унижения. Характер обнаружения такого превратного нравственного настроения в человеке имел лишь ту особенность, свойственную собственно человеку, как существу духовно-телесному, что к чисто духовному желанию – «*быть, яко бог*», присоединилось желание преступного чувственного удовольствия.

У бытописателя относительно подробно говорится только о грехопадении жены, а о падении мужа лишь замечено, что *жена даде мужу своему*, т. е. запрещенный плод, *и он ел*. Об особенном искушении его и побуждениях ко греху умалчивается, – указано лишь, что он согрешил потому, что *послушал гласа жены своея*, т. е. более, нежели Господа. Поэтому можно думать, что он пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, разделив, конечно, и все греховные ее помыслы и чувства.

Указанными свойствами греха объясняется и его чрезвычайная преступность или *тяжесть*, – столь великая, что для восстановления человека и уничтожения всех следствий грехопадения потребовалось такое средство, как воплощение и смерть Сына Божия. *Блаж. Августин* называет грех Адама «неизъяснимым отступничеством» (*ineffabilis apostasia*), и

говорит, что громадность этого греха даже не может объять наша мысль. «Здесь были, – говорит он, – и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святыни, потому что не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти, и любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия; и татьба, потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжение, потому что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться» (Enchirid c. 45). А Тертуллиан в нарушении заповеди прародителями видел нарушение всего десятилетия (Пр. иудеев, 2 гл.).

Впрочем, грех прародителей не столь тяжел, как грех самого соблазителя, падшего духа; не люди были первыми виновниками зла в мире не они в первый раз измыслили его, а согрешили по наущению отца лжи и всякого греха.

Исторический характер сказания Моисея о грехопадении.

Сказание это должно быть понимаемо буквально. По разным соображениям многие не находят возможным такое понимание. Еще в древности некоторые (Филон, Климент Ал., Ориген) понимали его, как аллегорию, иносказание. В новейшее время отвергают его исторический характер рационалисты. Но нельзя предположить, чтобы Бог в откровении столь существенно важной истины, как происхождение зла в мире, чрез аллегорию и символы вводил людей в разные недоумения и колебания, переходящие нередко в заблуждения. Сам бытописатель научает видеть в своем повествовании подлинную *историю* происхождения зла и греха в мире. В связи с рассказом о грехопадении в тех же главах его несомненно исторической книги находятся географические, этнографические и чисто исторические указания, не допускающие аллегорического понимания. Все ветхозаветное законодательство, весь жертвенный культ и вообще все учение о спасении стоит в связи с рассказом кн. Бытия о грехопадении, как историческом событии. Свящ. писатели и Ветхого и Нового Завета ссылаются на этот рассказ, принимая его за подлинную

историю грехопадения (напр. Ос.6:7; Прем 2, 23–24; Сир.25:27; Рим.5:12–21; 2Кор.11:3; 1Тим 2, 14 и др.). Равно и отцы и учителя церкви обыкновенно понимали и объясняли рассказ о грехопадении в собственном, буквальном смысле, как истинную историю (напр. Злат. На Быт.16 бес; Август. О кн. Бытия XI, 27–35; Ефрем Сир.На Быт.3 гл. и др.). Наконец, подтверждением исторического характера его могут служить существующие у многих языческих народов сказания о начале зла в мире, сходные с библейским. Это сходство состоит не в общей или основной только мысли, но и в подробностях. В них упоминается о жене, как первой виновнице несчастий человека, о божественной заповеди, о каком-то особенном растении, от вкушения которого произошло зло на земле, о злом существе, в образе змея или другого какого-либо чудовища, искушавшего жену и т. п. Очевидно, сходство преданий о грехопадении, как и о райской жизни, может быть объяснено только тем, что в основе их лежит воспоминание о действительных событиях, совершившихся на заре человеческой истории и описанных в Библии.

Разъяснение недоумений по поводу Моисеева сказания о грехопадении прародителей. – Библейское сказание о грехопадении, особенно ввиду необъятной глубины зла, происшедшего вследствие греха прародителей, не свободно от некоторых возражений и недоумений.

1. Предлагают вопрос: если грех произошел от свободы человека, то *зачем Бог дал человеку свободу, в которой заключалась возможность греха?* Ответ на это недоумение можно дать следующий. Даруя человеку свободу, Бог возвысил его над всеми неразумными тварями. Следовательно, роптать на Бога за дар свободы, значит роптать на то, что Он слишком благ к человеку, что не уравниал его с животными. Что же касается дарования человеку свободы с возможностью греха, то без такой возможности свобода не отличалась бы от необходимости. Тогда и добродетель не была бы заслугой и он пользовался бы блаженством не по праву. При этом нужно иметь в виду, что возможность греха в свободе человека, по мере укрепления последней в добре, постепенно ослабевала

бы и, наконец, перешла бы в невозможность греха, как свобода утвердившихся в добре ангелов и святых людей в загробной жизни.

2. Зачем, говорят далее, *Бог дал человеку заповедь*, когда предвидел нарушение ее? Такая заповедь необходима была для упражнения и укрепления воли его в добре. В даровании заповеди видна любовь Божия к человеку, дабы он, развиваясь сообразно с своей природой и назначением, мог снискать еще высшее блаженство, чем какое даровано ему по сотворении. И при этом заповедь эта для того, кто владел целым раем и всей землей была заповедью легкой. В невинном состоянии человека и запрещение не имело того раздражающего и возбуждающего характера, как желание в состоянии человека падшего (Рим.7:7). Но и в падшем состоянии не закон виновен в том, что люди его нарушают, подобно тому, как в худом употреблении лекарства виновен не врач, а больной.

3. Зачем, возражают, *допущен Богом в рай искуситель*, и притом столь хитрый и сильный во зле, когда Бог предвидел обольщение им прародителей? Бог не возбрал диаволу искушать человека потому же, почему не возбрал и человеку сорвать смертоносный плод с древа познания. Для этого надлежало бы лишить их свободы, но *нераскаянна дарования Божия*. Диавол не обладает и всесильной властью над человеком. Он явился в рай не как притеснитель, а как искуситель. Человек при помощи богодарованных ему сил, светлых и непомянутых грехом, осеняемый благодатью Божиею, мог оказать искушению противодействие и победить его. При том же Адам согрешил, последовав внушению не диавола, а жены своей.

4. Высказывают еще такое недоумение: так как Бог от вечности предвидел, что человек не устоит в добре, падет вместе с собой низринет в погибель и бедствия всю тварь, то *зачем же Он создал его?* Недоумение древнее, волновавшее умы ветхозаветных праведников (ЗЕзд 7, 46–54). Но, предвидев падение человека, Он от вечности же предопределил и искупление (Ап 13, 8). «Бог знал, говорит св. *И. Златоуст*, что Адам падет, но видел, что от него произойдут – Авель, Енос,

Енох, Ной, Илия, произойдут пророки, дивные апостолы – украшение естества, и богоносные облака мучеников, источающие благочестие». Он дал падшему человечеству средства возвратиться в прежнее блаженное состояние; если же не все ими пользуются и иные погибают, то это их собственная вина и, если бы ради этих Бог лишил, радости блаженного бытия миллионы разумных существ, то не значило ли бы это, что Он из-за зла отказал в бытии и добру. «Тогда зло победило бы благодать Божию» (Дамаскин Точн. изл. в. IV, 21).

§ 75. Следствия грехопадения

Грех, совершенный прародителями в раю, сопровождался разнообразными гибельными последствиями для человечества, т. е. как для самих прародителей, так и для всего происшедшего от согрешивших потомства. Церковью еще в древности (в V в.) было отвергнуто, как ложное, учение, будто нарушение прародителями райской заповеди не имело никаких особых последствий ни для самих прародителей, ни для их потомства (мнение пелагиан, в новейшее время повторяемое социнианами и рационалистами). Следствия грехопадения, по учению православной церкви (см. Посл. вост. патр. 6 и 14 чл. Прав. исп. 12–24; Катих. 3 чл.), простираются на душу человека, на его тело и внешнее благосостояние. Даже самая видимая природа подверглась проклятию за грех человека. Следствия эти однако не суть только естественное произведение греха, но некоторые из них служат положительными *наказаниями* со стороны правды Божией за грех.

I. Человек в нарушении заповеди Божией обнаружил горделивое стремление к независимости от Бога, внутренне возжелал сам быть богом. Первым следствием такого отчуждения человека от Бога было то, что душа *лишилась благодати Божией* укреплявшей естественные силы невинного человека в направлении к добру. Через это человек сам себя обрекал *на духовную смерть*, согласно определению Божию: *в оньже аще день снесете от него, смертию умрете*. Смерть души есть не прекращение личного бытия человека, ибо душа бессмертна, но разъединение ее с Богом, в Котором жизнь

всего живущего и животворный свет человеческого духа (Ин.1:4; Деян.17:28; Пс.35:10). Вследствие такого разъединения душа хотя сохраняет бытие, но жизнь ее принимает ложное, противное ее природе, направление, ибо истинная жизнь духа без благодати Божией так же невозможна, как невозможна жизнь телесная без пищи и воздуха. Поэтому, насколько человек удаляется от Бога, устремляясь по пути зла, настолько приобщается духовной смерти (Иак.1:15; 1Ин.3:14; 5, 16–17; Рим.1и др.). Отсюда бывают различные степени духовной смерти, как и духовной жизни. Конечно, первые люди еще не ощущали всех ужасов духовной смерти, ибо раскаялись в своем грехе и получили обетование о Спасителе. Но в потомках Адама зло и удаление от Бога имели раскрыться до решительного отступления от Бога и ожесточения во зле. Таковых ожидает в будущей жизни, после всеобщего воскресения и суда, *вечная смерть, вторая смерть* (Ап 2, 11; 20, 6, 14). Тогда ясно раскроются перед сознанием человека во всем грозном величии слова Божии: *смертию умрете*.

Другим следствием греха по отношению к душе человека было *положительное повреждение духовной природы человека*, – появление в душе, по апостолу, другого закона, противобьющего закону ума (νόμος της αμαρτίας), или нового пришлого начала, которое можно назвать началом зла или греховных действий. Ап. Павел в таких чертах изображает обитание и действие в падшей природе человека этого начала: *вем, яко не живет во мне, сиречь в плоти моей, доброе; еже бо хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю. Не еже бо хочу доброе, творю, но еже не хочу злое, сие содеваю. Аще ли еже не хочу аз, сие творю, уже не аз сие творю, но живый во мне грех (ή έν ένοί οίκούσα αμαρτία). Обретаю убо закон, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежит. Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку; вижду же ин закон во удох моих, противуюющ закону ума моего, и пле няющ мя законом греховным (τω νόμω της αμαρτίας), сущим во удох моих (Рим.7:18–23)*. Это деятельное греховное начало, как в прародителях, так и в их потомках,

проникло всю их природу. Греховному повреждению подверглись все силы души: ум, воля и сердце.

Повреждение ума выразилось в том, что ум помрачился, потерял ту ясность и проницательность, которые свойственны были человеку до грехопадения. Это открылось тотчас по грехопадении. Когда согрешившие слышали глас Бога, ходящего в раю, то думали скрыться от лица Господа *посреде древа райского* (Быт.3:8), забыв, что от Вездесущего и Всеведущего нет ничего сокровенного. В направлении мышления тотчас же обнаружилось т. н. на церковном языке *плотское мудрование* (Рим.8:7), или просто софизм. Адам слагал вину за свой грех на данную ему Богом жену и, некоторым образом, на Самого Бога, а жена подобным образом слагала вину на змия (Быт.3:12–13). В потомках Адама повреждение ума обнаружилось и обнаруживается еще яснее (Прем 9, 16), особенно по отношению к познанию Бога и мира духовного (язычество). Самые истины откровения являются неудобоприемлемыми и непонятными для омраченного разума. *Душевен человек, – говорит апостол, – не приемлет, яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется* (1Кор.2:14). Поврежденный грехом разум готов оправдывать зло и грех во всех его проявлениях.

Грех внес расстройство и в область воли, – человеческой нравственной свободы. Природное ее стремление к добру, правота и невинность, сменились противоположными качествами: «воля преклонилась более ко злу, нежели к добру» (Прав. исп. 23). Так, тотчас же по грехопадении, давая отчет перед Богом в своем грехе, прародители вместо раскаяния приносят лукавое самооправдание и обнаруживают даже некоторое враждебное настроение по отношению к Творцу. Эта склонность воли более ко злу, чем к добру, преобладает и в потомках Адама, так что человек не в силах бороться с этой прирожденной греховностью: *не еже бо хочу доброе, творю; но еже не хочу злое, сие содеваю*. И такое явление имеет характер более или менее постоянной нормы: *обретаю убо закон, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежит*. Грех царствует над падшим человеком, подчиняет волю его

своей власти (Рим.5:21; 6, 12), так что падший человек – раб греха (δοῦλος τῆς ἀμαρτίας – 6, 17, 20).

Повреждение человеческой природы вследствие греха отразилось, наконец, и на сердце как самих прародителей, так и их потомков. До падения сердце прародителей отличалось чистотою и непорочностью, не знало влечений греховных. Но как только они согрешили, в сердце возникли нечистые желания и греховные влечения. Тотчас по вкушении ими запрещенного плода *отверзошася очи обема, и разумеша, яко нази беша*, и они сделали себе опоясание из листьев (Быт.3:7). *От сердца, извращенного грехом, исходят*, по словам Спасителя, *помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы* (Мф.15:19).

Так грех внес глубокое повреждение во все духовное существо человека, все силы духа потерпели повреждение. Вследствие этого в отпавлении духовных сил нарушились полное согласие и целесообразность; открылась внутренняя борьба человека с собой. *Плоть бо похотствует на дух*, – говорит апостол о состоянии сил в естественном человеке, – *дух же на плоть; сия же друг другу противятся, да не яже хотите, сия творите* (Гал.5:17). Самое тело вышло из совершенного повиновения душе, получило неестественное преобладание над душою и увлекает постоянно человека ко греху.

Кратко совокупность произведенных грехом изменений в духовной природе человека можно обозначить *повреждением образа Божия* в человеке. Но нельзя допускать уничтожения или совершенной потери человеком вследствие греха образа Божия. Существо человеческое после падения не превратилось все в грех, в скверну, но удержало свою сущность⁴⁰. Следы образа Божия, хотя затмившегося («некия, так сказать, сотрения божественной печати», – по выражению митр. Филарета), сохранились и в падшем человеке, как это видно, напр., из заповеди Божией, запрещающей пролитие крови человеческой: *проливаяй кровь чловеку, в ея место его пролиетсѧ, яко во образ Божій сотвори х человека* (Быт.9:6).

Мысль об остатках добра в природе падшего человека раскрывается в Писании и в чертах более подробных. Так, тот же ап. Павел, указывающий на бытие и действие в падшем человеке живого греховного начала, в то же время учит, что и падший человек *соуслаждается закону Божию*, ненавидит зло, хочет добра и любит добро (Рим.7:15,22). О язычниках он свидетельствует, что они *закон* (откровенного) *не имущие, естеством законная творят* (Рим.1:19), повинаясь закону естественному и внушению совести. В частности, *разум* человека хотя потерпел глубокое помрачение. но в нем не исчезло самое стремление к истине и способность к ее познанию, почему апостол называет *безответными* язычников, не познавших того, что можно знать о Боге. *Воля* человека хотя сделалась более удобопреклонной ко злу, чем к добру, но не уничтожилась, так что и падший человек в известной степени «по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (Посл. 14 чл.; сн. Прав. исп. 27). Бытие в падшем человеке не только свободы грешить, но и *свободы на добро* ясно утверждает Писание: *еже хотети доброе, прилежит ми*, – учит апостол. В Писании не предлагалось бы убеждений делать добро, заповедей, равно обетований и угроз, если бы свобода извратилась до неспособности избирать и делать добро. Что грех Адамов не уничтожил свободы, в том же удостоверяет и собственное сознание каждого человека. Сознание свободы сопровождает нравственный поступок человека от начала до конца. Раскаяние, являющееся после совершения греховного дела, также свидетельствует о свободе воли, – в царстве необходимости оно невозможно. Не совершенно извратилось и *сердце* человека в падшем состоянии, не исчезли в нем *соуслаждение закону Божию*, стремления высшие, духовные, – к Богу и единению с Ним (отсюда всеобщность религии), любовь к добру и движения совести, то осуждающие человека за грех (Рим.2:14–15), то хвалящие закон (7, 16).

Итак, как ни глубоко грех повредил природу человека, но «в ней сохранились некоторые остатки добра. Посему-то и в

таинстве искупления не новая сотворена природа человеческая, а та же обновлена, возрождена, восстановлена.

II. Вследствие тесной связи души с телом, грех произвел расстройство и *в телесной природе, человека*. Он внес в тело человека семена всякого рода болезней, усталости в трудах, расслабления и страданий (Посл. вост. патр. чл. 6). После падения жене, как первой виновнице греха, Бог определил такое наказание: *умножая умножу печали твоя и воздыхания твоя; в болезнях родиши чада* (Быт.3:16). В лице Евы произнесено наказание всему роду человеческому. И действительно, чадородие всегда и везде соединено не только с сильнейшими страданиями, но и с опасностями для жизни рождающей, – а часто сопровождается и самой смертью.

Но не чадородие только, а и вообще болезни, поражающие род человеческий, определены человеку в наказание за грех. *Се здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет* (Ин.5:14), – говорил И. Христос исцеленному Им расслабленному, показывая тем зависимость болезней от греха.

Завершением всякого рода болезней, которым стало подвержено вследствие греха тело человека, является *телесная смерть*. Смерть тела есть разлучение души от тела: тело разрушается, подвергается тлению, а дух восходит в новую область бытия (Екл 12, 7). Такое разлучение души от тела не есть закон природы, установленный первоначально волей Творца. Союз души с телом по первоначальному устройению Божию должен был быть вечным, как это подтверждается и христианским учением о всеобщем воскресении мертвых (1Кор.15:35–64). *Бог смерти не сотвори* (Прем 1, 13), Он *созда человека в неистление* (3, 23). Как созданный для жизни бессмертной, человек мог остаться бессмертным и по телу, если бы не согрешил. Правда, тело его создано перстным, и, следовательно, по природе тленным или смертным (Быт.3:23; 1Кор.15:48–49, 53–54), т. е. с возможностью смерти, но без необходимости смерти. Не обладая бессмертием по самой своей природе или, как учил различать блаж. Августин, *невозможностью смерти* (non posse mori), оно однако обладало, при *возможности смерти* (posse mori), и

*возможностию не умирать (posse non mori), – бессмертием условным. Но эта возможность не умирать, с утверждением его свободы в добре (при переходе ее, как учил тот же св. отец, из состояния posse non peccare в состояние non posse peccare), перешла бы в невозможность смерти. Для этого в раю насаждено было древо жизни, вкушение плодов которого давало смертному по природе человеческому телу возможность не умирать. Но по падении прародителей Бог удалил их от древа жизни, служившего орудием и средством сообщения благодати, дававшей смертному по природе телу силу вечной жизни. Вследствие этого возможность смерти перешла в необходимость смерти. Смерть тела, следовательно, явилась и наказанием греха. О таком происхождении смерти свидетельствует и божественное предупреждение: *в оньже аще день снете от него, смертью умрете*, и приговор суда Божия: *земля еси и в землю отъидеши*.*

Смерть составляет удел и всего рода человеческого. В потомках Адама смерть является уже следствием греха прародителей и наказанием за наследуемую ими от Адама греховность, умножаемую личными грехами. Ап. Павел учит: *едином человеком грех (ἡ ἀμαρτία) в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша (Рим.5:12)*. По мысли апостола, в начале истории человека не было греха, а потому не было и смерти. В мир грех вошел как нечто новое, еще не существовавшее, вошел через одного человека, т. е. через Адама (Рим.5:14–19; 1Кор.15:22), а через грех (διὰ τῆς ἀμαρτίας) одного вступила в мир и смерть, и тако (ὁντως), т. е. не иным путем, а именно тем, что люди получили ἀμαρτία, *смерть во вся человеки* (следовательно, не исключая и младенцев) *вниде, в нем же вси согрешиша (εφ' ὃ πάντες ἥμαρτον)*, – *потому что все согрешили с Адамом или в Адаме*, как представителе всего человеческого рода, и согрешили именно тогда, когда согрешил он, а потому все, не исключая младенцев, и умирают. Таков прямой смысл учения апостола о происхождении смерти, подтверждаемый и другими его изречениями. Смерть неразрывно соединена с грехом: *оброцы (τὰ ὁ ψώνια – плата, возмездие) греха (τῆς ἀμαρτίας)*

смерть (Рим.6:23); смерть всеобща потому, что все согрешили именно в Адаме: прегрешением единого (τὸ τοῦ ἑνός παραπτώματι) мнози умроша (Рим.5:15). И как бы в предупреждение такого извращения его учения (у пелагиан и некоторых из протестантских богословов), что все грешат по примеру Адама и потому умирают вследствие собственных грехов, апостол говорит: до закона грех бе в мире: грех же не вменяшеся не сущу закону, т. е. до закона нет сознания греха. Но царствова смерть от Адама даже до Моисея и над несогрешившими по подобию преступления Адамова (Рим.5:13–14). Следовательно, смерть могла быть в этом случае наказанием не за личные грехи, а за грех Адама, в котором бессознательно участвовали все люди.

Так было понимаемо учение откровения о происхождении смерти и христианской церковью. В V в., по поводу лжеучения пелагиан, утверждавших, что люди умирали бы, если бы Адам и не согрешил, на поместном карфагенском соборе (418 г.), правила которого приняты Вселенской Церковью, определено: «аще кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы и не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (123 пр.).

Осужденное церковью древне-пелагианское воззрение на смерть в новейшее время имеет защитников среди натуралистов. По мнению многих из них смерть есть естественно необходимое явление, первоначально установленный всеобщий закон природы, которому человек подчинен по тем же причинам, как и животные. Но против такого взгляда решительно свидетельствует болезненность смерти и тот непреодолимый страх и ужас, который проникает все существо человеческое при ее приближении. При мысли о естественности смерти для человека навсегда останется неразрешимой загадкой, для чего же в таком случае Творцом установлено соединение на краткое время души с телом, прерывающееся смертью вопреки присущей человеку жажде жизни?

III. Грехопадение отразилось пагубными следствиями по отношению к *внешнему благосостоянию* как самих прародителей, так и их потомков. Грех расстроил их внешнее благосостояние. Так, вслед за грехопадением прародителей Бог изгнал их из рая сладости в место обитания, общее со всеми животными, чтобы человек возделывал землю, поселив их в виду рая и *пристави херувима и пламенное оружие* обращающее, хранить путь древа жизни (Быт.3:22–24). С потерей рая они теряли два главные условия внешнего благополучия: изобилие во всем, что потребно для телесной жизни, и предохранительное средство от всяких недугов, от старости и от самой смерти телесной. Вместе с этим много умалилась и ослабела, хотя и не уничтожилась, власть человека над всей природой. Основанием царственной власти человека над природой был образ Божий. С омрачением образа Божия в человеке грехом необходимо должна была умалиться и власть над природой. Стихии и силы природы, покорные человеку невинному и для него безвредные, после его падения не могли не действовать более или менее разрушительно на его тело. Потому-то в раю Адам и жена его не имели нужды ни в какой одежде, но по падении *сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаные, и облече их* (Быт.3:21). Так открылось в природе начало болезненных и разрушительных влияний на жизнь и благосостояние человека. Точно также животные, прежде бывшие покорными человеку, как своему царю (подобно тому, как, напр., дикие звери являлись покорными обласканным отшельникам), при виде его, ниспавшего в рабство греху, уже перестали чувствовать инстинктивно его превосходство, силу и власть, а при готовности умерщвлять их и похищать у них собственное их – кожу и шерсть для одеяния своего, – стали или убегать от него, как от более сильного, или нападать на него, как на относительно слабого, и вообще вредить ему.

Сверх этого, Богу угодно было для достижения Своих премудрых целей и в наказание человека за грех расширить особым действием Своего всемогущества область явлений, которые имеют вредное, болезненное или разрушительное

влияние на существа живые и чувствующие, или явлений т. н. физического зла. По грехопадении Бог сказал Адаму: *проклята земля, в делах твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего: терния и волчцы возрастут тебе, и снеси траву селую. В поте лица твоего снеси хлеб твой, до́ндеже возвратиши́ся в землю, от неяже взят еси* (Быт.3:17–19). Вследствие проклятия земля лишилась некоторых благ, дарованных ей благословением Творца при ее сотворении: Бог умалил в ней силу плодородия и в известной Ему мере поставил ее в условия, менее для нее благоприятные, чем в каких находилась земля благословенная, как показывают слова проклятия. Но действие проклятия простирается гораздо далее, чем на одно плодородие земли. Апостол свидетельствует: *чаение твари* (тварь с надеждою ожидает) *откровения сынов Божиих чают: суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю, на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих. Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и соболезнует даже доныне* (Рим.8:19–22). Но рабство тлению не ограничивается только произращением терния и волчцев. Оно открывается в особенности в таких явлениях, как губительные действия стихий на живые и чувствующие существа, моровые поветрия, разрушительные землетрясения и наводнения, насильственная смерть, – вообще все частные отклонения от законов и целей физического устройства мира. Рабство это так тяжело и изнурительно для тварей, что при конце мира вся тварь является пророческому созерцанию обветшавшей и распадающейся от ветхости, подобно обветшавшей одежде: *вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся* (Пс.101:27; см. Ис.51:6). А ап. Петр открывает, что настоящий мир подвергнется преобразованию или очищению посредством огня, и явится в обновленном виде: *нова небесе и новы земли по обетованию Его чаем* (2Пет 3,10–13). Следовательно, проклятие так сильно и далеко проникло в тварь, что для нее необходимо огненное очищение, и так глубоко сокрыты в подвергшейся проклятию твари ее первобытная красота и совершенство, которых она лишилась, что, по снятии с нее

проклятия, она явится как будто совершенно иною или новою. Но с точностью определить свойства и степень изменения природы по силе и действию проклятия невозможно, так как не видели благословенной земли в ее первобытной славе и красоте.

§ 76. Переход греха на весь человеческий род. Первородный грех

Все люди происходят от Адама, согрешившего и осужденного. Поэтому каковыми сделались прародители по грехопадению своим, таковыми являются на свет и все их потомки. Все рождаются не только чуждыми первобытного (райского) состояния невинности и блаженства, но с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы, и потому – *чадами гнева Божия по естеству* (Еф.2, 3), т. е. виновными перед Богом за свою прирожденную греховность. Эта прирожденная *греховность*, путем рождения переходящая от передков к потомкам (*peccatum habituale*), вместе с *виновностью* (*culpa reatus*) или ответственностью перед судом правды Божией за эту прирожденную греховность природы, известна под именем *греха первородного* или *прирожденного* (*peccatum originale vel innatum*). За этот грех все потомки Адама находятся под действием гнева Божия, осуждены на болезни, скорби, на смерть временную и вечную.

Первородный грех в потомках первозданной четы, очевидно, не тождествен с грехом самих прародителей. Адам, нарушивши заповедь Божию, совершил и *личное греховное действие*, повергнул в *греховное состояние* и свою богосозданную природу. Но потомки Адама не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама, а потому и наследственный грех в потомках Адама должно полагать не в греховном действии Адама (*peccatum actuale*) и вменении им в вину этого действия, а в *греховном состоянии природы* (*peccatum habituale*), с которым и в котором рождаются все люди, или в наследственной греховной порче и растлении природы, в которой обитает грех (*αμαρτία*, *vitiositas*), как

некоторое живое начало, с силой влекущее к совершению личных грехов, вместе с *виной* (culpa reatus) или осуждением его в Адаме. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, в нем и все стали *в греховное состояние*, а посему не только греху подвержены, но и *наказанию за грех*» (Пр. исп. 24).

Наследственная греховность человека и вменение ее в вину издавна была предметом споров, а некоторым казалась даже неразрешимым недоумением. В древности против прирожденности греха особенно сильно восставали еретики, известные под именем пелагиан. Они утверждали, что Адам своим грехом растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение нисколько не простирается на его потомков. В новейшее время мнение о состоянии естественного совершенства природных сил человека утверждается рационалистами. Но если бы действительно состояние человеческой природы было состоянием естественного совершенства (нормальным) и не тяготело над человечеством осуждение греха праведным судом Божиим, то не было бы надобности в искуплении, – тогда христианство разрушилось бы в самых основах. Действительность искупления предполагает действительность первородного греха и вменение его в вину человеку. И церковь всегда признавала как *действительность* первородного греха, так и *вменяемость* его всем потомкам Адама.

§ 77. Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения

I. В Св. Писании нет наименования первородным грехом наследуемой от прародителей греховой порчи природы человеческой, но самая мысль о всеобщности этой порчи и связи ее с преступлением Адама утверждается и в Ветхом и в Новом Завете.

Так, Писание свидетельствует, что грех составляет *всеобщее* достояние человеческого рода с самой глубокой древности. О нравственном состоянии допотопного

человечества бытописатель говорит: *и увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. Земля растлилась перед лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями: ибо всякая плоть извратила путь свой на земле* (Быт.6:5, 11–12). По окончании потопа сказал Иегова: *не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышления сердца человеческого – зло от юности его* (Быт.8:21). История послепотопного человечества и в частности избранного народа Божия, содержащаяся в Библии, показывает, что и послепотопный человеческий род своими пороками и беззакониями нисколько не уступал допотопному человечеству. О всеобщей греховности священные писатели свидетельствуют: *еси уклонишася, вкупе непотребни быша: несть творяй благое, несть до единого* (Пс.52:4; см. 13, 3; 129, 3; 142, 2; Рим.3:10–12). По словам ап. Павла, *иудеи же и еллины вся под грехом, ... вси бо согрешиша и лишени суть славы Божия* (Рим.3:9, 23; ср. Гал.3:22). *Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас* (1Ин.1:8).

Свидетельство откровения о греховности всего рода человеческого подтверждает и всеобщая история народов и человеческих обществ. Эта история есть не что иное, как описание, с одной стороны, пороков человеческих во всех родах и видах, с другой – казней за это, бесчисленных переворотов и бедствий. Во всех древних религиях зло считается явлением всеобщим, почему жертвы, как средства, смягчающие гнев Божий за грехи человеческие, являются принадлежностью всех религий. Равно и языческие мудрецы (Сократ, Платон, Аристотель, Сенека, Цицерон и др.) жаловались на всеобщее повреждение природы человеческой.

Откровение прямо и ясно поставляет всеобщую греховность в связь с преступлением Адамовым. Так, пр. Давид говорит: *се бо в беззакониих* (с евр. в беззаконии) *зачат есмь и во гресех* (во грехе) *роди мя мати моя* (Пс.50:7). Нельзя понимать этих слов так, будто Давид жалуется на незаконное свое происхождение от родителей, потому что он рожден от законного супружества. Равно нельзя разуместь здесь и личного

греха Давида, ибо говорится о грехе, в котором он родился. Остается признать, что Давид говорит о грехе наследственном, который является в человеке с самого рождения, даже с самого зачатия, – о нечистоте, свойственной не ему только, но и каждому человеку (Пс.13:1–3, 52, 3–4). Подобным образом Иов исповедует: *кто рождается чистым от нечистаго? Ни один* (14, 4; см. 15, 14).

И. Христос в беседе с Никодимом учил: *аще кто не рождается водою и Духом, не может внити в царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть, рожденное от Духа дух есть* (Ин.3:5–6; ср. 1, 12–13). Слово *плоть* (σάρξ) на языке Св. Писания как Ветхого, так и Нового Завета (при употреблении в нравственном смысле), обозначает всего вообще человека, с его чувственностью, с его умом, со всеми его и чувственными и духовными стремлениями, настроениями и действиями, противными закону Божию, – особенное греховное состояние духовно-телесной природы (Быт.6:3; Рим.7 и 8 гл.; Гал.3:3; 5, 19–21 и др.). Из такого состояния человек не может выйти, хотя бы даже родился во второй раз, потому что *рожденное от плоти есть плоть*, т. е. человек, родившийся от плотского, греховного человека, по своей природе остается таким же плотским, греховным человеком, как и родивший. Греховная порча наследственно передается путем естественного рождения от поколения к поколению.

Но с особенной подробностью и ясностью учение о наследственности первородного греха раскрыто ап. Павлом (Рим.5:12–21). Апостол учил: *едином* (δι' ἐνός) *человеком* грех (ἡ ἀμαρτία) *в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша... Прегрешением единого* (τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι) *мнози умроша... Единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение... Ослушанием единого человека* (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου) *грешни быша мнози* (Рим.5:12, 15, 18, 19). В этих немногих изречениях апостола весьма точно указывается: 1) что грех вошел в мир через *единого* (δι' ἐνός) человека – Адама (14 ст.), т. е. в нем, как родоначальнике, причина склонности ко греху, господствующей во всех людях, а не в них самих; 2) что грех,

вошедший во всех потомков Адама, есть *αμαρτία* – расположение ко греху, или, – по другим изречениям апостола, – некоторое *живое греховное начало* (*ἡ ὁκουσα αμαρτία* – 7, 20), которое живет во плоти (18 ст.), живет до самой смерти или разрешения души от тела (24 ст.) и подчиняет своей власти их личную волю (15–23 ст.). Эта греховность природы есть нечто отличное от греховного поступка Адама (личный грех Адама апостол обозначает словами: *παράπτωμα*, также – *παρακοή* и *πράβασις* *Ἀδάμ* – 5, 14). В потомках Адама греховность (*αμαρτία*) есть наследуемое прирожденное свойство природы, располагающее и увлекающее к личным грехам, а в Адаме, напротив, личная сторона греха предшествовала и произвела греховность природы; 3) что с наследуемой потомками Адама греховностью природы перешло с Адама на все его потомство *осуждение* (*κατάκριμα*) за грех, равно и *наказание* за грех – смерть, ибо *в нем вси согрешиша*, т. е. с Адамом и в Адаме, когда он преступил божественную заповедь.

II. Церковь с самых первых веков исповедывала наследственную прирожденность греха. Свидетельством этого служит существующий в церкви с первых веков *обычай крестить младенцев*. Крещение церковь всегда совершала *во оставление грехов* (*in remissionem peccatorum*). О таком значении крещения младенцев свидетельствовали не только отдельные учителя древней церкви, но засвидетельствовал целый *поместный собор* (из 66 еп.), бывший в 252 г. в *Карфагене* под председательством св. Киприана. На соборе было постановлено «не возбранять (крещения) младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что, происшедши от плоти Адама, восприял заразу древней смерти чрез самое рождение, и который тем удобнее приступает (по сравнению с взрослыми) к приятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие». (Пис. Кипр. 59, к Фиду), а в одном из правил карфагенского собора против пелагиан (418 г.) провозглашается анафема на тех, которые «отвергают нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей», или говорят, что они «от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что

надлежало бы омыть банею пакибытия» (124 прав.). Выраженная в этих определениях вера в переход наследственной греховной порчи от Адама ко всем людям чрез самое их рождение так глубоко была заложена в сознание церкви, что пелагиане, по свидетельству *блаж. Иеронима*, должны были опасаться, чтобы толпа не побила их камнями за отвержение догмата о первородном грехе, если бы они публично высказали это (Прот. пелаг. III, 17).

III. Учение откровения и церкви о *наследственности* греховной порчи и ее следствий, – болезней, бедствий жизни, смерти, не включает в себе ничего неудобоприемлемого и для здорового мышления. Передача от родителей к детям, – и не только детям, но и позднейшим поколениям (внукам, правнукам и т. д.) известных душевных свойств, известных порочных наклонностей, а также и телесных недостатков (напр. предрасположения к известным болезням) – явление совершенно обычное. Было бы неестественно с чисто психологической точки зрения, если бы повреждение нравственной природы прародителей человеческого рода чрез грех осталось только при них и прошло бесследно для их потомства, не коснувшись его. «Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, – учит *Катихизис*, – так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» (о 3 чл.). Равно нет ничего неудобоприемлемого для разума и в том, что потомки Адама, как рожденные после падения, не пользуются преимуществами райского, невинного состояния, подвержены болезням и смерти, испытывают разнообразные скорби и бедствия. Наследуя зараженную грехом природу, все они приумножают наследственную греховность личными грехами, а потому естественно терпят наказания за грех, осужденный в Адаме, как родоначальнике. Подобное бывает и в условиях обычной жизни, когда, напр., дети, родившиеся у людей, разжалованных за какие-нибудь преступления или лишенных тех или других прав, приобретенных до совершения преступления, не пользуются теми правами, какими пользовались их родители до

разжалования, и это не находят противоречащим требованиям справедливости.

§ 78. Вменение первородного греха

Грех первородный вменяется человеку. Все люди рождаются не только с наследственной греховною поврежденностью своей природы, но и *виновными пред Богом* за свое греховное состояние.

I. В откровении можно находить ясные указания на вменение в вину человеку наследственной греховности его. По словам Спасителя, *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть* (Ин.3:5–6), а ев. Иоанн учит о Боге Слове, что Он *даде область чадам Божиим быти* тем, которые *не от крове, не от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася* (Ин.1:12–13). В этих изречениях проводится мысль, что наследственная порча наказывается правдою Божиею, ибо лишает человека благ царства Божия, по причине, конечно, внутренней неспособности людей пользоваться дарами Божиими, иначе, – обрекает человека на духовную смерть.

Но более прямо выражает мысль о вменяемости первородного греха ап. Павел. Так, он утверждает, что смерть перешла от Адама на всех людей потому, что *в нем еси согрешиша* (Рим.5:12), – согрешили не сознательным и свободным участием в его грехе, но своею природою. Если же всякий человек своею природою участвовал с Адамом и в Адаме в его преступлении, то, конечно, навлеченные на природу первого человека гнев Божий и осуждение простираются и на всех потомков Адама. И апостол прямо учит, что *единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение, послушанием единого грешни быша мнози* – собственно все, т. е. по действию одного проступка Адамова распространилось осуждение на всех, ибо все стали грешными.

По словам того же апостола все, верующие в И. Христа, до своего обращения ко Христу, были *естеством чада гнева* (τέκνα φύσει οργής) Божия, *якоже и прочии*, т. е. не уверовавшие (Еф.9:3), а не вследствие только того, что *все жихом иногда*

(некогда) *в похотех плоти нашея*. И еще: *все согрешиша и лишены суть славы Божия* (Рим.3:23), т. е. все люди, как грешники, остаются без прославления Богом и, следовательно, находятся под действием осуждения или гнева Божия.

Наконец, по учению апостола, над всеми потомками Адама тяготеют *наказания* (а не просто только следствия) греха, как владычество смерти и *над несогрешившими по примеру Адама*, не исключая не имеющих личных грехов младенцев (Рим.5:12–15), и вообще разнообразные страдания (Рим.8:17–18). Даже природа вещественная *совоздыхает и соболезнует даже доныне* за грех человека и, следовательно, находится под гневом Божиим (Рим.8ст.). Всем этим ясно предполагается вменяемость в вину человеку наследственной греховности.

II. Вменение в вину потомкам Адама первородного греха, в котором они не участвовали не только сознанием, но и бытием, включает в себе много таинственного, сокрытого в глубинах советов Божиих⁴¹. Полное и отрадное для сердца разрешение этой тайны – в тайне искупления. Вменение благодати и заслуг Исккупителя – второго Адама соответствует вменяемости вины первого Адама (Рим.5:18–19). И Писание не говорит ясными словами об основаниях вменения греха Адамова его потомкам. Однако в Писании, преимущественно в учении ап. Павла, даны некоторые руководственные указания к уразумению оснований и существа вменения потомкам Адама в вину первородного греха.

Апостол свидетельствует, что все потомки Адама суть *чада гнева Божия по естеству*. Этим, конечно, он показывает то, что в чистой богосозданной природе человеческой произведено расстройство. Такое расстройство в творении Божиим не может быть предметом благоволения Божия, а должно быть, по требованию правды Божией, предметом гнева Божия, а так как каждый из потомков Адама наследует от Адама зараженную грехом природу, то на природе каждого из них должно тяготеть и осуждение или гнев Божий. Но, конечно, до проявления сознания и свободы в человеке эта греховность остается только свойством природы, не проявляется в личных грехах; поэтому на ней собственно и тяготеет осуждение Божие, есть *вменение*

природе, но не личности, ибо нет до этого времени личных преступлений: грех не вменяется не сущу закону (Рим.5:13). Отсюда-то объясняется владычество смерти даже над самыми младенцами, которым присуща лишь греховность природы, хотя она и остается в них не проявленной или скрытой, но нет личной греховности и виновности.

По другому наставлению апостола, в природе падшего обитает некоторое живое начало греховных действий, *закон, противовоюущ закону ума нашего*; как только человек получает возможность свободно, так или иначе, отнестись к греху природы, то последний, порабощая волю человека, делает его своим орудием, – *пленником закона греховнаго* (Рим.7:15–23). Однако это совершается не без сознательного соизволения на грех самого человека. Отсюда следует, что каждый из потомков Адама свободным действием своей воли приобщает себя к его греху, и делает греховность природы своим *личным грехом*. Если же наследственная греховность господствует в потомках Адама не без зависимости от их свободы, то, – следовательно, может и вменяться как грех в собственном смысле. Но это же ведет к заключению, что степень вменения и осуждения наследственного греха соразмерна со степенью участия личного сознания и свободы каждого человека в развитии греха в его природе.

Таким образом, основанием вменения греха Адамова потомкам его служит, с одной стороны, беспредельная святость и правда Божия, преследующая и осуждающая расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой, а с другой стороны – личное свободное согласие на грех каждого человека, *ибо нет праведного ни одного (Рим.3:10), все согрешили* (13 ст.). Самое вменение и осуждение имеют свои степени.

У древних отцов некоторое подтверждение такого понимания оснований вменения наследственного греха можно видеть в рассуждениях о судьбе некрещеных умерших младенцев (см. у Григория Б. Сл. 40, у Григория Нис. «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»).

§ 79. Наказания людей после падения, как действия промысления Божия

I. Наказания, постигшие людей по грехопадении прародителей, это суть испытываемые человеком разного рода бедствия в жизни, как то: скудость и бедность, которыми окружен человек, вместо изобилия плодов земных, изнурительные труды для продолжения своего существования, разрушительные действия стихий, и другие бедствия, приносящие людям скорбь, болезни и смерть. Все они суть вместе и действия промысления Божия, служащие не только проявлением правды Божией, наказующей грешника, но вместе и явлением милости и любви Божией к человеку. Главная цель их – уврачевание греха, пресечение греховных путей человека и его исправление (Притч.23:14; 2Кор.4:16). Опытов такого болезненного, но спасительного врачевания и исцеления, исполнена история человечества, особенно история народа Божия, и все они подходят под один взгляд пророка: *егда убиваше я, тогда взыскаху Его, и обращаются и утренневаху к Богу: и помянуша, яко Бог помощник им есть, и Бог Вышний избавитель им есть* (Пс.77:34–35). Так учили смотреть за постигающие людей внешние бедствия и древние отцы церкви. Василий В. пишет: «когда слышишь, несть зло во граде, еже Господь не сотвори (Ам.3:6), слово "зло" понимай так, что Писание понимает под ним бедствия, посылаемые на грешников к исправлению прегрешений... Телесные страдания, и внешние бедствия направлены к обузданию греха... Разрушения же городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли и моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтобы уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пророки уцеломудривает всенародными казнями» (Бес. о том, что Бог не виновник зла).

II. Исполненная трудов, скорбей и болезней жизнь человека оканчивается *смертью*. Смерть, являясь следствием и наказанием греха, вместе есть и благодеяние человеку, ибо

служит к его благу. Смерть есть благодеяние человеку прежде всего потому, что она освобождает человека от земных скорбей и болезней, порожденных грехом, а главное – пресекает и оканчивает путь самого греха, ибо *умерый свободися от греха* (Рим.6:7). Опыт удостоверяет, что останавливающим и отрезвляющим образом действует на грешника даже одно предведение и страх смерти, равно и самый вид смерти. Между тем, если бы каждый из грешных людей без конца жил на земле, то это могло бы привести человечество к неисцелимому всеобщему нравственному развращению, – к такому ниспадению в глубину зла, до которого дошел некогда светлый дух, ставший сатаной. Так научали смотреть на смерть и древние учителя церкви. По словам св. Григория В., наказание человека смертью есть проявление «человеколюбия» Божия, ибо смерть служит к «пресечению греха, чтобы зло не стало бессмертным» (Сл. 38 и 45). Далее, смерть есть благо и по отношению к телу человека, ибо служит средством к уничтожению греховной порчи в его теле, похоти и тления. Заплатив в смерти оброк греху, оно становится свободным от его власти, очищается от греховной порчи и в воскресении восстанет бесстрастным и нетленным (Феоф. к Автол. II, 26). Наконец, смерть является благодеянием для человека по влиянию, на состояние души в вечной жизни. Чем меньшее бремя грехов душа выносит из настоящей жизни, тем легче и отраднее состояние ее за гробом после суда над ней, тем возможнее и доступнее для нее будет облегчение ее судьбы силой молитв церкви, а всего более – всемогущей силой ходатайства Сына Божия.

§ 80. Неправые мнения о первобытном состоянии и первородном грехе в р.-католической церкви и протестантстве

Западными христианскими исповеданиями содержится отличное от учения православной церкви понимание первобытного состояния человека и первородного греха. Римская церковь уклонилась в принятом ею воззрении в

сторону древнего пелагианства, а протестантство усвоило крайности учения блаж. Августина.⁴²

Р.-католическое учение. – В Римской Церкви неправильные представления о первобытном состоянии и падении человека, в духе полупелагианском, стали развиваться в век схоластики. В этом духе с отчетливостью учение о первобытном состоянии и первородном грехе было выражено *Ансельмом Кентерберийским* (ум. 1109 г.) и *И. Д. Скоттом* (ум. 1308 г.). Их теория в основных чертах принята была в декреты тридентского собора и таким образом получила значение церковного учения⁴³.

Римская церковь учит, что безгрешное и невинное состояние прародителей, называемое ею *первобытной праведностью* (*justitia originalis*), было всецелым даром божественной *благодати* (*donum supernaturale*), после сотворения свыше ниспосланных на природу человека для восполнения ее природных недостатков, *придатком* к естественным силам человека (*donum superadditum*). Состояние природных сил человека, независимо от влияния на него даров благодати и до получения их, было *состоянием чистой естественности* (*status purorum naturalium*), т. е. таким состоянием, которое ничем существенно не отличалось от того состояния, в каком находится каждый падший человек. Вследствие двухсоставности человеческой природы, в состоянии чистой естественности в человеке происходила «некоторая борьба» между духом и телом, духовными (к Богу) и чувственными (к плоти и миру) влечениями (как в падшем человеке – Гал.5:17). Для устранения этой борьбы, для восполнения естественного недостатка первозданной природы, Бог потом присоединил к природе человека «чудный дар первобытной праведности». Этот дар, подобно «узде» (по сравнению Скотта) или «кормчему» (по Ансельму), сдерживал беспорядочные естественные движения духовно-телесной природы человека, охранял его от соблазнов, удерживал от силы искушения, подчинял тело и мятежные чувственные влечения духу, а дух Богу, и вообще направлял к добру.

«Однако во власти духа было противиться Богу или нет» (Беллярмин).

Естественно, что из таких представлений развилось в Римской Церкви *отрицательное* воззрение на первородный грех. По ее учению, сущность первородного греха состоит единственно и исключительно в *утрате первобытной праведности*, но в своих естественных силах и способностях природа человека (или образ Божий в человеке) не потерпела никакого изменения и повреждения. Она перешла только в состояние *purorum naturalium (virium)*, полученное ею при самом творении. Через грех человек лишился только той «узды» или «кормчего», при помощи которых существовала в первобытном состоянии гармония между духовной и чувственной сторонами человеческой природы, вследствие чего по падении он стал чувствовать в себе возмущение плоти против духа и внутреннюю борьбу между ними; воля его сделалась разнузданной. Но эта борьба свое основание имеет не в повреждении грехом природы, человека, ибо она изначальна в его природе, а в ее двухсоставности. Но так как благодать первобытной праведности была для человека таким даром, который он должен был сохранить (*justitia debita*), то за утрату ее человек *подвергся гневу Божию*. Таким образом наследственный грех в потомках Адама состоит только в лишении первобытной праведности и тяготеющих вслед за сим вине и осуждении, но не в греховной наследственной порче природы. Наследуется же грех через плоть или тело, а душа всякий раз *творится* Богом и вливается (*infunditur*) или вдувается (*inspiratur*) Им в образовавшееся в утробе матери тело; как дело рук Божиих, она сама по себе чиста и непричастна греху Адама и оскверняется им только чрез соединение с телом, – носителем греха.

Нельзя признать правым р.-католическое учение ни о первобытном состоянии человека, ни о первородном грехе.

В учении о первобытном состоянии прежде всего неправильно представление, будто природа человека до грехопадения, если мысленно ее отделить от первобытной благодати, была тем же, чем стала по падении и разрыве своего

общения с Богом. Борьба между духом и чувственностью есть следствие грехопадения человека, а не может быть свойством его богосозданной природы. Признавать ее природным достоянием человека и видеть источник ее в чувственности или в теле человека, не значит ли материю признавать началом зла в мире, а Бога, как Творца материи, Творцом этого зла и Виновником греха в человеческом роде? Другой недостаток римского учения о первобытном состоянии – это чрезмерное разъединение между благодатным даром и природой человека. Человек является как будто безучастно воспринимающим дар благодати и вся его праведность – только внешний сверхъестественный дар, а собственные его силы осуждены на бездеятельность. Но если человеку, как созданному по образу Божию, по самой природе своей свойственно влечение к богоподобной жизни и общению с Богом, то – очевидно, что силы первозданного, если они воспринимали благодать, не могли не оживляться, не развиваться и не возрастать в том направлении, какое соответствовало их предназначению, а отсюда понятно, что невинное и блаженное состояние первого человека нельзя представлять только сверхъестественным даром благодати в р.-католическом смысле.

В р.-католическом воззрении на первородный грех нельзя не видеть умаления и ослабления его существа и следствий, как и в осужденном церковью древне-пелагианском учении. Наследственный грех превращается Римской Церковью в одну юридическую вину и осуждение, лежащие на всех людях вследствие родового союза с прародителями. Откровение же учит не об утрате только даров первобытного состояния вследствие грехопадения, но и о положительном глубоком повреждении духовно-телесной природы человека. Признавать, в частности, седалищем греха тело или плоть значило бы ослаблять силу греха и виновность за него, лишать его характера явления нравственного и усвоить ему значение зла физического, как явления естественного, и при том необходимого в человеческом роде, а отсюда – невиняемого.

Учение протестантское. – Протестантство в своем учении о первобытном состоянии и первородном грехе впало в

противоположную, по сравнению с римским учением, крайность. Оно признает первобытную святость и праведность человека безусловно естественным состоянием; человек при самом творении получил от Бога всю совокупность совершенств (совершенных духовных и телесных сил, направленных к Богу), и сам по себе, по своей природе, мог проявлять их совершеннейшим образом, собственными силами любить Бога выше всего, веровать в Него, уповать на Него и соблюдать заповеди Его. Короче, – его первобытная праведность была *натуральным, вместе с человеком созданным, состоянием* (status naturalis primo homini concreatus), – иначе, не только образ Божий, но и подобие Божие даны были человеку при сотворении независимо от его свободы, даны вместе с природой⁴⁴.

Понятно, что при таких представлениях о первобытной праведности состояние человека после падения должно было явиться полной противоположностью, – состоянием глубочайшего извращения человека грехом первородным. Так протестантство и учит. С отрицательной стороны сущность первородного греха оно полагает (как и Римская Церковь) в *утрате первобытной праведности* (defectus justitiae). Но в первобытной праведности человек утратил естественную, полученную им при самом творении, способность желать и творить добро, направление своих сил к добру, т. е. утратил не только подобие, но и образ Божий. Положительная же и главная сторона первородного греха, по учению протестантства, состоит в появлении и господстве в природе падшего человека злого начала, или *похоти* (concupiscentia)⁴⁵. Под похотью разумеется то *повреждение*, которое в человеческой природе заменило собой первобытную праведность. Это повреждение природы грехом было настолько глубоко, что он не оставил ничего здорового и неповрежденного ни в теле, ни в душе человека, извратил и низшие и высшие силы – ум сердце и волю. «Порча всей природы и всех сил ее грехом явилась глубочайшая, злейшая, страшная, неизмеримая, непостижимая, невыразимая» (Форм. согл. II, 1). В низшей стороне природы человека эта порча выражается в противной закону Божию

беспорядочности желаний и движений, в упорной и постоянной склонности ко злу, в высшей – в уклонении ума, воли и сердца от Бога, в отвращении от божественного и тяготения к плотскому, даже в презрении к Богу. Похоть гнездится не в теле, а в душе, – и не есть нечто безразличное в нравственном отношении (как по учению римскому), а есть *грех* в собственном смысле, делающий человека достойным вечной смерти и вечного осуждения; этот грех не уничтожается даже в крещении, в котором снимается только виновность и наказание за грех, но характер греха или беззакония остается за похотью и после крещения (Апол. 2 чл.). Утверждая столь неискоренимое и глубокое господство греховной похоти к природе падшего, символическое протестантство однако признает, что существенные силы духа остаются в падшем человеке и могут действовать в известной области. Это есть область *гражданской праведности* (*civilis justitia*), или *праведности дел* (*justitia operum*): падший человек «может, напр., говорить о Боге, выражать внешним делом известное повиновение Богу, может повиноваться властям и родителям в избрании внешнего дела, – удерживать руку от убийства, прелюбодеяния, воровства и проч.» (Апол. 18 чл.). Но совершенно не могут действовать силы падшего человека в области *праведности духовной* (*justitia spiritualis*), или в духовных и божественных делах, относящихся к спасению души. В этой области «Человек (после падения) подобен соляному столпу, в который превращена жена патр. Лота, пню, камню и безжизненной статуе, которая не имеет ни зрения, ни вкуса, ни иных чувств, ни сердца» (Форм. согл. II ч., 2 гл. 19–20). Короче, испорченная грехом природа человека лишилась всякой способности к добру, ибо она не имеет свободного произволения (*liberum arbitrium*) к нему; у нее осталось таковое произволение только ко злу.

Нельзя признать правильным протестантское представление совершенства первоначальных людей; последние не могли обладать полным совершенством, в смысле окончательного и всецелого раскрытия своих сил и способностей, а имели одни задатки к нему, долженствовавшие развиться только впоследствии. И ангелы не созданы

совершенными в духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путем развития и преуспевания, достигли возможного для них совершенства. Сам И. Христос, – второй Адам, – не сразу стал совершеннейшим человеком, а постепенно преуспевал в премудрости, и возрасте, и в любви у Бога и человеков (Лк.2:52). Потому-то на первых порах и первозданный человек был окружен постоянными чрезвычайными промыслительными действиями Божиими. При допущении в первом человеке духовно-нравственного совершенства существенно и необходимо принадлежащим его богосозданной природе остается совершенно непонятным и его падение, если не предположить, что оно совершилось по непосредственному определению и действию самой воли Божией, а это, конечно, недопустимо.

Мысль о повреждении грехом природы человека в протестантстве доведена до крайности. Писание, хотя утверждает глубокое повреждение природы человеческой, но не до совершенного бессилия и неспособности человека к деланию добра духовного. И в падшем человеке осталось стремление к истине (Рим.1:19–20), хотение добра (Рим.7:18) и природное влечение к нему (Рим.2:14), совесть, одобряющая за исполнение закона (Рим.7:16) и осуждающая за нерадение о нем (Рим.2:15), – соуслаждение закону Божию (Рим.7:22), способность преуспевать в добродетели, как показывает история обращения сотника Корнилия (Деян.10 гл.), и, следовательно, способность не только к совершению дел праведности гражданской, но и к исполнению обязанностей по отношению к Богу, не отделимых по существу от обязанностей к ближним (1Ин.4:20–21). Приводимые протестантами в оправдание своего учения места Писания, в которых естественный человек называется *рабом* и *пленником греха* (Ин.8:34), *мертвым прегрешеньми и грехи* (Еф.2:1; сн. 1Кор.2:14; Ин.15:4), заключают мысль о повреждении человека не первородным только грехом, но и личными грехами. Самое искупление и возрождение человека показывает, что силы падшего не настолько повреждены, чтобы человек стал совершенно мертв для духовной жизни, совершенно потерял

способность к восприятию и усвоению искупительных даров благодати. В таком случае потребовалось бы не исправление и восстановление испорченного, а новое творение совершенно утраченного. Наконец, последовательно проводимое символическое учение протестантизма о следствиях грехопадения ведет к мысли о *безу словном предопределении* как самого падения, так и спасения человека, к каковому и пришло реформаторство. Но мысль о безусловном предопределении – мысль совершенно не христианская.

Очевидно, православное воззрение на первобытное состояние и падение человека чуждо крайностей обоих инославных учений. В учении о первобытном состоянии в нем нет ни того чрезмерного *разделения* между благодатью и природой человека, как в учении Римской Церкви, ни того полного *слияния* между ними (до обожествления человеческой природы), какое допускается протестантизмом, равно ни преувеличения, ни умаления важности промыслительных действий Божиих о первозданном человеке. В учении же о первородном грехе оно свободно как от пелагиано-римской мысли о неповрежденности человеческой природы грехом, так и от протестантской – о потере человеком вследствие грехопадения даже образа Божия.

§ 81. Обзор ложных мнений о происхождении зла

Существование зла (греха) в мире и его всеобщее распространение с глубокой древности и до настоящего времени вызывало и вызывает попытки со стороны естественного разума к объяснению его происхождения и сущности. Но все опыты объяснения тайны бытия зла в мире, указывающие корень зла не в свободной воле человека, как учит откровение, а вне ее, являются неудовлетворительными: своими объяснениями они или умалют, или преувеличивают силу и значение зла, и таким образом вращаются между двумя крайностями – *оптимизмом и пессимизмом*, при своей противоположности сходящихся лишь в признании зла

явлением *естественно-необходимым*. Укажем главнейшие из этих мнений.

I. В древнем мире особенно распространенным было *дуалистическое воззрение* на происхождение греха (пессимистического характера). Этим учением грех в человеческом роде признается произведением *вечного злого существа*, которое внесло грех в человеческую природу (учение древней персидской религии и сирийских гностиков), или происшедшим под влиянием *материи*, как совечного Богу злого начала, из которого Бог образовал весь мир, теперь во зле лежащий, и которая соединена с душой, представляющей собой доброе начало. Источник греха в человеке – его тело (учение Платона, александрийских гностиков и манихеев, также павликиан и богомилов). Несостоятельность такого учения очевидна из того, что существование двух вечных, самостоятельных и противоположных друг другу начал, доброго и злого, невозможно. В частности, против дуалистического объяснения происхождения греха свидетельствует *вменение* греха человеку. Такое вменение было бы невозможно, если бы грех был произведением вечного злого существа, находящегося вне человека, или соединенной с человеческим духом материи, как злого начала.

II. В древности же появилось и другое мнение, объясняющее происхождение зла *из внешних причин*, но причин случайных. Так, Пелагий с своими последователями причину зла и греха в роде человеческом полагал в превратном воспитании и влиянии дурных примеров на человека. Адам своим грехом будто бы растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение несколько не простирается на его потомков. Влияние Адама на потомков ограничилось влиянием дурного примера. Подобные же мнения повторены и в новейшее время. Почти все английские деисты и французские энциклопедисты, отвергая прирожденную склонность ко греху в человеке, утверждали, что нравственное зло – следствие неправильного воспитания, подражания худым примерам. влияния господствующих в обществе ложных учений, духа времени, неудовлетворительных общественных

учреждений и других подобных причин, – мнение, имеющее защитников и в настоящее время (напр. Ричля и его последователей, по мнению которых причина греховности людей – в подражании греховной среде и простом неведении истинного блага).

Опровержением подобного рода оптимистических утверждений служит свидетельство опыта. Всеобщий опыт подтверждает глубокую истинность апостольского наблюдения: *я нахожу за кон, что когда хочу делать добро, ближе всего ко мне зло (Рим.7:21)*. И эта склонность более ко греху, чем к добру, проявляется прежде всякого воспитания, влияния греховной среды, дурных примеров, учреждений и т. п. Она свойственна человеку от рождения. Чистота и невинность, с которой будто бы рождаются люди, есть пустая мечта. Дети, прежде всякого постороннего на них влияния, весьма заметно обнаруживают такие влечения (напр., прихоти и капризы, ревность, зависть к сверстникам, ненависть и злопамятство к оскорбителям, желание идти наперекор запрещенным и приказаниям и под.), которые и пристрастная любовь матери не назовет добрыми и чистыми. Внешние условия могут возбуждать и развивать, или ослаблять, подавлять то, что дано в зародыше в самой природе, но не создают новых сил и способностей. В частности, если бы все зло происходило от воспитания, то из хорошей школы всегда выходили бы хорошие воспитанники, а из худой – худые. Но опыт часто показывает противное. То правда, что как доброе воспитание весьма благотельно, так и худое весьма вредно, но тем не менее и из доброй школы выходят худые воспитанники, и из худой – добрые. Никакое рациональное воспитание не может совершенно освободить людей от греха и сделать их нравственно-добрыми. Равно необъяснимо господство зла в мире и из влияния дурных примеров, греховной среды. Влияние дурного примера, конечно, может быть пагубно, но чтобы из такого влияния выводить все зло в мире, необходимо предположить во всех людях склонность подражать примерам по преимуществу дурным. Точно также неосновательно полагать вину всеобщей греховности в неудовлетворительных

общественных учреждениях и порядках общественной жизни. Самые лучшие учреждения оказываются дурными в руках дурных и порочных людей, равно как и наоборот, несовершенные учреждения в руках добрых и умных людей оказываются более удовлетворительными, чем усовершенствованные. При том же самые эти учреждения и порядки общественной жизни – произведение жизни самих же людей.

III. Невозможность объяснить происхождение зла из внешних причин указывает, что источник греха – не вне человека, а в самой его природе. Но при объяснении того, в какой именно стороне человеческой природы надлежит полагать источник греха, были высказаны разные мнения.

По одному из высказанных в новое время мнений (лейбнице-вольфганцами) причина всеобщей греховности людей заключается *в несовершенстве и ограниченности природы человеческой*. Несовершенство человека состоит по этому воззрению в ограниченности как разума, так и воли человека. По причине своей ограниченности разум впадает нередко в заблуждение. Поэтому воля, вследствие ложной оценки благ разумом, часто избирает низшее благо вместо высшего, в чем и состоит грех. Но и тогда, когда разум обладает истинными представлениями о благе, воля не избирает высшего блага. Причина этого в ограниченности и слабости воли.

Однако и это, столь оптимистическое мнение, нельзя признать основательным. Выводить зло из свойственной тварям ограниченности или их несовершенства значит всю вину в существовании в мире зла слагать на Бога, как на Творца несовершенных и ограниченных тварей. Неосновательна и сама по себе мысль, будто грех происходит из ограниченности или несовершенства человека. И ангелы добрые ограничены, однако же они безгрешны. Ограниченность – определение *сущности* тварной природы, греховность относится к ее *состоянию*. Ограниченность или несовершенство побуждают к усовершенствованию, грех, как противоестественное явление, вызывает отвращение и человека грешника делает предметом гнева Божия. Нет и полного соответствия между степенью

несовершенства и греховностью. Опыт показывает, что большей частью люди, богато одаренные, являются и виновниками величайших преступлений... Дети менее грешны, чем духовно развитые.

IV. Другими из новейших воззрений грех выводится не вообще из ограниченности природы человека, а из некоторых частных и определенных свойств этой природы. Так, некоторые (из школы рационалистов, особенно Шенкель и Шлейермахер) производят грех из *перевеса чувственности над духом*. Требования духа, рассуждают, касаются доброго, а чувственности – приятного, удовольствия. Дух развивается позднее чувственности; отсюда, вследствие своей слабости, при столкновении требований духа с требованиями чувственности, он подчиняется требованиям плоти, а через это и происходит грех. Но даже если бы и было справедливым это мнение, оно не объясняет дела. Вопрос о сущности зла остается нерешенным. Откуда, спрашивается, такое разъединение между чувственностью и духом? Где его основание и какой смысл? Если же признать такое явление естественным следствием первоначального устройства богосозданной природы человека, тогда грех будет явлением необходимым, Бог – виновником греха, что, конечно, недопустимо. Противоречит и опыту указанное объяснение происхождения греха. Есть много грехов, которые развиваются совершенно независимо от чувственности, каковы, напр., гордость, честолюбие, властолюбие, зависть, ненависть, ложь и др. Есть и такие грехи, которые не только не выводимы из чувственности, но идут совершенно вразрез с ее требованиями, напр., скупость, упорно отрекающаяся не только от удовольствий, но и от чувственных потребностей жизни, гордость, находящая самоуслаждение в лишениях, и под. Наконец, злое начало является развитым в злых духах более, чем в людях, но они суть существа бесплотные.

V. В новейшее время получил особую распространенность взгляд на зло, как *необходимую ступень* (момент) *в развитии добра*. Этим мнением предполагается, что зло есть не только естественное, но и необходимое явление, такое, без которого и

нельзя представить живой человеческой деятельности. В сущности оно даже не есть что-либо действительное, реальное, но только недостаток или лишение добра, подобно тому, как темнота есть только недостаток света, или холод – недостаток тепла. Оно есть необходимая переходная ступень к добру, возбудитель, двигатель добра; без зла не было бы и добра в мире.

Но зло (грех) не есть и никогда не может быть необходимой ступенью человеческого развития. *Мерзость Господеви путие нечестивых* (Притч.15:9). Господь ненавидит *безза кония и неправды* (Ис.33:15). Грех есть широкий путь, *вводяй в пагубу* (Мф.7:13); конец этого пути – *смерть* (Рим.5:12). Различие между святостью и греховностью не *количественное*, а *качественное*: грех не есть неполное соблюдение закона, но совершенное *беззаконие* (1Ин.3:4). Ненависть, злоба не есть известная степень любви, но стремление, противоположное любви. И по свидетельству нравственного сознания всех людей, зло или грех не есть необходимый путь к совершенству, а напротив – *зло есть то, что не должно быть*, следовательно, явление *противоестественное*. Соделанное человеком зло вызывает в нем горькое чувство раскаяния. Против зла всегда восставало и восстает нравственное чувство всех людей; а необходимое по природе не могло бы вызвать такого протеста против себя. Равно и самое зло не появлялось бы в чудовищных злодеяниях (убийства самых близких лиц), в противоестественных пороках (напр. страсть к наслаждениям и неумеренность, самоубийство), неизвестных даже в мире животных, если бы оно составляло необходимую ступень в развитии человека, указанную ему мудрой волей Самого Творца. В действительности зло не только не есть необходимое условие развития добра, а напротив, – препятствие к развитию добра, сила, не создающая добро, а разрушающая его. Наконец, если зло есть необходимый переходный момент в нравственном развитии разумно-свободных существ, то не следует ли людям возвести в правило жизни положение: будем делать зло, чтобы отсюда произошло добро?

VI. Неудовлетворительность объяснений происхождения греха и всеобщей греховности в роде человеческом помимо свободы человека и вменяемость греха человеку указывают, что грех – дело свободы человека. Но еще в древности высказывалось мнение, что души человеческие злоупотребили своею свободой *в довременной жизни* – до соединения с телами, в наказание за что и посылаются в тела (мнение Платона, Филона, особенно Оригена). Подобное же объяснение происхождения всеобщей греховности людей повторено и в новейшее время (в философии – Кантом, Шеллингом, в протестантском богословии – Юл. Миллером). Но такие объяснения происхождения врожденной греховности совершенно произвольны. Наше сознание ничего не говорит ни о существовании умопостигаемого мира (о предсуществовании душ), ни о довременном падении их, о котором нет в душе никаких воспоминаний.

Так недостаточными оказываются все, несогласные с учением откровения, опыты объяснения происхождения и сущности зла. Богооткровенное учение – единственно свободное от односторонностей. Оно признает бытие зла во всей силе (вопреки теориям оптимизма), – в такой, что для искупления от зла необходимы были воплощение и смерть Сына Божия, но и не преувеличивает его значения (как в теориях пессимизма), делая возможной и обязательной для человека борьбу со злом, а в вере в Искупителя указывая и действительное средство для победы над злом.

Отдел третий

О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому

§ 82. Необходимость особенного промышления Божия для спасения падшего человека. Содержание и разделение учения о Боге Спасителе

I. Многочисленны, разнообразны и неисповедимы пути естественного промышления Божия о роде человеческом. Но действиями естественного промысла Божия не искореняется сила греха, проникшая все существо человека, не уничтожаются и его следствия. Если бы Бог ограничился только такими действиями Своего промышления, то зло, конечно, не могло бы совершенно восторжествовать над добром и сокрушить его на земле, но и само никогда не могло бы, даже при всех усилиях к тому самого человека, быть искоренено. а без сокрушения греховной силы в человеке, грех навсегда бы оставлял его под тяжестью суда и гнева Божия, в удалении от Бога и в темной власти диавола. Вместе с этим внешние бедствия (физическое зло) и смерть навсегда явились бы уделом человечества. Улучшать человеческую природу, но без разрушения человеческой свободы, искоренить зло ее существа, или, что то же – совершенно обновить и воссоздать человека, воссоединить и примирить его с Богом, возвратить ему бессмертие, потерянное грехом, уничтожить и все пагубные следствия греха во внешнем мире, – все это возможно и мыслимо совершить только особенными, чрезвычайными действиями промышления Божия о человеке. И Господь не восхотел оставить падшего человека на безвозвратную гибель, в жертву вечной смерти и злу. Он определил избавить его от осуждения, – спасти его. Совокупность благодатных действий Бога, как Спасителя людей от греха, проклятия и смерти, называется божественным

домостроительством (οικοδομία, в ц.-слав. Библии – *смотрение*, напр. Еф 3, 2, 9; Кол.1:25) человеческого спасения.

II. Сущность великой тайны домостроительства, насколько она открыта нам, состоит в следующем. Бог от вечности благоволил избрать чрезвычайное средство к спасению падшего человека через едиnorodного Сына Своего и животворящего Духа Святаго. Обетование о спасении Он благоволил дать людям тотчас по грехопадении раскаявшихся прародителей и в течении веков *приготавлиал* их к принятию Испытателя и свободному усвоению плодов искупления. *Егда прииде кончина лета*, едиnorodный Сын Божий, по воле Отца, благоволил нас ради и нашего ради спасения воплотиться от Духа Свята и Марии Девы, вочеловечиться и совершить дело *искупления* рода человеческого. Дух Святой, ниспосланный от Бога Отца искупленным по заслугам Сына Божия, силою Своей благодати прилагает и усваивает людям спасительные плоды искупления, совершенного Сыном Божиим, является их *Освятителем*.

Таким образом, учение об *особеннейших* действиях промысла Божия, имеющих целью спасение падшего человека, естественно разделяется на учение: I) о Боге, как Предустроителе человеческого спасения; II) о Боге, как Испытателе и III) о Боге, как Освятителе.

I. О Боге, как Предустроителе человеческого спасения

§ 83. Предвечный совет Св. Троицы о спасении человеческого рода. Причина нескорого пришествия Спасителя мира

I. Богу, как всеведущему, от вечности известно было, что человек не устоит в правой и святой жизни, и падением своим подвергнет осуждению и бедствию и себя и все происшедшее от него потомство. Но от вечности же, зная, что отпавший от Него человек снова обратится к Нему, Он в *совете Божиим*, т. е. в совете трех божественных лиц – Отца, Сына и Св. Духа, определил спасти его и предизбрал к тому средство (Деян.2:23;

Еф 1, 9–11 и др.). Это вечное *проразумение и предопределение* (Рим.8:29) воли Божией о восстановлении падшего человечества и предизбрание к тому средства до времени пришествия Христова никому не было открыто ясно и вполне, было, как учили апостолы, *тайною воли Божией* (Еф.1:9) *тайною, сокровенною от век и от родов в Бозе* (Кол.1:26; сн. Рим.14:24), *утаенной даже от начал и властей* небесных (Еф.3:9–10; 1Пет 1, 19–20). Но по совершении искупления И. Христом и сошествии Св. Духа апостолы призваны были *просветити всех, что есть смотрение тайны, сокровенныя от веков в Бозе* (Еф.3:9), и они возвещали о тайне спасения человека, как о вечном предопределении Божиим: *глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего не разуме... Нам же Бог открыл есть Духом Своим* (1Кор.2:7–8, 10).

Сущность совета Божия о спасении и определенное в совете Божиим участие каждого из лиц Святой Троицы в деле спасения в Писании изображаются так.

Богу Отцу усвоится благоволительное определение в совете Божиим спасти людей через едиnorodного Сына Своего. Об этом Сам Спаситель говорил: *так о возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodнаго дал есть, да всяк веруя в Онъ не погибнет, но имать живот вечный. Не посла бо Бог Сына Своего в мир, да судит мирови, но да спасетсЯ Им мир* (Ин.3:16–17; сн. 17, 4; Еф.2:4–7 и др.).

Сыну Божию, по определению Отца, предустановлено в определенное время Своим воплощением, страданиями и крестной смертью совершить наше спасение. Сам Он, говоря о домостроительстве спасения рода человеческого, воспринятом Им на Себя, называет это дело *заповедью Отца* небесного, *волею Пославшего Его Отца. Сего ради Отец МЯ любит, яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю... Сию заповедь приях от Отца Моего* (Ин.10:17–18; сн. 14, 3). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшаго МЯ, и совершу дело Его* (–4, 34; сн. 5, 36).

Участие Духа Святого в домостроительстве нашего спасения состоит в том, чтобы усвоить искупленным грешникам заслуги Сына Божия и Своим содействием совершать в сердцах человеческих дело спасения. Такое участие Духу Святому назначено также от века. Так, ап. Павел пишет солунянам: *избрал есть вас Бог от начала* (απ ἀρχῆς – нередко в Писании указывает на начало безначальное, напр. 1Ин.2:13; Ин.1:1; Ис.43:13), *во спасение, во святыни Духа и вере истины* (чрез освящение Духа и веру истине – 2Сол.2, 13).

Таково средство, избранное в предвечном совете Божиим для восстановления падшего человека, – средство, в котором *милость и истина Его сретостся, правда и мир облобызастся* (Пс.84:11). В отношении в частности к согрешившим людям к тайне спасения в особенности открылась беспредельная любовь Божия. Не по какой-либо необходимости Бог благоволил явиться *Спасителем* нашим (как триипостасный Бог называется иногда в откровении, напр. Иуд.25; 1Тим.1, 1; 2, 3–4; Тит.3:6), но именно лишь по беспредельной любви к людям.

II. Определив в вечном совете Св. Троицы ниспослать в мир едиnorodного Сына Своего, Бог временем выполнения совета Своего назначил *конец веков* (Гал.4:4), *времена последние* (1Тим.4, 1; 1Пет.1, 5, 20). До явления Спасителя века и тысячелетия томились люди под рабством греху, в отчуждении от Бога, оставаясь чадами гнева Божия по естеству. Почему так? Причина этого явления не в Боге, а в самом человеке. Бог не мог спасти человека, созданного свободным, одним только действием Своего всемогущества. Насильно увлекаемый к блаженству человек был бы и неспособен к блаженству и недостоин его. Человек мог быть спасенным, когда бы сам добровольно и с любовью обратился к Богу. Но всеобщее желание спасения и возвращения к Богу могло возникнуть в падшем человечестве лишь после более или менее продолжительного пребывания в греховном состоянии, когда бы ужасная сила греха и губительные его следствия обнаружились вполне и своею тяжестью дали почувствовать человеку бедственность его положения в удалении от Бога, вызвать в

нем сознание глубины падения, бессилия собственными средствами выйти из своего состояния и через то возбудить в нем живое стремление опять соединиться с Богом и в Нем одном искать своего спасения и блаженства. Должны были пройти тысячелетия, прежде чем вся сила греха вышла наружу и своей тяжестью побудила человека усиленно ждать своего спасения от Бога.

Но, с другой стороны, и распространение и усиление греха в роде человеческом, без ограничивающих зло действий промысла Божия, могло сделать человечество неспособным к обращению к Богу и спасению во Христе, а без надежды на избавление от греха – приводить к отчаянию. Поэтому со стороны божественного провидения были необходимы по отношению к падшему человечеству такого рода воспитательные действия, которые не допускали бы ниспадения человека в греховное состояние до неспособности обращения к Богу и принятия через И. Христа спасения, с одной стороны, а с другой – давая надежду на избавление от зла, устремляли бы их умы и сердца к обетованному Искупителю и давали возможность узнать Его, когда Он придет. Короче, – необходимо было *приготовление рода человеческого к принятию Искупителя*. Время от грехопадения прародителей до явления Христа Спасителя действительно и было временем приготовления людей к принятию Избавителя.

§ 84. Приготовление рода человеческого к принятию Искупителя от Адама до Авраама

Приготовление людей к принятию Искупителя началось по грехопадении прародителей откровением им тайны искупления. С этого времени и до призвания Авраама в родоначальника избранного народа все люди были приготавлиемы одинаково, т. е. одними и теми же способами и средствами.

По объявлении суда правды Своей над согрешившими прародителями, Бог дал падшим и надежду на спасение через утешительное обетование о Семени жены, имевшем некогда сокрушить главу змия обольстителя. *И вражду положу между*

тобою и между женою, – говорил Бог змию в присутствии обольщенных им, – и между семенем твоим и семенем тоя. Той твою блюсти будет главу (по рус. перев. с евр. – оно будет поражать тебя в голову), *и ты блюсти будеши* (будешь жалить) *его пяту* (Быт.3:15). В этом приговоре искусителю содержится благодатное обетование 1) разрушения союза между искушителем и искушенными, который сам собой образовался через грех человека; 2) продолжения борьбы со злом, как с семенем искушителя (родом злых людей, – чад диавола), в избранном потомстве прародителей, как в семени жены, и 3) наконец, решительной победы над искушителем, которая будет одержана семенем жены в лице необыкновенного Потомка прародителей. Кто именно будет это победоносное Семя жены, первообетованием еще не дается ясного понятия об этом. Но необычайность дела, которое совершит Семя жены, дает видеть в этом Семени нечто необычайное, – Существо могущественнейшее, высшее духа злобы; наименование же Его семенем жены, а не мужа, как в обычае (т. е. относить семя или потомство к мужу) всего рода человеческого, прикровенно указывает «на потомство, которое выше природы, на чудесное рождение сына от жены без мужа, на рождение Христа-Богочеловека от Девы» (митр. Филарет). В первообетовании дается также понять, что победа Семени жены над диаволом будет соединена с некоторой со стороны Победителя жертвою и страданиями низшей стороны Его существа (*и ты блюсти будеши его пяту*). Таким образом, в первообетовании Божиим содержатся основные истины Евангелия, почему справедливо отцы церкви называли его *первоевангелием*.

Дарование этого обетования являлось восстановлением завета Божия с человеком, разрушенного грехопадением. Завет этот называется *благодатным*, так как человеку ниспослан дар спасения *туне*, не только без всякой заслуги с его стороны, но и вместо вечного осуждения за вину его, ибо каждый человек, как грешник, подлежит гневу и суду Божию. В силу этого завета жившие до явления Исккупителя спасались или чаяли получить спасение верою в Него, как Грядущего, подобно тому, как и мы спасаемся верою в Него, как пришедшего Исккупителя.

С дарованием людям обетования о великом Потомке-Избавителе, *смотрение* Божие о человеке, естественно, должно было состоять в сохранении и распространении между людьми спасительного чаяния пришествия Искупителя и вообще в охранении веры и благочестия между людьми, при необходимости для них борьбы с диаволом и его семенем. Средствами для этого, кроме общепромыслительных действий Божиих в мире и наказаний, постигших прародителей и их потомков за грех, служили: явления и откровения Божии людям, некоторые чудесные события, как чудесное переселение Еноха от земной жизни к небесной (Быт.5:24), чем дан для всех родов образ покаяния и праведной жизни вместе с наградой за эту жизнь (Сир.44:15), долголетие допотопных патриархов (от 700 до 900 л. и более), способствовавшее сохранению и распространению между людьми обетований об Избавителе и преданий о первобытных блаженных временах, и другие. Особенное же значение в ряду приговорительных средств имели: жертвы, потоп и смешение языков с рассеянием племен.

Происхождение *жертв* восходит к первым временам человеческого рода. Каин и Авель, сыны Адама, уже приносили жертвы Богу, и притом Авель – от первородных стада своего (Быт.4:3–4). Догадываются, что кожаные одежды, в которые одел Бог Адама и жену его, сделаны были из кожи животного, принесенного в жертву. Жертва Авеля наводит на мысль, что приносить в жертву первородных Авель научился от Адама, Адам – от Бога, а Бог явил в них *Агнца, закланного от сложения мира* (Откр.13:8). Жертвенное богослужение распространилось во всем человеческом роде. Воспитательное значение жертв в деле приготовления людей к Искупителю, особенно в их чистом виде, состояло в следующем. В своей жертве человек видел, что оброк греха есть смерть. Заклание жертвенного животного изображало собственную его повинность смерти. Следовательно, жертва вводила его в сознание своих грехов (Евр.10:3), виновности перед Богом, повинности смерти. С таким сознанием пробуждалась потребность и желание избавления от греха и смерти, а это естественно обращало человека верой и упованием к прообразуемому жертвой

Избавителю, Который некогда Сам Себя принесет в жертву для спасения людей.

Всемирный потоп был вызван чрезвычайным развитием зла и греха на земле, готовых заразить все человечество, к тому времени весьма размножившееся. Злое семя в лице потомков Каина готово было подавить добро в лице благословенного потомства Сифа. Вся земля сделалась позорищем насилий, преступлений, разврата и нечестия (Быт.6:11–12). Когда потопные воды омыли землю от греховных скверн, человечество, в лице Ноя получив от Бога благословение на размножение, могло родиться в новом виде. Но вместе с этим Богу угодно было не без мудрых целей сократить и продолжительность жизни послепотопного человечества.

В послепотопном человечестве злое семя, особенно в лице потомков Хама, снова выступило наружу. Хамиты и другие с ними племена возымели высокомерное предприятие построить город и воздвигнуть башню до небес, т. е. до небесных облаков (Быт.11 гл.). Сосредоточение человечества около одного всемирного центра угрожало опасностью нового всеобщего развращения, как перед потопом. Вредное нравственное влияние т. н. всемирных городов (в древности Вавилона, впоследствии Рима и др.), где скоплялась и откуда распространялась по всему миру нравственная зараза, не подлежит никакому сомнению. Вследствие этого в планах божественного провидения решено было *рассеяние племен* по разным частям света и смешение языков. При рассеянии по разным странам, если бы в каком-либо народе развилось нечестие, то, при разобщенности жизни и отсутствии общего языка, оно не заразило бы другие племена. Даже если бы и все, за исключением одного племени или семейства, развратились и отпали от Бога, то и тогда бы Бог через это племя или семейство мог спасти весь род человеческий. Но чтобы рассеяние племен достигло своей цели и навсегда сделалась невозможной всемирная централизация, необходимо требовалось *разделение языков*. Различие языка во все времена служило и служит самым действительным средством

разделения народов, – более действительным, чем географические пространства.

Смешением языков и рассеянием народов закончилась общая история первобытного человечества и положено начало истории отдельных народов. *Народная обособленность* сделалась основной характеристической чертой всей истории древнего мира и всего его духовного развития. Это разделение на отдельные племена и народности не препятствовало им оставаться верными первоначальной истинной религии, признавать единого истинного Бога и прославлять Его на всех языках, помнить обетования Божии об Искупителе, данные Адаму и Еве, и в нравственной своей жизни *естественно законная творить* (Рим.2:14). Но древний мир не осуществил этой возможности. Появилось *язычество*, которое охватило все племена земные, в соединении с глубоким нравственным растлением. Тогда Господь, не желая допустить вторичной гибели рода человеческого, благоволил снова спасти людей от губившего их греха через *создание Себе нового народа* среди мира, погруженного в нечестие и идолопоклонство, дабы этот народ послужил тайне спасения и всего человечества. С этого времени и до явления Христа Спасителя иначе был приготавливаем этот богоизбранный народ (преимущественно путем сверхъестественным), иначе все остальные народы, уклонившиеся в язычество.

§ 85. Приготовление народа еврейского

Новый народ, воздвигнутый Богом, был *народ еврейский*. Родоначальником этого народа был Авраам, – муж чистой и твердой веры, сын Фарры, из потомства Симова. С избранием Авраама приготовительные действия Божия к искуплению сосредоточились в потомстве Авраама, сделавшемся *наследственным уделом Божиим из всех народов земли* (Исх.19:5; Вт 9, 29). Особенное попечение Божие об этом народе Писание изображает весьма наглядно, когда сравнивает еврейский народ с *виноградником*, который насадил Сам Бог, а промыслительные действия Божии о внутреннем благоустроении этого народа и ограждении его от вредных

языческих влияний уподобляет заботам о винограднике виноградаря, который обнес его оградой, очистил от камней, насадил в нем отборные виноградные лозы, построил посреди башню и выкопал в нем точило (Ис.5:1–7; сн. Иер.2:21; Мф.21:33–45). Главнейшими воспитательными средствами к выполнению этим народом своего назначения были: I) дарованное этому народу божественное откровение вообще и в особенности откровение тайны спасения через обетования и пророчества о Мессии; II) прообразы о Нем, особенно обрядовые; III) закон, – нравственный и гражданский и IV) вся беспримерная, исполненная чудес, история этого народа.

I. Бог воспитывал еврейский народ посредством откровения вообще. Среди этого народа всегда были мужи, которые являлись достойными и способными быть органами божественного откровения для сообщения его всему своему народу и всем язычникам. И Бог *многочастне и многообразне глагола*л к Израилю (Евр.1:1), чтобы привести этот народ, а через него и все человечество, к Искупителю. Но особенную важность имели *обетования и пророчества* о Мессии, в которых с постепенностью раскрывалось и уяснялось общее откровение этой тайны, данное прародителям⁴⁶. Укажем главнейшие из них.

а) Первообетование о Семени жены Бог благоволил подтвердить уже родоначальникам еврейского народа – Аврааму, Исааку и Иакову. Заключая завет с Авраамом, Бог, с благословением умножить семя его, как звезды небесные и как песок морской, изрек ему: *благословятся о тебе вся племена земная* (Быт.12:3), и впоследствии, при жертвоприношении Исаака, изъяснил ему, что это благословение есть благословение в семени его: *и благословятся о семени твоём вси языцы земнии* (Быт.22:18). Это обетование в последнем виде было повторено Исааку (Быт.26:4) и Иакову (Быт.28:14). Смысл обетования тот, что от Авраама, Исаака и Иакова произойдет Семя или такой великий и необыкновенный Потомок, через которого благословятся *вси языцы земнии*. Очевидно, ни к кому другому, кроме Мессии, это обетование относиться не может (Гал.3:16; Деян.3:25–26).

Патр. Иаков, благословляя перед смертью сыновей своих, при благословении Иуды между прочим передрек ему; *не оскудеет князь (скипетр) от Иуды и вождь (законодатель) от чресл его, дбндеже (т. е. пока не, а не после того как) приидут отложенная ему и той Чаяние языков* (по перев. с евр.: доколе не приидет *Примиритель* – евр. Schiloh, и Ему покорность народов), т. е. скипетр от Иуды и законодатель (или вообще законодательная власти), как знаки царского достоинства, не отнимутся от Иуды до тех пор, пока не придет из потомства его *Примиритель*, Которому покорятся все народы (Быт.49:10). Таким лицом не могли быть ни Давид, ни Соломон, ни кто-либо другой из царей колена Иудина, но именно Мессия. Таким образом, по смыслу этого пророчества: 1) Мессия произойдет от державного племени Иуды; 2) придет тогда, когда Иуда перестанет иметь своих правителей и царей; 3) по пришествии Его царство Иудино заменено будет всемирным царством покорных Искупителю народов.

Через пр. Моисея Бог дал такое предсказание Израилю о Мессии: *Пророка восставлю им от среды братьий их, якоже тебе, и вдам слово Мое во уста Его, и возглаголет им, якоже заповедаю Ему: и человек той, иже не послушает словес Его, елика возглаголет Пророк оный во имя Мое, Аз отмщу от него* (с того Я взыщу – Втор.18:18–19). То же пророчество с наставлением – *Того послушайте* повторил и от своего имени Моисей (Втор.18:15).

б) Во времена царственного пророка Давида образ Мессии обозначен новыми и еще более частными чертами. Через пр. Нафана Бог возвестил Давиду: *восставлю семя твое по тебе, иже будет от чрева твоего, и уготовлю (упрочу) царство Его. Той созиждет дом имени Моему, и управлю (утвержду) престол Его до века. Аз буду Ему в отца, и Той будет Ми в сына... Царство Его до века предо Мною: и престол Его будет исправлен (устоит) во век* (2Цар 7, 12–16; сн. Лк.1:32; Деян.2:30; Евр.1:5). Получив от Бога отрадное обетование о великом своем Потомке, царственный пророк (бывший и лично прообразом Мессии) воспекает в псалмах грядущего Спасителя, а за ним и другие псалмопевцы. Но вместе с славою Мессии у

псалмопевцев, особенно у самого Давида, находятся поразительные по своей ясности предизображения уничижения и страданий Мессии, вообще Его первосвященнического служения⁴⁷.

Обетованный Икупитель называется в Псалтири (в Пс.2 говорится: *князи собравшася вкупе на Господа и на Христа Его*) прямо *Мессиею-Христом* (евр. Maschiach, греч. Χριστός, рус. Помазанник), – Христом не в том нарицательном смысле, как помазанниками назывались в Ветхом Завете цари, первосвященники и пророки, а в значении собственного имени Спасителя – Мессии, совмещающего в Себе, как едином, самом достойном помазаннике, служение первосвященника, пророка и царя: *помаза Тя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (44, 8). О лице Мессии в Псалтири предвозвещается, что Он имеет божественное достоинство: *Господь рече ко Мне, – говорит Мессия от Своего лица: – Сын Мой еси Ты, Аз днесь (ныне) родих Тя (Пс.2:7)*. Давид исповедует Мессию Господом, имеющим вечное бытие от Бога: *рече Господь (Iehovah) Господеви (Adonai, имя Божие, соответствующее Κύριος, Господь, Владыка): седи одесную Мене, дóндеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Из чрева прежде денницы родих Тя* (в рус. перев. – *из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое*; 109, 1, 3). Как человек, Он будет *красен добротою паче сынов человеческих* (44, 3).

О царственном величии и могуществе Мессии в псалмах возвещается подробно и нередко в образах, взятых от земных царств. Мессия имеет явиться могущественным, славным Царем над Сионом. Он Сам говорит о Себе: *Аз поставлен есмь Царь от Него над Сионом, горою святою Его* (2, 6 и след.). Целью царствования Мессии будет распространение на земле истины, кротости и правды: *препояши мечь Твой по бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою Твоею! и наляцы, и успевай, и царствуй истины ради и кротости и правды, и наставит Тя дивно десница Твоя* (44, 4–5; см. 7–8 ст.). Царство Мессии будет простираться *от моря до моря и от рек (реки, т. е. Евфрата) до конец вселенныя* (71, 8 и сл.), и явится *святою*

горою Господнею (14, 1; 42, 3), царством праведников (144, 19–20; 35, 11) и святых (109, 4), т. е. всемирным духовным царством.

Подробно предначертан в псалмах и образ Мессии-Страдальца, Первосвященника, имеющего Самого Себя принести в умилоостивительную жертву за грехи мира. *КлятсЯ Господь и не раскАется: Ты иерей во век по чину Мелхиседекову* (109, 4; сн. в 39, 7–9: *жертвы и приношения не восхотел еси, тело же совершил Ми еси* и пр.). Жизнь Мессии изображается в псалмах жизнью Праведника-Страдальца. У Него врагов более, чем волос на голове, им *несть числа* (68, 5); от них Он будет терпеть презрение, уничижение, посрамление уподобление червю (21, 7; 68, 20). Обстоятельства страданий И. Христа изображаются в псалмах (особенно Пс.21 и 68) с такою поразительной точностью, что некоторые изречения писаны царственным пророком как бы у самого подножия Голгофы и креста. Предугазываются в псалмах и последовавшие за крестной смертью события, а именно: сошествие Его во ад (15, 10; 29, 4; 67, 5; 87, 6, 16; 106, 16), воскресение (15, 8–10; 11, 6), вознесение на небо и седение одесную Бога, дабы покорить под ноги Себе врагов Своих (Пс.23:7; 109, 1).

в) После времен Давида среди народа израильского сияло, подобно светильнику, *слово пророческое* (2Пет 1, 19). Предсказания пророков о Мессии, о *Христовых страстях и о славах*, яже по сих (1Пет 1, 10–11), многочисленны и разнообразны.

О *лице Мессии* пророки, подобно псалмопевцам, возвещали, что Он будет Бог и человек. Так, пр. Исаия усвояет Мессии наименование *Еммануил* (7, 14), что, по объяснению Евангелиста, значит *с нами Бог* (Мф.1:23). Он же говорит о Мессии: *нарицается ими Его велика совета Ангел, Чу ден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века* (Ис.9:6), *Бог и Господь* (40, 8, 10). Пр. Иеремия свидетельствует: *сие имя Ему* (Мессии), *имже нарекут Его: Господь* (Jehovah) *праведен наш* (Господь – оправдание наше; 23, 6; 33, 16; сн. Мал.3:1; Вар3, 36–38). Что Мессия будет и

человеком, это предполагается предсказаниями пророков о месте и способе рождения Мессии от Девы и о различных обстоятельствах Его жизни. Особенно знаменательно наименование Его у пр. Даниила *Сыном человеческим*, какое так часто прилагал к Себе явившийся Мессия (Дан.7:13–14).

Служение Мессии пророки, согласно более ранним обетованиям и пророчествам, изображают трояким: пророческим, первосвященническим и царским, но в более подробных чертах. Явление Мессии, как *пророка* и *пророка всемирного*, яснее других предсказали великие пророки Исаия и Иеремия. Пр. Исаия свидетельствует от лица Мессии, что Его пришествие будет

иметь целью благовестие: *Дух Господень на Мне, егоже ради* (οί ἐν ἐκέν – можно передать и так: ради чего, почему) *помаза* (т. е. Господь) *Мя, благовестити нищим посла Мя, исцелити сокрушенные сердцем, проповедати пленником отпущение, и слепым прозрение, нареци лето Господне приятно, и день воздаяния* (в рус. Библии – день мщения Бога нашего), *утешити вся плачущия* (61, 1–2; см. Лк.4:13–22). Всемирное значение пророческого служения Мессии особенно выразительно раскрывается в пророчестве Исаии о явлении и возвышении горы Господней (2, 2–4; см. Мих.4:1.5). По предсказанию пр. Иеремии, Мессия-пророк возвестит людям именно новый закон, отличный от данного чрез Моисея, а не возобновит только древний, Моисеев: *се, дние грядут, глаголет Господь, и завещаю* (заключу) *дому Израилеву и дому Иудину завет нов, – не по завету, егоже завещах отцем их, в день, воньже емшу Ми за руку их, извести я от земли египетския; яко тии не пребыша в завете Моем и аз небрегох их, глаголет Господь* (31, 31–35; см. 32, 37–40; Евр.8:6–13).

О *первосвященническом служении Мессии* пророки предсказывали, что Мессия, как иерей необыкновенный, не по чину Ааронову, а по чину Мельхисидекову, имеет принести и жертву необыкновенную, – Самого себя, и не за грехи личные, а за грехи всего мира. Особенно ясно и подробно предизобразил существо и обстоятельства служения Мессии-Первосвященника пр. Исаия, евангелист между пророками, написавший

пророчество об этом как будто у креста божественного Страдальца. Содержание его пророчества следующее: указав от лица Иеговы, что раб Иеговы, т. е. Мессия, весьма прославится, но не вдруг, а пройдя сначала скорбный путь унижения и великих страданий (52, 13–15), пророк так изображает самые страдания и унижение Мессии: *Господи, кто верова слуху нашему (т. е. нашей проповеди), и мышца Господня (т. е. всемогущество Божие) кому открыся (т. е. сделалось очевидным)? Возвестихом, яко Отроча перед Ним, яко корень в земли жаждущей (отпрыск из сухой земли); несть вида Ему, ниже славы (величия): и видехом Его, и не имяше вида, ни доброты. Но вид Его безчестен, умален паче всех сынов человеческих: человек в язве сый, и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестно бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде, и в язви от Бога и во озлоблении, Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем; язвою Его мы исцелехом. Все, яко овцы, заблудихом, человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен (истязуем) бысть, и не отверзает уст Своих: яко овца на заклание ведется, и яко агнец перед стригущим Его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении его суд Его взятся: род же Его кто исповесть? яко возьмется от земли живот Его, ради беззаконий людей Моих ведется на смерть (53, 1–8). О Его погребении пророк говорит почти как очевидец: назначили гроб со злодеями, но Он погребен у бога таго, потому что не сделал греха, и не было лжи во устах Его (9 ст.).*

Ясными чертами пророки изображали и образ Мессии, как славного и могущественного Царя, Победителя и Судии непокорных и враждебных народов земли. *Се дние грядут, глаголет Господь, и возставлю Давиду Восток праведный (Отрасль праведную), и царствовать будет Царь, и премудр будет, и сотворит суд и правду на земли. Во дних спасется Иуда и Израиль пребудет в надежди (будет жить безопасно – Иер.23:5–6; сн. 33, 14–17; Ос.3:5; Мих.5:2). Могуществу Царя –*

Еммануила, по пророчеству Исаии, *несть предела* (9, 7; сн. Зах.9:10). Цари и князья Ему поклонятся (Ис.49:7). *Дадется Ему* (Сыну человеческому) *власть и честь и царство, и вси людие, племена и языцы Тому поработают; власть Его власть вечная, яже не преїдет, и царство Его не разсыплется* (Дан.7:13–14; сн. 2, 44).

В изображениях Мессии, как славного Царя, у пророков, как и у псалмопевцев, нередко образы, взятые от земных царств. Изображения ими царства Мессии в таких образах были допускаемы только с тою целью, чтобы сделать более понятными предсказания о царстве Мессии для такого грубо-чувственного народа, как иудейский. В действительности все пророки предрекали, что Мессия будет Царь в смысле духовном, Царь *царства не от мира сего* (Ин.6:18; 18, 36). Так, пр. Исаия называет Его *Князем мира* (Ис.9:6), также *Отроком*, на Котором *Дух Иеговы, но Который и трости уже надломленной не переломит и льна курящагося не угасит* (42, 1–3). Мир, который водворится в царстве Мессии, пророк изображает в таких поразительных образах: *и пастися будут вкупе волк со агнцем, и рысь (барс) почиет с козлицем, и телец и юнец (теленки) и лев вкупе пастися будут, и отроча мало поведет я* (Ис.11:5–8). Под вечной державой Мессии, по словам пр. Михея, *раскуют мечы своя на рала, и сулицы (копья) своя на серпы, и не ктому возмет язык на язык меча и не на учатся ксему воевати* (Мих.4:3; сн. 5, 3–5; Зах, 9, 9–10).

Предсказания пророков о происхождении Мессии по плоти касаются: рода, из которого Он произойдет, образа и места Его рождения, а также времени Его явления миру.

Мессия имел произойти *от корене Иессеова*, из рода Давидова. *И изыдет, – говорит пр. Исаия, – жезл (ветвь, отпрыск) из корене Иессеова* (от усеченного дерева, собственно ствола, – предуказание того униженного состояния, в котором род Давидов находился в год рождения Спасителя мира), *и цвет от корене его взыдет: и почиет на Нем Дух Божий, Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия: исполнит Его Дух страха Божия* (11, 1, 3; сн. 10 ст.).

Рождение Мессии имело быть рождением чудесным, сверх естественным. *Се Дева* (евр. ha-almaḥ, у LXX – ἡ παρθένος, в Вульгате – *virgo*) *во чреве зачнет*, – говорил пр. Исаия Ахазу и с ним всему народу иудейскому, – *и родит Сына, и наречеши* (с евр. – и нарекут) *имя Ему Еммануил* (Ис.7:14). Евр.слово almaḥ – дева означает деву не по возрасту только, но и по состоянию, деву непорочную, чистую. LXX перевели евр. almaḥ словом παρθένος (как приводится и у Мф.1:23; см. Откр.14:4), и тем засвидетельствовали, что под almaḥ должно понимать, – древние иудеи действительно и разумели, – деву в собственном смысле, а не какую-либо молодую женщину, как хотят понимать позднейшие их потомки. При этом в словах пророка содержится предуказание на рождение сына не вообще непорочной девой, а определенной и известной девой (член ha перед almaḥ в евр. тексте, как и в пер. LXX ἡ παρθένος), известной, конечно, не современникам пророка, а Духу Божию, глаголавшему чрез пророка.

Место, где имел родиться Мессия, предуказал пр. Михей: *и ты, Вифлееме, доме Евфрафов, еда мал еси, еже быти в тысящах Иудиных? Из тебе бо Мне изыдет Старейшина, еже быти в князя во Израили; исходи* (происхождение) *же Его из начала от дней века* (Мих.5:2; см. Мф.2:4–6).

Время пришествия Мессии предвозвещено с особенной точностью через пр. Даниила в пророчестве о седмицах (9, 24–27): *седьдесят седмин сократишася о людях твоих* (определено для народа твоего) *и о граде твоём святем*, – возвещал архангел Гавриил пр. Даниилу, – *яко да не обетшает согрешение* (потеряет силу) *и скончается грех, запечатаятся* (будут забыты или прощены) *греси, и изгладятся неправды, и очистятся беззакония, и приведется* (будет водворена в мире) *правда вечная, и запечатается видение и пророк* (закончатся ветхозаветные откровения и пророчества, исполнившись в Мессии), *и помажется Святый Святых. И увеси и уразумеешь: от исхода словесе, еже отвещати* (о возвращении народа) *и еже соградити Иерусалим* (с евр. – знай и разумей: от издания повеления о восстановлении Иерусалима), *даже до Христа Старейшины* (Ἡγουμένων – Вождя; ср. Иез.44:3) *седмин седь,*

и седмин шестьдесят две (т. е. всего пройдет шестьдесят девять седьмин): *и возвратится* (народ), *и соградится* *стогна* и *забрала*, и *истощатся лета* (обстроятся улицы и стены, но в трудные времена). И по седминах *шестидесяти* *двух* *потребуется* (предан будет смерти) *помазание* (хріома вместо Хріотос, евр. Мессия), и *суд не будет в Нем* (т. е. хотя и не будет в Нем никакой вины; ср. Ис.53:8–9): *град же и святое* (святилище, т. е. храм) *разсыплется со Старейшиною* *грядущим*, и *потребаются аки в потопе*, и *до конца рати* *сокращенные чином*, *погибельми* (т. е. потом град и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и истребятся, как потопом, и до конца войны predeterminedены опустошения). И *утвердит завет* (т. е. новый) *мнозем седмина едина*: *в пол же седмины отъимется жертва и возлияние* (т. е. совершится отменение ветхозаветных жертв и приношений), и *во святилищи* (храме) *мерзость запустения будет*, и *даже до скончания времени* *скончание дастся на опустение* (т. е. близ крыла или кровли храма будут поставлены мерзости опустошителя, и даже до кончины времени передастся т. е. храм вместе с градом опустения).

Под седминами в пророчестве понимаются седмины лет, т. е. круг субботного года – семилетия (Быт.29:27; Лев 25, 3–5), следовательно, семьдесят седьмин составляют круг времени (70х7 л.) в 490 лет. Счисление седьмин должно начинать с того времени, как вышло повеление о восстановлении Иерусалима (25 ст.). Пророки Аггей и Малахия возвещали, что *Желаемый* или *Чаяние всех языков* придет во второй иерусалимский храм, почему *велия будет слава храма сего последняя паче первая* (Агг.2:6–10; Мал.3:1).

Наконец, пророки с чрезвычайной подробностью предвозвестили многие частные обстоятельства жизни Мессии и Его служения. Так, они предсказали, что Ему будет предшествовать Предтеча, уготовляющий путь (Ангел Его, пророк Илия – у Мал 3, 1; 4, 5; Глас вопиющего в пустыне – у Исаии 40, 3–5), что Он будет творить чудеса (Ис.26:19; 35, 3–6), совершит кроткое и смиренное вшествие во Иерусалим на жребяти (Зах.9:9), будет предан за 30 сребренников (Зах.11:12–

13), ученики Его рассеются, как овцы без пастыря (Зах 13, 7), Его прободут гвоздями и копием (12, 10; 13, 6; Иер.11:19), смерть Его будет сопровождаться великими знаменами в природе – солнце померкнет и потрясутся основания земли (Ам.8:9; Агг.2:7; сн. Иоил.2:10. 31; Зах.14:6–7), а по смерти Он воскреснет в третий день (Ос.6:2; Соф.3:7; Ис.63:11) и вознесется на небо (Зах.14:4), на верующих же в Него обильно изольются дары Духа Святого (Иоил.2:28–29; Ис.44:3; 59, 21; Иез.36:25–27).

Таким образом, в обетованиях и пророчествах Ветхого Завета о Мессии настолько подробно предначертаны образ Мессии и Его великое служение, что воскресший Спаситель, беседуя с учениками на пути в Еммаус, говорил им с упреком: *о, несмысленная и косная сердцем, еже веровати о всех, яже глаголаше пророцы* (Лк.24:25 и след.)!

II. Снисходя к чувственным понятиям народа еврейского, Бог изображал перед ним тайну будущего искупления людей и посредством *прообразований*. Прообразование (τύπος) есть такое же, как и пророчество, предвозвещение или предизображение Мессии и Его царства, только не словами переданное, а заключенное в лицах, событиях и священных вещах и действиях Ветхого Завета. Прообразы в Ветхом Завете многочисленны. Разделяют их обыкновенно на *исторические* и *обрядовые*. Первые представляются в истории ветхозаветных лиц и событий, последние – в законе обрядовом. Идею спасения в особенности воплощали в себе прообразования *обрядовые*. Закон обрядовый, по слову апостола, был закон, *сень имый грядущих благ*, т. е. в обрядах и священнодействиях церкви подзаконной, как в своей тени, отображалось тело Христово (Кол.2:17), или самый образ вещей (Евр.10:1; 8, 5), – Икупитель и совершенное Им дело искупления. Из множества обрядовых прообразований особенно важное приготовительное значение имели *обрезание* и *жертвы*.

Обрезание всех детей мужского пола установлено Богом в знамение завета между Богом и родоначальником еврейского народа (Быт.17:2). Через обрезание чада Авраама соделывались народом избранным; печать обрезания отделяла

их от народов языческих, подобно тому, как таинство крещения делает человека членом Новозаветной Церкви и отделяет его от нехристиан. Вместе с этим, обрезание, напоминая о прародительском грехе, передающемся путем естественного рождения, указывало на необходимость того, что эта нечистота греховная должна быть так же обрезываема и очищаема, как обрезывается то, что служит нечистоте греховной. Отсюда, обряд обрезания должен был возбуждать веру в явление благословенного Потомка, Который имел произойти от народа Божия и даровать человеческой природе совершенное, духовное обрезание сердец (Втор.30:6), подаваемое в крещении (Кол.2:11).

Жертвы по происхождению древнее обрезания, но полный закон о жертвах явился позже заповеди об обрезании. Жертвы в Ветхом Завете были действием покаянным – исповеданием греховной нечистоты и виновности перед Богом, действием молитвенным – об очищении и избавлении, и свидетельством веры в Искупителя, прообразуемого жертвою. При вере приносящих жертвы в обетованного Искупителя, последние имели и силу умиловительную перед Богом, *Аз дах ю (кровь животного) вам у алтаря умоляти о душах ваших: кровь бо его вместо души умолит* (Лев 17, 11).

III. Бог приготовлял Свой народ к принятию Искупителя и через закон нравственный и гражданский, почему апостол называет закон *пестуном ко Христу* (Гал.3:25).

Нравственный закон требовал от человека святости как по душе, так и по телу: *святите будете, яко Аз свят* (Лев 19, 2). Существо требуемой святости кратко выражено в синайском десятословии (Лев 19, 18), а в многочисленных частных предписаниях закона Моисеева требования десятословия раскрыты подробнее, применительно к жизни частной, семейной, общественной, и были объясняемы пророками. Закон требовал при этом не внешнего, формального исполнения своих заповедей (Ис.1:11–18), а всецелой нравственной настроенности, сердца сокрушенного (Пс.50:19), и угрожает проклятием всякому, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона (Гал.3:10; Втор.27:26). Столь высокими

и строгими требованиями, исполнение которых не по силам падшему человеку, закон необходимо должен был приводить к познанию греха: *законом познание греха* (Рим.3:20; см. 7, 7–8), а это необходимо возбуждало желание, чтобы скорее пришел обетованный Искупитель и избавил от бремени греха и проклятия.

В законе гражданском развиваются и прилагаются к частной, семейной и общественной жизни те же религиозно-нравственные начала, которые даны в нравственном и обрядовом законе. Вместе с этим он подвергал проклятию за нарушение его предписаний и угрожал смертью за преступление почти каждой нравственной заповеди (Исх.21:15–25; 22, 16–17; Втор.13:5–10; 15, 16; 17, 2–5; 19, 16–21; 21, 18–21; 27, 16–27).

Через это закон полагал предел грубой силе, развитию безбожия, нравственного растления и делал возможным среди мира, зараженного грехом и язычеством, существование такого общества, которое могло сохранять семена божественного откровения, вверенные ему для хранения и передачи другим народам.

IV. Наконец, был воспитываем еврейский народ к принятию Искупителя и через внешние свои *исторические судьбы*. Одна из существенных особенностей истории этого народа, – это обилие чудес и вообще явных действий промысла Божия, то спасавших избранный народ от опасностей, то наказывавших его, то вразумлявших через него языческие народы. Значение таких действий промысла в деле религиозно-нравственного воспитания народа Божия понятно. Подобно этому и значение бедствий, перенесенных евреями. Хотя потомки Авраама и были избранным народом, но они или вели скитальческую жизнь или были в постоянном порабощении у других народов. Так, в Египте они бедствовали, в Палестине недолго наслаждались покоем (лишь в мирное и счастливое царствование Давида и Соломона), бедствовали и в Вавилоне и после плена. Бедствия служили средством к предохранению и очищению их от языческих заблуждений и пороков, располагали к живому сознанию своих грехов, укрепляли веру в Бога и вместе возбуждали и постепенно усиливали желание скорее видеть

обетованного Избавителя. Под влиянием вавилонского плена и последовавших бедствий у них усилилось изучение закона и пророков. Для чтения закона и пророков были устроены везде синагоги. Гражданское состояние Иудеи обращало взоры иудеев к пророчествам. Оно было безотраднo. Иудея была под властью языческих государей. Иудеям оставалось одно будущее, а вдали этого будущего сиял светлый образ Мессии и царства Его, начертанный пророками. К этому-то будущему обратились теперь угнетаемые скорбью настоящего и прошедшего сердца народа, к нему устремлялись молитвы, упования, желания Израиля. Мессия сделался предметом народной веры и желаний каждого, даже последнего израильтянина. Как только Иоанн Предтеча явился на Иордан со своей проповедью о покаянии, синедрион послал к нему священников и левитов спросить: не Он ли Христос (Ин.1:19)? Явление волхвов привело в движение весь Иерусалим, где особенно много было чающих избавления (Мф.2:3; Лк.2:28). Имя Сына Давидова было на устах у всех: нищие и слепцы (Ин.7:42; 12, 34) и даже жена хананейская (Мф.15:22) знали о Сыне Давидовом. Самаряне ожидали, что *приидет Мессия, глаголемый Христос, и егда приидет, возвестит им вся* (Ин.4:25, см. 39–42 ст.). Таковы главнейшие пути и средства приготовления богоизбранного народа к принятию Искупителя. Под чудным водительством премудрости Божией иудейский народ исполнил возложенное на него служение: быть хранителем истинного богопочтения и обетований о Мессии. В среде этого народа обрелась благословенная между женами, удостоившаяся быть Матерью Господа. Наконец, Израиль послужил тайне спасения всего человечества и тем, что обетование об Искупителе от него сделалось известным и в мире языческом (см. ниже). Сам по себе иудейский народ, народ *жестоковыйный*, при склонности к язычеству и языческим порокам, без чудного водительства Божия, конечно, не мог исполнить возложенного на него служения.

§ 86. Приготовление языческого мира к принятию Искупителя

Избрание народа еврейского не было *оставлением* прочих народов: *или иудеев Бог токмо, а не и языков? Ей, и языков* (Рим.3:29). И язычники не были лишены попечения Божия, которым были призываемы и приготавлиемы к участию в благодати готовившегося совершиться искупления человека. Как на главнейшие пути и средства, которыми провидение Божие подготавливало языческий мир ко Христу, можно указать на следующие: I) на сохранившиеся среди всех языческих народов остатка первобытного откровения и религии; II) на особенное, хотя и сокровенное, руководство Божие духовной жизнью языческих народов; III) на сношения их с иудеями и распространение среди них последними истин богооткровенной религии и, наконец, IV) на политические судьбы древнего мира.

I. Истины первобытной религии о Боге и особенно обетование о благословенном Семени жены, путем предания сохранившиеся до потопа, через Ноя сделались достоянием и послепотопного человечества. Правда, эти истины мало-помалу потеряли в языческом мире свою первоначальную чистоту, однако продолжали сохраняться, хотя в искаженном виде, и, конечно, не могли не оказывать влияния на религиозно-нравственную жизнь древнего мира. Эти предания могли поддерживать в языческом мире стремление примириться с Богом, ожидание Избавителя и надежду через Него возвратить себе потерянное через грех блаженное первобытное состояние, а кровавые жертвы, – средоточие языческого религиозного культа, показывают, что в языческом мире всегда было живо сознание греховности и виновности перед Богом и потребность примирения с Ним.

II. Языческие народы лишены были непосредственного откровения Божия. Им предоставлено было в своей духовной жизни *ходить собственными путями* (Деян.14:16). Однако, Бог и им *не несвидетельствована Себе остави* (Деян.14:17) в откровении естественном. В сердцах язычников всегда оставалось также *написанным дело законное, спослушествующей им совести*, возвещавшее им нравственные обязанности (Рим.2:15). Следуя внушениям врожденной идеи о Боге, особенно при руководстве преданий

первобытной религии, люди могли бы приходить к истинному богопознанию, освещавшему для них путь жизни, равно по указанию совести – *естеством законная творить*. Но они не осуществили этой возможности. Явилось язычество в многочисленных и разнообразных формах. Вместе с этим усилилось и нравственное растление; языческие религии освящали грех и порок. Особенно это растление обнаружилось перед явлением Спасителя в греко-римском мире. (Рим.1:24–32). Все это должно было привести человечество к опытному познанию силы и глубины повреждения человеческой природы и невозможности восстания или возрождения собственными силами и средствами. И действительно, языческий мир *опытно* дошел, наконец, до сознания человеческой немощи и бессилия в стремлении к истине и добру, в поисках божественного. а такое сознание можно назвать драгоценным плодом исторического воспитания человека, потому что оно способно было возбуждать в людях живое чувство нужды в небесной помощи и приготавлило их к самому принятию ее. Сократ († 399 до Р. Хр.) и Платон († 348) говорили уже о необходимости божественного Наставника для просвещения человечества и направления его на путь добра (Разг. Алкив.), а впоследствии чувство такой нужды должно было делаться и делалось еще живее. И это понятно. Философия, явившаяся руководительницей язычников в духовной жизни и вообще пытавшаяся разрешить высшие и главнейшие вопросы религии и нравственности, совершенно разрушила народные религиозные верования, объявив богов вымыслами воображения, но в *скептицизме*, которым закончилось ее развитие в дохристианском мире, сама же должна была сознаться в своей бессилии собственными средствами найти истину о Боге, душе человека, цели человеческой жизни, нравственной деятельности и загробной жизни.

Нельзя думать, чтобы к сознанию своей немощи в поисках истины и блага и к жажде небесной помощи пришел языческий мир сам собой, – без тайного водительства Божия. Св. Иоанн Богослов благовествует о Боге Слове: *в Том живот бе, и живот бе свет человеком; и свет во тьме светится, и тьма его не*

объят (Ин.1:4–5). Это благовестие свидетельствует, что Слово, – Сын Божий, – постоянно ведущее избранный народ к определенной ему цели, было светом и руководителем умом и во мраке язычества, хотя Его просветительные и руководительные действия не были ясно сознаваемы и ощущаемы.

III. Промысл Божий вел языческие народы ко Христу и внешними путями, и, прежде всего, через постоянные сношения и соприкосновение язычников с евреями, вследствие чего в языческом мире распространялись иудейские понятия, верования и ожидания. Такие сношения начались очень рано. Еще родоначальник еврейского народа – Авраам постоянно принуждаем был обстоятельствами переходить с места на место и сближаться с разными лицами и народами; то же было с Исааком и Иаковом. Потом пребывание евреев в Египте, чудеса Моисея, странствование по пустыне, озаменованное действиями всемогущества Божия, вступление в обетованную землю, – после того, во времена судей, многократные победы над языческими народами, а также и порабощение последними иудеев, – все эти события не могли оставаться без влияния на язычников (примеры этого: вступление хананеянки Раави со всем ее домом в общество Израиля – Нав.2:8–15; 6, 24; евеев – Нав.9 гл.; история моавитянки Руфи). В последующее время, при царях, сношения евреев с другими народами сделались еще более постоянными, особенно же установилось близкое соприкосновение иудеев с язычниками, когда начались переселения иудеев в языческие земли и рассеяние их среди языческих народов. По разрушении царства израильского большая часть народа была отведена в плен ассирийский. Пленники не возвратились в отечество и навсегда остались в стране пленения. Не все иудеи возвратились и из плена вавилонского. Большинство их осталось в этой восточной столице, а также рассеялись и по другим странам. Иудеи рассеяния везде заводили синагоги и, подобно палестинским братьям своим, каждую субботу читали и слушали в них закон Моисеев и пророков. В синагоги стекались в большом числе и язычники (Деян.13:44). Пред временем рождества Христова в

иудействе появилось даже особенное стремление к распространению своей веры между язычниками. Вследствие такой ревности начало умножаться число *прозелитов* (из них принимавшие обрезание назывались *пришельцами правды* или завета, остальные – *пришельцами врат*) во всех языческих странах, где жили иудеи. Фарисеи предпринимали даже нарочитые путешествия для обращения язычников (Мф.23:15).

Особенным делом промысла Божия о язычниках был перевод св. книг Ветхого Завета, с еврейского на общеупотребительный тогда греческий язык. Перевод этот, известный под именем перевода LXX толковников (собственно LXII), сделан в эпоху Птолемеев для александрийской библиотеки (не ранее половины III в. и не позже половины II в. до Р. Х.). Событие это было важно и спасительно для всего языческого мира, которому св. книги были недоступны в еврейском подлиннике.

Св. Писание, переведенное на греческий язык, сделалось доступным для всех ученых и любознательных язычников (Деян.8:27–28), и, конечно, много способствовало распространению между лучшими из них иудейских понятий и верований. Со времени своего рассеяния иудейство оказывало религиозное влияние на языческий мир и вообще литературным путем (через т. н. сивиллины книги, исторические и философские сочинения иудейских писателей).

IV. Наконец, промысл Божий направлял к принятию христианства языческий мир через политические судьбы его. Со вне языческий мир постоянно стремился к образованию обширнейших и сильнейших царств в мире. Поочередное явление великих монархий в древнем мире служило великой цели провидения Божия – приготовить мир языческий к христианству. Ко времени явления Спасителя весь древний мир был объединен под верховным владычеством Рима. Политическое объединение народов в разных отношениях могло сделать их более восприимчивыми к христианству и способствовать его распространению. Объединение же, в частности, под главенством Рима предуготовило возможность скорого и удобного распространения в мире христианства

вследствие прекращения войн и междоусобий разных народов, распространения греческого и римского языков и греко-римской культуры с ее плодами по отдаленнейшим странам мира, улучшенных путей сообщения и вообще способов сношений между народами и подобных причин.

Итак, языческий мир, по-видимому, предоставленный самому себе, на самом деле так же руководим был Богом к принятию и усвоению дара спасения, как и Израиль. История удостоверяет, что ко времени явления Христа Спасителя языческий мир и действительно пришел в состояние готовности и способности ко вступлению в царство Мессии, особенно в главных представителях образованного языческого мира – греках и римлянах. В языческом мире развилось к тому времени живое желание и ожидание высшей небесной помощи или небесного посланника для спасения погибающего человечества, – чаяние новых времен с новым порядком вещей. Такие ожидания имели почти все древние народы, а народы востока, наиболее соприкасавшиеся с иудеями, и прямо ожидали Его пришествия из Иудеи. Под влиянием этих напряженных ожиданий «спасения из Иудеи» восточные волхвы направили свой путь к Иерусалиму, когда явилось и особенное знамение на небе для убеждения их в исполнении заветного ожидания.

II. О Боге Искупителе

Предопределенное от века спасение людей, по исполнении полноты времени, Бог благоволил совершить чрез *«Сына Своего едиnorodного, нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшагося»*, т. е. через Господа нашего И. Христа. Господь И. Христос и есть тот обетованный во времена ветхозаветные и бывший чаянием всех народов Искупитель-Мессия, к принятию Которого человечество было приготавливаемо в течение многих веков.

Отсюда, при изложении учения о Боге, как Совершителе нашего искупления, необходимо раскрыть учение: I) о лице И. Христа и II) о совершении Им дела нашего искупления или спасения.

I. О лице Господа И. Христа

§ 87. И. Христос есть Богочеловек. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощении Сына Божия. Краткая история догмата

I. Обетованный Искупитель мира, Господь наш И. Христос, по Своей природе и достоинству есть воплотившийся едиnorodный Сын Божий, т. е. есть истинный Бог и истинный человек, или *Богочеловек* (Θεάνθρωπος – наименование Спасителя мира, вошедшее в употребление с IV в.); в Нем *Слово плоть бысть* (Ин.1:14), совершилось, как учит церковь, *воплощение* (σάρκωσις, ἐνσάρκωσις, incarnatio) и *вочеловечение* (ἐνανθρώπησις, ενσωμάτωσις) истинного Бога.

II. Догмат о воплощении Сына Божия в лице И. Христа для искупления и спасения человека составляет основу, начало и сущность христианства, – камень, лежащий во главе угла (Мф.21:42–44). На вере в боговоплощение зиждется все духовное ведение (или мирозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упования, самое его спасение. *Несет много имене под небесем, данного в человецех, о нем же подобает спастися нам, кроме имени Богочеловека* (Деян.4:12). *Аз есмь путь, истина и живот. Никто же приидет ко Отцу, токмо Мной* (Ин.14:6). И. Христос – Богочеловек и христианство неотделимы.

Вместе с этим догмат о богочеловечестве И. Христа есть догмат таинственнейший. *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1Тим 3, 14), – великая и глубокая столько, что превосходит разумение не только человеческое, но и серафимских умов (1Пет 1, 12).

III. Вследствие особенной важности и глубокой таинственности этого догмата, лицо Богочеловека служило во все времена и продолжает служить *знаменем пререкаемым* (Лк.2:34), т. е. предметом пререканий, борьбы между верою и неверием, истинными и ложными воззрениями на Его лицо.

Церковь с самого начала должна была бороться с лжеучениями относительно этого догмата.

В первые три века христианства подвергалось искажению и отрицанию учение о *божестве* и *человечестве* И. Христа, а с конца IV в. стали возникать лжеучения и об *образе соединения естеств* в И. Христе. В борьбе с этими лжеучениями догмат о лице И. Христа был раскрыт церковью в составленных ею на Вселенских Соборах вероопределениях со всей возможной для этого таинственной догматической раздельностью и отчетливостью. Возникавшие после Вселенских Соборов и до настоящего времени лжеучения о лице И. Христа являются повторением, хотя и в новых формах, но по существу древних заблуждений, осужденных церковью.

1. Учение о воплощении Сына Божия для нашего спасения иудеям казалось *соблазном*, а язычникам *безумием* (1Кор 1, 23). Те и другие одинаково враждебно встретили проповедь о Богочеловеке. Первоначально эта вражда выразилась чисто внешне, – в гонениях на христиан, а потом, не прекращаясь во вне, она перешла во внутреннюю борьбу, – и выразилась в форме первых искажений христианства, именно: *ереси иудействующих* и *гностицизма*.

Еретики иудействующие учили об И. Христе, что Он простой человек, родившийся обыкновенным образом от Иосифа и Марии (учение Керинфа и элкезаитов; только назореи признавали чудесное рождение И. Христа). На Него, вследствие Его праведности, лишь в большем изобилии, чем на других людей, излились дары Св. Духа, почему Он и сделался Мессией и Сыном Божиим. Отсюда, пострадал и умер за людей не Богочеловек, а простой *смертный*, и Его смерть никакого особенного, искупительного значения не имеет.

Гностики, согласно с своими дуалистическими воззрениями, не допускали возможности боговоплощения. Высшее божественное начало, обитавшее в И. Христе, по общему их мнению, это эон, – эманация, или истечение Высочайшего существа, один из ближайших и совершеннейших эонов, который знает неведомого Отца. Эон соединился с И. Христом, чтобы сообщить людям необходимое *ведение* (γνώσις)

о том, как освободиться от зла, и тем положил начало всеобщему восстановлению (великому ἀποκατάστασις). Не признавая И. Христа совершенным Богом, гностики не признавали Его и истинным человеком, ибо воплощение даже и только зона, особенно высшего, невозможно, так как материя есть зло. Эон – Искупитель, утверждали они, являлся только в *подобии плоти*, казался человеком в лице Иисуса, потому что иначе не мог открыть себя людям, а на самом деле Он не рождался, не страдал и не умирал (учение Сатурнина), тело Его было небесным, духовным и только казалось материальным (учение Вардесана), человеческие формы Его тела, страдания, смерть – подобия действительности (учение Маркиона). Поэтому гностическое учение о лице Христа Спасителя издревле получило название *докетизма* (δοκέω – кажусь).

В III в. на место павших евионизма и гностицизма появилось *монархианство*. Монархиане евионейского направления (Феодот кожевник, Феодот младший, Артемон, особенно Павел Самосатский) совершенно отрицали боговоплощение в И. Христе. дело искупления, учили они, совершил простой человек Иисус из Назарета, но только под влиянием и при помощи Божества. Он родился необыкновенным образом от Девы и Духа Святаго. В Него вселилась и руководила всей Его жизнью и деятельностью особая божественная сила – Дух, София и Логос. Эта сила, обитая в Нем, сообщала Ему высшее ведение о всем том, что необходимо знать людям для их спасения, каковое Он сообщал людям; этой же силою Он творил чудеса, под ее влиянием достиг самой высшей, возможной для человека, святости и сделался Сыном Божиим, в несобственном, впрочем, смысле. Пострадал и умер простой человек. Поэтому страдания и смерть И. Христа не имеют существенного значения в деле спасения и искупления людей; это простое самопожертвование великого человека ради Его великих идей и ради проповедуемого Им святого учения.

Представители монархианства с патрипассианским характером (Праксей, Ноэт, также Берилл и, отчасти, Савеллий) учили о личном воплощении божества в И. Христе, но, отрицая

троичность лиц Божества и ипостасное бытие Бога Сына, говорили, что во Христе Спасителе воплотился Сам Бог всемогущий, что *Христос – Спаситель* по Своей божественной природе *есть Сам Бог Отец*. Отсюда, страдания И. Христа были страданиями воплотившегося Бога Отца, – не в том смысле, что Отец или божество Отца страдало в собственном смысле, а в смысле сострадания божества Отца страданиям человеческой природы в лице И. Христа. *Post tempus Pater natus, Pater passus est* – вот основное положение этих лжеучителей.

С появлением *арианства* и в связи с арианскими движениями возникли новые лжеучения о лице И. Христа. Ариане учили, что Сын Божий не есть истинный и совершенный Бог, а сотворенный Сын Божий. Отсюда следовало, что в И. Христе, воплотился не Бог в собственном смысле, а лишь Бог сотворенный. Воплощение совершенного Бога, без унижения божества, думали ариане, невозможно, почему воплощение – доказательство небожественности воплотившегося. В Св. Писании подтверждение своих воззрений ариане видели в изречениях, в которых уничижительно говорится о Сыне Божиим. Превратное учение выразило арианство и о человечестве И. Христа. Так как два тварных и ограниченных духовных начала в одном человеке немыслимы, то ариане (особенно Евномий с последователями) утверждали, что Сын Божий при Своем воплощении из человеческой природы принял одно только тело, без разумной души, и что Сам же Он, заступив место души, Своим существом страдал и действовал в этом теле. Выражение евангелиста: *Слово плоть бысть* ариане понимали в строго буквальном смысле.

Отцы и учителя первых четырех веков в своих произведениях и на соборах, обличая и осуждая указанные заблуждения о лице И. Христа, раскрывали положения о всецелом божестве и всецелом человечестве Христа Спасителя, разъясняя при этом, что для искупления человечества недостаточно было ни одного божества самого по себе, ни одного простого человечества, или какого-нибудь высшего творения (каков арианский Сын Божий); – что едиnorodный,

единосущный Отцу Сын Божий (а не Сам Бог Отец) соделался человеком и в одном лице Своем представлял совершенного Бога и совершенного человека.

2. Утверждение, что И. Христос есть истинный Бог и совершенный человек, вызывало вопрос об отношении между божеством и человечеством в лице Богочеловека. Решение и раскрытие этого трудного и таинственного вопроса взял на себя в IV в. *Аполлинарий младший*, еп. Лаодикийский. Лжеучение его послужило началом движений в раскрытии учения об образе соединения естеств в И. Христе, продолжавшихся в течение двух с половиной столетий, переходной ступенью от споров о Св. Троице к христологическим.

Коснувшись образа соединения естеств во Христе, Аполлинарий разрешил этот вопрос сообразно с своими воззрениями на природу человеческую вообще и грех, как ее необходимую принадлежность. Он признавал человека состоящим из духа, души и тела (*νοῦς, ψυχὴ и σῶμα*). Душа и тело составляют низшую, животную, чувственную и страстную сторону человеческого естества, противоборствующую закону ума и всему, что от Бога (то же, что внутренняя жизненная сила, общая у человека с животными). Начало высшее и владычественное в человеке, управляющее плотью, разумное и свободное, отличающее человека от животных, есть дух. В духе находится истинный источник всеобщей греховности, а тело – только соучастник, посредник, орудие греха. Отсюда Аполлинарий сделал такие заключения по отношению к лицу Искупителя мира: Сын Божий, истинный Бог, вступая в единение с естеством человеческим, заступил Собою место ума или духа человеческого, как ума ограниченного, изменчивого и удобопреклонного ко злу. Учение Аполлинария извращало истинное понятие о вочеловечении Бога и противоречило всей вере церкви во Христа, как Бога совершенного и человека совершенного. Однако, несмотря на свой явно противоцерковный характер, оно в очень скорое время приобрело много последователей. Поэтому, как только оно сделалось общеизвестным, почти одновременно было осуждено сначала на поместных соборах в – Риме (при папе Дамасе, – ок.

378 г. и снова в 382 г.), Александрии и Антиохии (ок. 379 г.), а потом предано анафеме и на втором Вселенском Соборе (1 пр.). После соборных осуждений общество аполлинаристов распалось и даже совсем исчезло. Но возбужденный аполлинаризмом и арианскими объяснениями уничижительных речений об И. Христе вопрос о соединении двух природ в И. Христе необходимо требовал точного разрешения. Возникли споры, пока православное учение о лице И. Христа не было окончательно утверждено на VII-м Вселенском Соборе, после низвержения ересей несторианской, монофизитской и монофелитской.

Несторианство, дабы доказать полное и совершенное человечество И. Христа, вопреки аполлинаризму, с двойственностью естеств утверждало и двойственность лиц в И. Христе. Виновником этого лжеучения был Несторий, архиеп. константинопольский. Сущность его учения такова: божество и человечество в И. Христе не только суть два отличные, но и совершенно отдельно и самостоятельно существующие естества. «Χωρίζω (расторгаю) τὰς φύσεις», – говорил Несторий. Между ними нет соединения ипостасного (ἐνὼσις καὶ ὑπόστασις) в одном лице (т. е. в одном самосознании Богочеловека), а есть только единство нравственное или, точнее, просто некоторого рода незначительное нравственное соприкосновение (συνάφεια, от συνάπτω – соприкасаюсь). И. Христос посему не есть Богочеловек, т. е. единое лицо при двойстве естеств, а Бог и человек, т. е. в Нем с двойством естеств и два лица. К Нему приложимее наименование *Богоносец*, а не Богочеловек, ибо в Нем Сын Божий лишь обитал, как во храме. Поэтому Несторий отрицал название Богородица (Θεοτόκος), которым Церковь именует Приснодеву. От Нее родился не Сам Бог, а одежда, которая должна была облекать Сына Божия, – храм, в котором Он имел обитать. Несторий давал Богоматери наименование *Христородицы* (Χριστοτόκος), поскольку она родила человека-Христа. В несторианстве таким образом вместо учения о воплощении (ἐνσάρκωσις) явилось учение об *обитании* (ἐνοίκησις) Сына Божия в человеке Христе, т. е. одного лица в другом. Вера в

искупительное значение страданий и смерти И. Христа таким учением разрушалась в самой основе. Если уничтожался и страдал только человек, хотя и высшей праведности, но без всякого участия божества во всем этом, то Его уничтожение и страдания не могут служить удовлетворением правде Божией.

На защиту православия против несторианства выступил св. *Кирилл Александрийский*. По его влиянию, лжеучение Нестория было осуждено на поместных соборах (в 430 г.) в Риме при папе Целестине и в Александрии под председательством самого Кирилла. Вместе с этим он издал против заблуждений несторианства послание «Τοῦ Σωτήρος», с приложением двенадцати анафематизмов против Нестория, в которых доказывал истинное и действительное соединение естеств в И. Христе в одну живую богочеловеческую личность (ἐνῶσις καὶ ὑπόστασις, μία ὑπόστασις). Учение св. Кирилла о лице И. Христа всецело принято и одобрено на Третьем Вселенском Соборе (в 431 г. в Ефесе), лжеучение же Несториево было осуждено, как еретическое, а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного.

Вскоре после осуждения несторианства явилась новая ересь, противоположная несторианству, – *монофизитство*, развившее учение о полном слиянии (σύγχυσις) в И. Христе божественной и человеческой природы с поглощением последней первой, или иначе – учение об одной божественной природе (μόνη φύσις) в И. Христе. С поглощением человеческой природы божеством, человечество во Христе, учили монофизиты, утратило все свойственное Ему человеческой природе, кроме лишь видимого образа, и потому в Нем явилось и жило собственно Слово, под видом только плоти; божество Слова страдало, было погребено и воскресло. Самое тело Христа не было единосущным нашему, хотя сама Матерь Дева единосущна нам. Виновниками монофизитства были: Евтихий, архимандрит Константинопольский, и Диоскор, еп. Александрийский.

Учение монофизитское так же, как и несторианское, разрушало догмат об искуплении, ибо пострадать за нас Спаситель мог только Своим человечеством, а сообщить

бесконечную цену Его страданиям могло только Его божество. При соединении с божеством человечество и не могло потерять своей ограниченности и получить свойства божественные, как невозможно и превращение божеского естества в человеческое. Поэтому монофизитское учение встретило решительное осуждение со стороны православных пастырей церкви. Для окончательного же ниспровержения монофизитства был собран в 451 г. и V-й Вселенский Собор. На нем составлено следующее вероопределение, разъясняющее, насколько возможно, догмат о лице Богочеловека и вместе отвергающее как евтихианское *слияние* (σύνυσις) божества и человечества в одно естество, так и несторианское *разделение* (σχισίς) их на два лица:

«Итак, последуя св. отцам, все согласно научаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего И. Христа, совершенного в божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека, того же из разумной души и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения – от Марии Девы, *Богородицы* (της Θεοτόκου), по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, *в двух естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого* (εν δύο φύσεσιν άσυνυχύτως, άτρέπτως, άδιαίρέτως, άχωρίστως ύνωρίζομενον), *так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо* (είς 'εν πρόσωπον), *в одну ипостась* (μίαν 'υπόστασιν), – не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа И. Христа, как в древности пророки (учили) о Нем и как Сам Господь И. Христос научил нас и как передал нам символ отцов».

Монофизитские движения, однако, не закончились с осуждением ереси. Из него выродилось *монофелитство*. Монофелиты утверждали, что во Христе одна воля и одно действие божеское; человеческой же воли и человеческой деятельности они не признавали в Богочеловеке. Как только

монофелиты выступили открыто с своим лжеучением, оно, как еретическое, осуждено было на поместном Римском соборе (648 г.), а затем на VI Вселенском (680 г.). Отцы VI-го Всел. Собора определили, что должно исповедывать во Христе «две естественные воли и действия (δύο φύσικαί θελήσεις καὶ ἐνεργίαι), согласно сочетававшиеся между собой для спасения рода человеческого». Они существуют одна в другой и одна возле другой, не уничтожая друг друга и однакоже не противореча и не разноглася между собой, так как «человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле», – существуют «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно».

Этим и закончилось так долго продолжавшееся в церкви раскрытие и определение догмата о лице И. Христа. Свод святоотеческих разъяснений этого догмата, на основании вероопределений Вселенской Церкви, представил *св. И. Дамаскин*. в своем «Точном изложении православной веры» (III и IV кн.).

3. Появление лжеучений о лице И. Христа, однако, не прекратилось и после раскрытия церковью этого догмата.

Так, в Западной Церкви (в Испании) в конце VIII в. возникло лжеучение, известное под именем *адоптианизма* (adoptianismus). Происхождение его объясняют так. В испанской литургии принятие Сыном Божиим человеческой природы названо было «усыновлением» (adoptio). Отсюда стали различать истинного и усыновленного Сына Божия и пришли к мысли (Феликс, архиеп. Толедский, еп. Элипанд), что Христос по человечеству есть только *усыновленный* (adoptivus), тогда как по божеству – истинный Сын Божий. В лжеучении заключался скрытый несторианизм. Поэтому оно единодушно было осуждено на многих поместных соборах (в Галлии, Германии и Италии) и было недолговечным.

Особенно умножились лжеучения о лице Богочеловека с появлением протестантизма и новейшей философии. Само протестантство (лютеранство) допустило в своем учении о лице Богочеловека ложную (монофизитскую) мысль о вездесущии тела Христова. В мистических сектах, выродившихся из

протестантства, возникли ложные учения о плоти Христовой (напр., у квакеров и анабаптистов), напоминающие мнения древних еретиков о небесном или духовном теле Христовом. *Социнианство* же развило учение о лице Богочеловека, напоминающее собой ереси с евионейским характером и направлением. По учению социниан, И. Христос – простой человек, а не Богочеловек и не Бог в собственном смысле. Сыном Божиим и Богом Он может быть называем в переносном смысле, – по благодати. Возвышают и отличают Его от прочих людей лишь некоторые, Ему одному принадлежащие свойства и преимущества. Так, родился Он не так, как рождаются прочие люди, – именно: Бог сотворил материю, заменившую мужское семя, вложил ее в утробу Девы, и таким образом родился во всем подобный нам человек Иисус. Ему свойственны святость и безгрешность, каких никто ни прежде, ни после Него не имел. Наконец, за то, что Он *смирил Себе*, Бог одарил Его исходящим из самой сущности Своей могуществом, простирающимся на все сотворенное. Частью оно присуще было Ему еще во время земной жизни, но в полной мере сообщено по воскресении Его из мертвых и вознесении на небо. Чрез это Бог сделал Его причастником Своей сущности, и И. Христос вследствие этого есть как бы наместник Бога, сосредоточивающий в руках все управление вселенной, – есть как бы истинный Бог (*verus Deus*), и Ему должно воздавать поклонение, как Богу. Еще далее уклонился от истины в учении о лице Богочеловека рационализм, развившийся на почве новейшей философии. Так, ученики и последователи Гегеля, составившие т. н. *левую сторону* гегельянцев, применяя философские начала Гегеля к историческому христианству, начертали образ Иисуса с точки зрения идеализма, или новейшего докетизма. Наиболее известный и первый опыт этого рода представил *Дав. Фр. Штраус* в своей «Жизни Иисуса» (*Das Leben Iesu*, изд. 1885–1836 г.). Вся евангельская история, по его утверждению, есть *миф*. Евангелия, по Штраусу, не исторические памятники, а сборники позднейших мифов и легенд об И. Христе. Недостоверны в них не одни чудеса, – чудеса и невозможны, – но и все прочее содержание, не исключая и учения.

Евангельский И. Христос – не действительный, исторический Христос, а идеальный, в котором образно выразилось сознание человечеством своего тождества с Божеством, или, точнее, – мирового духа на одной из ступеней его развития. В высоком образе Иисуса человечество само для себя начертало свой высший идеал, а вымышленная история Христа есть идеальный путь самого человечества. Что же касается исторического Христа, то о Нем немного можно сказать достоверного, – именно, что это был обыкновенный иудей, раввин, разделявший верования и предрассудки своего времени и чему-то учивший, объявивший Себя Мессией, навлекший на Себя ненависть властей и за то распятый на кресте, но ни в каком случае не был тем, чем представляет Его церковь, т. е. воплотившимся Сыном Божиим.

Крайний идеализм Гегелевой философии разрешился материализмом в лице Фейербаха (1804–1872 г.) и его последователей. Докетические воззрения на лицо И. Христа последователей Гегеля являлись очевидно несостоятельными. Нужно было дать новое, состоятельное с материалистической точки зрения, объяснение лица и дела Христова. В ответ на это требование времени явился *Эрн. Ренан* с своею «Жизнью Иисуса» (*Vie de Iesu*, изд. 1863 г.). Для Ренана И. Христос не полумифическое, полуисторическое лицо, но определенная, единственная во всем мире личность, перед которой нельзя не склоняться с благоговением. Но Он не Богочеловек, а просто «религиозный гений», подобный другим религиозным реформаторам (Шак-Ямуни, Магомет, Зороастр и др.), хотя и выше их всех стоящий. Под влиянием успехов Своей проповеди Он вообразил Себя Мессией и Сыном Божиим, уверял в этом и Своих «суеверных слушателей». Никаких чудес Он не совершал, хотя и вынужден был разными способами (даже посредством «невинного» обмана, как, напр., в чуде воскрешения Лазаря) поддерживать веру в Себя, как чудотворца. Он возвестил людям новую религию, без священства, без догматов, без обрядности. Сущность ее состоит в одном положении: Бог есть Отец всех людей, а люди – братья между собой, Но Его стремления к основанию

духовного царства встретили противодействие в иудейских властях, и Он был распят.

В новейшей истории западного религиозно-умственного движения появилось и утвердилось еще новое богословское направление, называемое по имени своего основателя А. Ричля (1822–1889 г.) – *ричлианством*. Дух и характер воззрений ричлианства на лицо И. Христа можно видеть в следующих положениях одного из представителей этого направления (проф. Гарнака) о личности Основателя христианства: «был человек по имени Иисус. Не получивши ни школьного образования раввинов, не быв под влиянием ни саддукейского направления, ни греческого образования, этот человек в Своей проповеди о Боге обнаружил необычайную даже для пророка силу, глубину и чистоту духа. В познании Бога дошедши таинственным, непостижимым для нас путем до сознания Своих особенных, лично одному Ему принадлежащих сыновних отношений к Богу, Он стал признавать и называть Себя «Сыном Божиим». От сознания Своего особенного сыновства Богу Иисус пришел таинственным и для нас опять непонятным образом к сознанию Своего исключительного посланничества для исполнения заповеданного Ему от Отца дела, к сознанию Себя Мессией. Но и сознавая Себя Сыном Божиим и Мессией, Иисус не требовал Себе никакого поклонения. Он требовал только исполнения Своих заповедей. Его благовестие говорит только об Отце, а не о Сыне». Вера в Него, как воплотившегося Бога, по утверждению ричлианистов, есть позднейшее явление в христианской церкви. На самом же деле боговоплощение невозможно. До Своего явления в мире И. Христос, по мнению Ричля, существовал с Богом и в Боге лишь идеально, в Его уме.

Взгляды на лицо И. Христа новейших рационалистов, очевидно, примыкают или к евионизму, или к гностицизму, хотя и не в чистом виде, а в смешении. Штраусовский мифический образ Иисуса близок к евионитскому, равно и Иисус Ренана или Ричля имеет черты мифические. Что же касается всеобщей в христианском мире веры в богочеловечество Искупителя мира, то она, по утверждению рационалистов, не основывается на подлинном учении Христа Спасителя; церковь будто бы

создала, т. е. измыслила Христа-Богочеловека, иначе сказать – обоготворила простого, хотя может быть и исключительного в истории человека. Ошибочно, следовательно, верующие в Него признают Его Основателем церкви Его имени.

Церковь, вопреки заблуждениям древнего и нового времени, учила и учит, что И. Христос есть истинный *Бог* и истинный *человек*, и что в Нем два естества, божеское и человеческое, непреложно соединенные, составляют *единое лицо*.

§ 88. Господь И. Христос есть истинный Бог по естеству, как Сын Божий

Господа И. Христа должно признавать и исповедывать Богом в собственном и строжайшем смысле, едиnorodным Сыном Божиим, единосущным Богу Отцу, а не усыновленным, подобно сынам Божиим по благодати.

I. Божественное величие и достоинство Исккупителя довольно ясно предуказано еще в ветхозаветных изображениях и наименованиях Мессии (Сын Мой, т. е. Божий, Бог – Elohîm, Adonai, Jehovah, El gibbor, т. е. Бог крепкий), в яснейшем же свете изображается в Новом Завете, и прежде всего в *учении Самого И. Христа*. Неосновательно утверждение рационализма, будто Сам И. Христос не учил о Себе, как Сыне Божиим по естеству, равном Богу Отцу, не требовал Себе и божеского почитания, а если и называл Себя иногда Сыном Божиим, то только в смысле нравственного единства с Отцом, а не по существу. Правда, когда И. Христос говорил о Своем собственном лице, то обыкновенно называл Себя не Богом, а только *Сыном Отца* или *Сыном Божиим* (напр.. Ин.9:35; 10, 36; 11, 4; 3, 16). Но в устах И. Христа в приложении к Себе это наименование было равносильно названию Себя истинным Богом. Это ясно уже из того, что Он нередко называл Себя не просто Сыном Божиим, а *Сыном Божиим едиnorodным*, и всегда отличал Себя и других в их сыновних отношениях к Богу: Он никогда не говорит о Боге «наш Отец» (исключение – при научении людей молитве), а *Мой Отец* и *ваш Отец*.

И. Христос и прямо учил, что Он есть Сын Божий в особенном и исключительном смысле. Так, Он говорил, что Сын имеет такую же самосущую жизнь, как и Отец: *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Ин.5:26). Он равен Богу Отцу: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30) и *видевый Его виде Отца* (Ин.14:9). Он владеет таким же, как и Отец, могуществом и властью: *якоже Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит* (Ин.5:21). Он один знает небесного Отца и может открыть имя Его людям: *никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти* (Мф.11:27; Лк.10:22). Такие слова невозможны в устах И. Христа, как простого человека, «Сына Божия» в общем значении: простой человек не может сказать о себе, что знает Бога более, чем кто-либо другой. Бытие Его с Отцом и в Отце – бытие вечное, и не в смысле предсуществования в мысли и предведении Отца, но бытия личного, ипостасного: *аминь, аминь глаголю вам, прежде даже Авраам не бысть* (γενέσθαι – явился), *Аз есмь* (Ин.8:58: сн. 1, 1–3). В молитве к Отцу Он взывал: *и ныне прослави Мя, Ты, Отче, у тебе Самого славою, юже имех у тебе прежде мир не бысть* (17, 5; сн. 17, 21).

Были случаи, когда И. Христос особенно решительно и ясно свидетельствовал о Своем божестве. Так было, напр., близ Кесарии Филипповой, когда ап. Петр от лица всех апостолов исповедал Его *Христом, Сыном Бога живаго* (ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζώντος). Приняв это исповедание, И. Христос тем засвидетельствовал, что Он есть истинный Сын Божий, равный Отцу. Доказывая Свое право исцелять в субботу (в беседе по поводу исцеления расслабленного – Ин.5 гл.), Он говорил иудеям: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю*. Этими словами Он усвоял Себе и божественное сыновство и равенство во власти с Отцом. Так и были поняты Его слова иудеями. Наконец, решительное свидетельство о Себе И. Христос дал перед Своей кончиной. На последнем суде первосвященник спросил Его: *заклинаю Тебя Богом живым, да речеши нам, аще Ты еси Христос, Сын Божий* (Мф.26:63). Христос ответил: *ты*

рекл еси (64 ст.), т. е. твои уста исповедали, что Я Сын Божий (Аз есмь – по Мк.14:62).

Утверждая Свое равенство с Богом Отцом, И. Христос учил, что Ему принадлежит одинаковое поклонение с Ним. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте* (Ин.14:1), а вера составляет один из видов богочтения (Ин.6:29). Когда И. Христос требовал веры, то требовал не просто доверия к словам Его, а именно признания или исповедания Его единокровным Сыном Божиим и истинным Богом, *да всяк веруяй в Онъ не погибнет* (Ин.3:16–18; 6, 28–29; 1Ин.3:23; 4, 15), *да вси чтут Сына, якоже чтут Отца; а иже не чтит Сына, не чтит Отца, пославшаго Его* (Ин.5:23).

Апостолы, научая исповедывать божество Сына Божия, как второго лица Св. Троицы (сн. § 30), об И. Христе свидетельствовали, что Он есть истинный Сын Божий (Ин.20:31), Сын Божий собственный (ἰδιον – Рим.8:32), Бог. Так, ап. Иоанн учит, что *Бог бе Слово* (Θεός ἦν ὁ Λόγος, где Θεός – без члена – сказуемое), что *Слово плоть бысть* и есть *единокровный Сын Божий* (Ин.1:14). В своем послании ап. Иоанн говорит об И. Христе: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго, и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе. Сей* (οὗτος, т. е. И. Христос) *есть истинный Бог и живот вечный* (1Ин.5:20). Ап. Павел учит: *велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1Тим 3, 16). Одно из преимуществ иудеев, по словам апостола языков, то, что от них *Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословен во веки* (Рим.9:5). О них же апостол говорит: *аще быша разумели, не быша Господа славы распяли* (1Кор.2:8). В И. Христе *живет* (κατοικεῖ – постоянно обитает) *всякое исполнение Божества* (πᾶρ τό πλήρωμα τῆς Θεότητος, – вся полнота божественного естества, а не просто божественность, или божественное начало) *телесне* (σωματικῶς – и в самом теле), т. е., подобно тому как душа обитает в нашем теле, так божество обитает, в И. Христе, существенно соединяясь не только с духовной, но и с телесной Его природой (Кол.2:9). Тот же апостол говорит об И. Христе: *иже во образе Божии сый, не*

восхищением непищева быти равен Богу, по Себе умалил, зрак раба приим (2, 5–7).

Наконец, апостолы учат, что И. Христу должно воздавать божеское поклонение. Обязанность богочтения к Нему в их писаниях изображается как общеизвестная, а где прямо говорится в их посланиях о поклонении И. Христу, там приводится определение Бога о поклонении ангелов Господу Иисусу, напр., в посл. к евреям: *егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божии (Евр.1:6)*, или указывается, что Ему подобает воздавать божеское поклонение не только по божескому достоинству Его, как едиnorodного от Отца, но и потому, что Он смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя, почему и Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякого имене, да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних (Флп.2:8–11; сн. Евр.2:9). И сами апостолы призывали имя Господа Иисуса, как истинного Бога (Деян.1:24; 7, 59–60, 22, 16; Рим.10:13; 1Кор.1:2; 2Кор.12:8, и др.).

II. Церковь исповедывала во все времена и исповедует Господа и Спасителя И. Христа Сыном Божиим едиnorodным и истинным Богом. Вера церкви во Христа-Бога сокращенно изложена, сохраняется и предлагается всем ее членам в символе Никео-Цареградском. Такова же была вера церкви в божество И. Христа и до Никейского собора. Она ясно выражена в кратких исповеданиях веры при крещении (символах поместных церквей), кратких славословиях, бывших в большом употреблении в древней церкви, в священнодействиях (особенно крещения и евхаристии), в празднествах и священных временах, обличении и отлучении от церкви на соборах еретиков, отвергавших божество Искупителя, – вообще во всей жизни древней церкви. Исповедание этой веры начертано на скрижалях истории кровью бесчисленных мучеников за имя Христово. Мучеников воодушевляла мысль, что они страждут за Бога, Который Сам пострадал за них, страждут подобно Богу, за них пострадавшему и обещавшему Своим подражателям «победные венцы». Даже враги

христианства, иудеи и язычники, – и те знали, что христиане почитают Христа, «как Бога», воспевают Ему песни, «как Богу», признают Его «вторым Богом», т. е. исповедуют Его воплотившимся Богом.

III. На вопрос о том, *почему* для совершения дела нашего спасения *воплотился именно Сын Божий*, а не Отец и не Дух Святой, – откровение не дает вполне прямого ответа, но некоторые руководственные данные к уразумению этой тайны Божества в нем находятся. Оно дает видеть, что Сыну Божию принадлежит деятельность посредствующая в истории откровения:

Он изображается в Писании, как *Слово* Отца, через Которое *все начало быть* (Ин.1:3; ср. 10; Притч.8и сл.). В дальнейшей истории мира, через Него изливается в мир жизнь, исходящая от Отца; Он является источником божественного света для человечества, источником истинного познания Бога и общения с Ним (Ин.1:4). Обетования и прообразы Ветхого Завета, закон и пророки – все это были действия спасения, предусматривавшегося Сыном Божиим через Духа пророческого. От Него же исходили лучи света, светившие и во тьме язычества (Ин.1:5). Проходя таким образом через всю историю мира, эта деятельность Сына Божия, как Спасителя, должна была завершиться по исполнении полноты времени таким действием, в котором идея спасения находила бы полное свое осуществление, т. е. делом, чрез которое человечество возводилось бы в первоначальное свое состояние полного богообщения. Таким завершительным делом и было воплощение Сына Божия для совершения Им дела искупления. Из древних учителей церкви наиболее подробно в этом смысле выяснял причины воплощения именно Сына Божия *св. Афанасий В.* в слове «О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти».

Воплощение Бога Слова находится в соответствии и с ипостасным свойством Его, как Сына: «Отец есть Отец, а не Сын, – говорил *И. Дамаскин.*; – Сын есть Сын, а не Отец; Дух Святой есть Дух, а не Отец, также не Сын. Ибо свойство – неподвижно... Поэтому Сын Божий делается Сыном человека для того, чтобы свойство осталось неподвижным. Ибо, будучи

Сыном Божиим, Он сделался Сыном человека, воплотившись от Св. Девы и не лишившись сыновнего свойства» (Точн. изл. пр. в. IV, 4).

§ 89. И. Христос есть истинный человек

I. Будучи Богом истинным, И. Христос есть вместе совершенный человек, единосущный и во всем нам подобный, кроме греха. Символ веры научает исповедывать И. Христа Богом *воплотившимся* (οαρκωκθέντα) и *вочеловечившимся* (ἐνανθρωπήσαντα), т. е. воспринявшим целостную человеческую природу со всей полнотой ее составных частей и сил. Таким, т. е. не Богом только, но и человеком, изображается И. Христос и в евангелиях и во всем Писании Нового Завета. Так, рождение Его последовало по прошествии обычного времени чревоношения (Лк.2:6). По исполнении восьми дней от рождения Он был обрезан (Лк.2:21), а по прошествии дней очищения матерного принесен в храм для посвящения Господу (Лк.2:22). О дальнейшей жизни Его евангелист замечает: *отроча же растяше и крепляшеся духом... преспеваше премудростию и возрастом и благодатию у Бога и человек* (Лк.2:40, 52). Вообще все видели в Нем подобного прочим Сыну человеческого, – и никогда Он не встречал надобности удостоверять кого-либо в истине Своего человечества.

В частности, откровение усвояет Ему человеческое *тело*, – не ангельское, не призрачное, не подобное только человеческому, а во всем всецело человеческое. Ев. Иоанн свидетельствует о Сыне Божиим: *Слово плоть бысть, и вселися в ны* (1, 14). Он же пишет: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть; и сей есть антихристов* (1Ин.4:3; см. 2Ин.7). По мысли ап. Павла: *понеже убо дети приобщашася плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже* (σαρκός και αἵματος) *Не от ангел бо когда приемлет, но от семени Авраамова приемлет* (Евр.2:16; см. 2Кор.4:11; Рим.1:3; 9,5). Тело И. Христа представляется в Св. Писании имеющим обычные свои составные части: голову (Мф.27:29–30), руки и ноги (Ин.12:3), персты (8, 6), голени (19, 33), равно и свои естественные

свойства. Так, оно было подвержено утомлению (Ин.4:6), требовало успокоения и сна (Мк.4:38; Лк.8:23), имело нужду в пище и питии (Мф.4:2; Лк.4и др.), было способным к болезненным ощущениям и страданию (Лк.22:41–44; Ин.19:34–35 и др.), по смерти предано погребению (Мк.15:46; Мф.27:50–61 и др.). Таким образом Писание выше всякого сомнения поставляет действительность *воплощения* (ἐνσάρκωσις) Сына Божия и показывает, что воплощение Сына Божия нельзя понимать так же, как понимаются бывшие в Ветхом Завете богоявления (теофании), или явления ангелов в человеческом образе, ибо видимая форма этих явлений была призрачной.

Усвоится И. Христу и истинно человеческая душа (ψυχὴ и πνεῦμα). Так, перед наступлением крестных страданий Господь говорил Своим ученикам: *прискорбна есть душа Моя (ἡ ψυχὴ Моῦ) до смерти* (Мф.26:38), а в минуту смерти воззвал к Отцу Своему: *Отче, в руке Твои передаю дух Мой* (το πνεῦμα Моῦ – Лк.23:46). Душа И. Христа представляется с принадлежащими человеческой душе силами и свойственными их проявлениями. Так, замечание евангелиста, что *Иисус преспеваше премудростью*, дает понятие о том, что во Христе человеческий ум и в ближайшем единении с божеством постепенно исполнялся премудростью и ведением. Подобным образом усвоится И. Христу человеческая воля. Сам Он в молитве к Отцу изъявлял желание человеческой воли: *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф.26:39; Лк.22:42; сн. Евр.5:7). Говорится об И. Христе, что Он возмущался духом (Ин.11:33; 12, 27; 13, 21), скорбел и тужил при мысли о страданиях и смерти (Мф.26:37–38; Лк.22:42–45), печаловался о народе, который, слушая Его несколько дней, не вкушал пищи (Мк.8:2), радовался, когда видел явление славы Божией в человеках (Лк.10:21; Ин.11:15), сожалел об Иуде, чаде погибели (Ин.13:21), изъявлял особенную любовь к детям и негодование на возбранявших им приближаться к Нему (Мк.10:13–16) и пр.

II. Церковь неизменно отвергала и отвергает учения, которыми И. Христос признается не единосущным нам по человечеству, – по телу или по душе. Древние же отцы церкви в

своих разъяснениях этого догмата показывали, что и самую целью воплощения Сына Божия требовалось принятие Им полного и совершенного человечества. Свое служение, как *Ходатая* или *Посредника* (Μεσίτης – 1Тим 2, 5) между Богом и людьми, учили они, Он мог совершить не иначе, как соделавшись истинным человеком. «Посредник, – говорит *Златоуст*, – должен быть в сродстве с тем и другим, чтобы быть ему посредником. Если он будет иметь только сродство с одним, а с другими нет, то не может быть посредником... Будучи только человеком, Он не был бы посредником; ибо посредник должен быть в ближайшем отношении к Богу. Будучи только Богом, также Он не был бы посредником; ибо не могли бы приблизиться к Нему те, за которых Он посредствует». (На 1 Тим Бес. VII, 2). Исходя из этого понятия о Христе, как Посреднике, Который в Своем лице должен был восстановить и у врачевать всю человеческую природу, древние учителя утверждали, что и Сам Он должен был воспринять ее во всей полноте. «Что не воспринято, то не у врачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается», – говорил *Григорий В.* в обличение лжеучения Аполлинария. «Ему (Искупителю) нужны были как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен» (К Кледонию, 1 посл.).

Отсюда можно видеть, почему для христианина исповедание полного и совершенного человечества И. Христа так же необходимо, как и исповедание Его божества. Если Его человечество призрачно, «то, – как говорил *И. Дамаскин*, – и таинство домостроительства было ложью и обманом»; если Сын Божий «по-видимому только, а не по истине сделался человеком, то и мы спасены призрачно, а не по истине» (Точн. изл. пр. в. III, 6).

Будучи совершенным и одного с нами естества человеком, И. Христос однако отличается по Своему человечеству от всех людей некоторыми существенными преимуществами: 1) Он родился не так, как рождаются все люди, а сверхъестественным образом; 2) Он есть человек безгрешный.

§ 90. Сверхъестественное рождение И. Христа

Происхождение Искупителя мира не могло совершиться порядком естественного рождения. Путем обычного рождения человека от человека необходимо происходят люди, зараженные грехом. Но природе Искупителя грех должен быть чужд с самого начала. Искупитель, рожденный от греховной похоти, есть понятие само по себе противоречивое. Зараженная грехом человеческая природа не могла быть и воспринята в ипостасное единение Богом-Словом. Поэтому рождение Его должно было иметь характер чудесный, в силу которого порывалась связь с грехом, передаваемым по закону естественного рождения. Так и было в действительности: Он родился «от Духа Свята и Марии Девы».

I. Предуказания на необыкновенное происхождение Мессии находятся в Ветхом Завете. Еще прародителям было сказано: *Семя жены (а не мужа) сокрушит главу змия. Пр. Исаия предвозвещал: се Дева (ha-alma, ή παρθένος) во чреве зачнет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил (7, 14).* В евангельских описаниях (у ев. Луки и Матфея) обстоятельств рождения И. Христа прямо изображается, что рождение Его совершилось силою и наитием Св. Духа на Пресвятую Деву.

Архангел Гавриил, благовествуя о рождении Иисуса Деве, обрученной мужу (Лк.1:26–38), говорит Ей: *обрела бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чреве, и родиши Сына, и наречеши имя Ему Иисус (30–31 ст.).* Мария смутилась от слов его, и рече ко ангелу: *како будет сие, идеже мужа не знаю (‘άνδρα ού γινώσκω)?* Ού γινώσκω – не знаю выражает состояние не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем. Не знаю ‘άνδρα (а не τόν άνδρα или τόν ‘άνδρα μου), т. е. не только мужа Иосифа, а вообще всякого мужа не знаю (γινώσκω – в значении Быт.19:8; Суд 11, 3; Чис.31– не позна мужа), не знаю теперь, не узнаю его и никогда (очевидно, как и свидетельствует предание, по обету девства). В ответ на это ангел открыл Ей величайшую тайну: *Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя; темже и рождаемое свято*

наречется Сын Божий (35 ст.). Образ ангельской речи имеет близкое сходство с описанием действия Духа Божия при начале творения, когда носился Он животворно над первозданным веществом мира. Этим действием, по словам архангела, заменится участие мужа при рождении Сына Вышнего – Иисуса; следовательно, Он есть такой Сын, Который рождается от жены без мужа, наитием Духа Святого, силою Вышнего, почему и будет Сын Вышнего (по человечеству Своему).

Та же тайна утверждается в благовестии Иосифу о рождении Господа Иисуса (Мф.1:18–25). Евангелист повествует: *обрученной бо бывши Матери Его Марии Иосифови, прежде даже не снитися има* (πρίν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς – прежде, чем они стали жить вместе, т. е. в одном доме), *обретесе имущи во чреве от Духа Свята* (18 ст.). «Буря помышлений сумнительных», по выражению церковной песни, восстала в душе праведного старца Иосифа, не знавшего тайны, когда он заметил положительные признаки чревоношения обрученной ему Девы. И когда он, *не хотя Ея обличити, восхоте тай пустити Ю, ангел Господень во сне явился ему*, и сказал: *не убойся прияти Мариам, жены твоя: рождшеебоя в Ней* (το ἐν Αὐτῇ γεννηθῆν – т. е. то, что получало в Ней зачатие, – плод, находящийся в Ней) *от Духа есть Свята. Родит же Сына, и наречеши имя Ему Иисус: Той бо спасет люди Своя от грех их*. В объяснение такого необыкновенного рождения евангелист замечает: *сие же все бысть, да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим: се, Дева во чреве приимет...* Иосиф, послушный повелению ангела, *прият жену свою, и не знаяше Ея, дондеже роди Сына своего первенца, и нарече имя Ему Иисус*.

Что Иосиф не имел участия в рождении Иисуса, это евангелисты показывают и в своих родословиях И. Христа. Так, ев. Матфей о рождении И. Христа выражается иначе, чем о рождении Его предков по человечеству. О последних он говорит. *Авраам роди (ἐγέννησε) Исаака, Исаак же роди Иакова, Иаков же роди Иуду* и т. д., о рождении же И. Христа не говорит: «Иаков же роди Иосифа, Иосиф же, муж Марии, роди Иисуса, глаголемого Христа», как следовало бы ожидать по

предыдущему, а говорит: *Иаков же роди Иосифа, мужа Марии, из Нея же родился (ἐγεννήθη) Иисус, глаголемый Христос (Мф.1:16)*. Этой переменной в конце родословия обычного, употребляемого им способа перечисления передков Иисуса, евангелист ясно показывает, что лишь одна Мария стоит в непосредственном отношении ко Христу, как Мать Его, и что Иосиф, муж Ее, не имел участия в Его рождении. Замечательна подобного же рода особенность и в родословии, приводимом в ев. Луки: *и был (Иисус), яко мним (ὡς ἐνομίζετο – как думали, полагали) сын Иосифов, а окончено родословие Иисуса словами: Адамов, Божий (τοῦ Θεοῦ)*.

II. Сверхъестественность рождения И. Христа отвергают разного рода рационалисты и пантеисты как древнего, так и нового времени. Общим основанием к такому отрицанию является для них чудесность этого события и непостижимость его для разума. Основание, конечно, не достаточное. Для ума человеческого составляет тайну и зарождение каждой человеческой жизни. Законы природы вообще, и в частности законы относительно распространения человеческого рода через рождение, установлены живым и личным Богом, и Он имеет власть изменять их согласно целям Своего благодатного царства. Думать иначе значило бы признавать естественный порядок выше Бога и отрицать Его всемогущество. Не желая видеть в И. Христе ничего более, как только сына Иосифова, рационалисты думают находить в самом Писании доказательства естественного происхождения И. Христа. Указывают, что в евангелиях И. Христос везде представляется сыном Иосифа и Марии: таким знали Его соотечественники и весь еврейский народ (*Ин.6:42; 7, 27; Мф.12:17*); братья Его не веровали в Него (*Ин.7:5*), что невозможно было бы, если бы они признавали Его рождение чудесным. Сама Дева называет Иосифа отцом Его (*Лк.2:48*). Ни Сам И. Христос, ни Мать Его, ни ученики ни разу не делали попыток доказать Его божественность указанием на сверхъестественное рождение и опровергнуть общее мнение. Сама Дева Мария умолчала перед Иосифом о чудесном Его зачатии. Но все эти возражения против сверхъестественности рождения И. Христа нельзя признать

основательными. Неверующие современники И. Христа могли называть и называли Его сыном Иосифа потому, что юридически Он действительно был «сын» Иосифа, как и сам Иосиф юридически мог быть назван «мужем» Марии (Мф.1:16, 19). Иосиф был обручен Марии, а обручение, по закону иудейскому (Втор.22:23–24), считалось равносильным браку. Иисус и жил в доме Иосифа и пользовался его отеческими попечениями. При неизвестности тайны Его рождения, они иначе и не могли называть Его, как сыном Иосифа. Равно и сама Мария, когда говорила: «отец Твой (Иосиф) и я», то так говорила потому, что это был единственно возможный способ, как она могла говорить с своим Сыном об Иосифе в присутствии других и в годы отрочества И. Христа. Разглашать об этом событии не было возможности и необходимости ни Матери Иисуса, ни Ему Самому, ни Его ученикам, ибо иудеи еще не созрели для понимания этого чуда, а неверие могло сделать предметом злоречия самую тайну рождения. Поэтому И. Христос, а также и Его ученики, в доказательство божественности Христа ссылались на более очевидное, – на Его чудеса. В этой же прикровенности событий и причина умолчания о тайне зачатия со стороны Марии перед Иосифом (Злат. На Мф.Бес. IV, 4). По той же причине могли не знать о тайне рождения Иисуса и Его братья (не дети Девы Марии). Вообще же должно помнить, что обыкновенные способы человеческого понимания не приложимы к таким необыкновенным событиям, как чудо рождения Спасителя, описанное евангелистами. Ни Писание, ни Предание не сообщают нам столько данных, чтобы поднять завесу, которая скрывает от нас эту тайну.

§ 91. Безгрешность Иисуса Христа

Господь И. Христос есть человек безгрешный. Он свободен от наследственного и общего всем потомкам Адама греховного повреждения по душе и по телу, хотя и принял от Девы Марии всю природу нашу со всеми ее немощами. Не совершил Он и никакого греха личного. Поэтому, хотя Он «во всем подобен нам», но «кроме греха».

I. И. Христос заимствовал Свое человечество хотя от дочери человеческой, по естественному происхождению от родителей причастной первородному греху, но родился от Нее по наитию Св. Духа, а потому и родился чистым и непорочным. Наитие Духа Св. предпочистило и осватило недра Пресвятой Девы для восприятия Бога Слова; без этого благодатного действия немыслимо не только безгрешное вочеловечение Его, но и то, чтобы Дева удостоилась воспринять Сына Божия. Вследствие такого предпочищающего и освящающего вещества для плоти и крови Сына Божия действия Духа Божия и плод чрева освященной Матери был чистейшим и совершеннейшим: *темже и рождаемое свято* (το γεννώμενον ἅγιον – рождаемое Святое) *наречется Сын Божий*, т. е. Тот, Кто рождается свято, без порока (Ин.1:13; 3, 6), по наитию Св. Духа, назовется Сыном Божиим.

II. С свободой от первородного греха откровение усвояет И. Христу и полную и совершенную *личную безгрешность*. Безгрешность этого рода должно понимать не в смысле только нравственного превосходства И. Христа перед всеми, когда-либо жившими людьми (необычайную нравственную высоту И. Христа признают и рационалисты, отвергающие однако безгрешность Его), но и в том, что И. Христос во всей Своей жизни не совершил греховного действия, свободен и от всякой скрытой греховности, или внутреннего (чувственного и духовного) греховного движения Своей человеческой природы. Свидетельством совершенной безгрешности И. Христа служит начертанный евангелистами чудесный образ И. Христа. Но в писаниях самовидцев и служителей Слова немало и таких свидетельств, в которых прямо утверждается совершенная безгрешность И. Христа.

Так, Сам И. Христос, не опасаясь обличений даже ожесточенных врагов Своих, открыто спрашивал их: *кто от вас обличит Мя о гресе* (ἀμαρτίας – Ин.8:46). Пред Своими крестными страданиями Он говорил: *грядет сего мира князь, и во Мне не имать ничесоже* (Ин.14:30). Заповедуя каждому из Своих последователей молиться Отцу: *остави нам долги* (т. е. грехи) *наша* и призывая всех к покаянию, Он один не просил об

оставлении Своих грехов, а между тем именно в самых святых людях всех времен сознание греха и проявляется особенно сильно (1Ин.1:8, 10). Все это показывает, что И. Христос признавал Себя безгрешным. Свидетельство Его о Своей безгрешности имеет особенную силу как потому, что внутренний мир человека известен лишь самому человеку, так и потому, что невозможно допустить в Его самосвидетельстве ни самообольщения, ни обмана.

О безгрешности И. Христа свидетельствуют близкие к Нему лица – Иоанн Предтеча и апостолы. Иоанн свидетельствовал о Иисусе: *се агнец Божий, взявляй грехи мира* (Ин.1:29), имея в виду пророчество Исаии о Нем: *яко беззакония не сотвори, ниже обретется лъсть во устех Его; язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша* (Ис.53:9, 5). Убеждение в безгрешности И. Христа было общим и у всех апостолов. Таковым они признавали Его еще во время Его земной жизни. После чудесного улова рыбы, ап. Петр, от лица всех их, говорил: *изыди от Мене, яко муж грешен есмь* (Лк.5:8). Но с особенной ясностью они свидетельствовали о безгрешности И. Христа по вознесении Его на небо. Ап. Петр именует Его *непорочным и пречистым Агнцем* (1Пет 1, 19), и научая подражать Его примеру, свидетельствует о Нем: *Христос греха не сотвори, ни обретется лъсть во устех Его* (1Пет 2, 12), что Христос *единою о гресех наших пострада, праведник за неправедники* (1Пет 3, 18; см. Деян.3:14). Ап. Павел учит, что Его, т. е. И. Христа, *не ведевшего греха, Бог по нас грех (жертвою за грех) сотвори, да мы будем правда Божия (праведными перед Богом) о Нем* (2Кор.5:21).

Наконец, безгрешно святым признают Его и сами враги. Иуда предатель, терзаемый укорами совести, говорил: *согреших, передав кровь неповинную* (Мф.27:4). Пилат вслух всего народа исповедует: *никоя же обретаю вины в человеце сем* (Лк.23:4); *неповинен есмь от крове праведнаго сего* (Мф.27:24); жена его трепещет ужасного мучения за кровь *праведника* (Мф.27:19). Сотник, стоящий при кресте на страже и пораженный знаменами, сопровождавшими смерть Спасителя, исповедует: *воистину человек сей праведен бе* (Лк.23:47). Даже

сами иудеи, наблюдавшие за Ним, чтобы обвинить Его в чем-либо, не ослепленные чувством пристрастия, не находили в Нем недостатков, кроме жалких обличений в несоблюдении предания старцев. На суде они прибегли к лжесвидетельству. Невольное признание Его безгрешности выразили даже фарисеи, когда, искушая Иисуса, говорили Ему: *вемы, яко истинен еси, и пути Божию воистину учиши и нерадиши ни о комже, не зриши бо на лице человеком* (Мф.22:16). Да и вообще с именем Его не мирится представление ни о какой нравственной нечистоте или пороке.

Такая совершеннейшая безгрешность И. Христа, вовсе не свойственна людям в их настоящем состоянии (Рим.5:12; 1Ин.1:8), составляет величайшее чудо в нравственном порядке мира. Отчасти постигнуть это чудо возможно лишь при вере в тайны чудесного рождения И. Христа и ипостасного соединения в Нем человечества с божеством.

§ 92. И. Христос Богочеловек есть единое лицо

Церковь научает исповедывать во Христе Иисусе при двух естествах *единое лицо* или ипостась, именно ипостась *Сына Божия*, воспринявшего в единство Своей божественной ипостаси ипостась человеческую. «Веруем, – говорят восточные патриархи, – что *Сын Божий*, Господь наш И. Христос, ... *воспринял на Себя в собственной ипостаси* плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святаго Духа, и вочеловечился» (Посл. вост. патр. 7 чл.). Это значит, что при действительном различии божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя во двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая же природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от ипостаси Бога Слова, но в ней, т. е. божественной ипостаси, получив ипостась, стала принятой в ипостась Бога Слова. Вследствие этого все действия и состояния человеческой

природы в И. Христе являются в собственном смысле принадлежащими воспринявшему ее Богу-Слову. действующему в ней и через нее, как через Свой собственный орган, а посему запечатлены характером божественным.

В учении И. Христа и апостолов даются твердые основания для такого представления о единении естеств во Христе Иисусе. Из многих свидетельств Спасителя в подтверждение и пояснение этого приведем некоторые.

Изыдох от Отца, и приидох в мир; и паки оставляю мир, и иду ко Отцу (Ин.16:28), – говорил И. Христос в прощальной беседе с учениками. Конечно, это Он говорил о Себе, не как о человеке. Он, как лицо божественное, как едиnorodный Сын Божий, называет пришествием в мир Свое вочеловечение. И по восприятию человеческого естества Он не перестал быть единым и тем же лицом божеским, ибо, и живя, как Сын человеческий, и оставляя мир, представляет Себя вечным лицом, вечным Сыном Божиим, как и прежде исповедал это, говоря: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси (Ин.3:13; сн. 14–17 ст.)*.

Приближаясь к страданиям, Он молился Отцу: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть (Ин.17:5; сн. 6–8 ст.)*. Говорил это Вечный, а Вечный, без сомнения, есть лицо божеское и имеет вечную славу. Если же Он молился о прославлении, то не иначе, как по воспринятому Им человечеству. Но и это испрашивается тем же лицом вечного Сына Божия и относится к одному и тому же лицу. Следствие прямое: с божеским естеством нераздельно пребывает человеческое естество в одном лице Христа Богочеловека.

То же заключение следует из свидетельства Его о Себе перед иудеями; *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь (Ин.8:58; сн. 12–59 ст.; 10, 11–18)*. Этими словами И. Христос усваивает Себе, как единому лицу, и вечное божественное бытие и человеческое бытие в мире.

Ясно выражали истину соединения естеств в едином лице Сына Божия и апостолы. Апостол Петр еще во время земной жизни И. Христа исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога*

живаго (Мф.16:16). Апостол не говорит: в Тебе Сын Бога живого, но: *Ты еси Сын Бога живаго*. Это показывает, что он богопросвещенными очами веры видел в И. Христе лицо божественное, лицо вочеловечившегося Сына Божия, хотя телесными очами был видим ему в то время только Сын человеческий, беседовавший с учениками Своими.

Ап. Павел, указывая на высочайший образец смирения, которому христиане должны подражать, в лице И. Христа, говорит о Нем: *Иже, во образе Божию сый, не восхищением нещева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретеся якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип 2, 6–8). По ясной мысли апостола, Тот же Самый, Который находится *в образе Божию*, Который не считал хищением *быти равен Богу*, уничижил Самого Себя, приняв *зрак раба*, став по виду и по всему быту как человек, – Тот же Самый смирил Себя, быв послушлив даже до смерти; следовательно, Он и по Своем принятии человечества и уничижении до смерти крестной не перестал быть тем же самым божеским лицом, которым был и до Своего самоуничижения. а отсюда следует, что во Христе не два лица, а одно, – Сын Божий принял человеческую природу в единую Свою личность.

II. Против учения церкви о соединении божества и человечества в единой ипостаси Сына Божия с древнейших времен выставлялось в качестве возражения, что этим учением утверждается или предполагается *безличность* человечества И. Христа, что недопустимо, потому что существо или природа в действительном бытии неотделимы от ипостаси или лица; где природа, там должно быть и лицо. В ответ на это возражение св. *И. Дамаскин*. дает такое разъяснение: «хотя нет естества без ипостаси и нет сущности без лиц, так как сущность и естество умопредставляются в ипостасях и лицах: однакоже нет в том необходимости, чтобы естества, соединенные между собой ипостасно, имели каждое свою ипостась. Ибо возможно, чтобы естества, соединяющиеся в одну ипостась, и *не были безыпостасны* и имели *не каждое особенную ипостась*, но одну и ту же ипостась. Одна и та же ипостась Слова,

сделавшись ипостасью двух естеств, не допускает ни одному из них быть *безыпостасным* (ἀνυπόστατος), равно не позволяет им быть и *разноипостасными* между собой; и не бывает ипостасью то одного естества, то другого, но всегда пребывает *ипостасью обоих естеств нераздельно и неразлучно*» (Точн. изл. в. III, 9). Таким образом, церковным учением вовсе не предполагается совершенная безличность человечества И. Христа, а отсюда – не имеет силы и утверждение, будто в учении церкви об ипостасном соединении естеств в лице Богочеловека заключается несообразность.

§ 93. Образ и следствия соединения двух естеств в едином лице Богочеловека

I. Божество и человечество и по соединении их в едином лице воплотившегося Бога Слова однако не перестают быть двумя различными естествами. Церковь учит, что два естества в И. Христе соединены, с одной стороны, *неслитно* и *неизменно*, с другой – *нераздельно* и *неразлучно*.

1. Два естества в И. Христе соединены *неслитно* (ἀσυχῦτως), или несмешанно. Это значит, что божество и человечество не смешались между собой в едином лице Богочеловека так, чтобы из них образовалась какая-либо новая природа полу-Бога – полу-человека, а остаются целосохранными, – соединенными *неизменно* (ἀτρίπτως), или непреложно, т. е. ни божеское естество не изменилось в человеческое, ни человеческое не преложилося в божеское, но то и другое пребывают совершенными: божество остается в обладании божественными свойствами без всякого превращения, или уменьшения, или ослабления, и человечество непреложно сохраняет истинно человеческие свойства (см. Прав. испов., отв. на вопр. 38). Божескому естеству Его принадлежат чудеса, всеведение и вообще все, что выше человеческой природы, человечеству – скорби, страдания, и все прочее, что несвойственно существу Божию.

2. Два естества соединены в И. Христе *нераздельно* и *неразлучно*. *Нераздельно* (αδιαίρετος), – это значит, что

божество и человечество не составляют двух обособленных друг от друга, подле поставленных только частей, или, что то же, не образуют двух лиц, соединенных только нравственно (как учил Несторий), а составляют единое лицо, лицо Бога Слова, ипостасно соединившего с Собою человеческую природу со времени зачатия Его во плоти. Сделавшись в воплощении собственным Сыну Божию, человечество со времени воплощения Бога Слова уже не разлучалось и никогда не разлучится от божества Сына Божия: оно соединено с ним неразлучно (ἀχώριστως) на всю вечность: соединение их есть непрерывное.

Соединение божества и человечества в И. Христе последовало не в другое какое-либо время, но в самую минуту зачатия человеческое естество воспринято было в личность Божества (Пр. испов. 38). Еще пр. Исаия предсказал, что Дева зачнет и родит Сына, Которому собственно принадлежит имя *Еммануил* – Бог с человеками, Бог в нашем человеческом естестве. Сама Она именуется *Матерью Господа* (Лк.1:43). По словам ап. Павла, послал *Бог Сына Своего, рождаемого от жены* (Гал.4:4)⁴⁸.

Союз этот не расторгался не только во все время земной жизни, но и в самой смерти И. Христа (Прав. исп. 46), почему Писание и говорит, что иудеи *Господа славы распяли* (1Кор.2:8), что *Господь Бог стяжал церковь кровию Своею* (Деян.20:28), что мы, *врази бывшие, примиримся Богу смертию Сына Его* (Рим.5:10). По словам св. *Дамаскина*, «хотя Христос умер, как человек, и святая душа Его разлучалась с пречистым телом, однако же божество пребыло неразлучно с обоими, т. е. с душой и телом» (Изл. в. III, 27).

Наконец, этот союз будет продолжаться всегда, и второе лицо Св. Троицы будет вечно соединено с плотью. По свидетельству откровения, Он воскрес плотью Своей, в которой и являлся ученикам, во плоти вознесся на небеса, как Сын человеческий (Ин.6:62; Лк.24:50–55), во плоти явится судить живых и мертвых: *сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде приидет, имже образом видесте Его идуща на небо* (Деян.1:11), говорили ангелы ученикам Его при вознесении

Спасителя; а сам Он возвестил: *егда приидет Сын человеческий во славе Своей, и вси святии ангели с Ним, тогда сядет на престоле славы Своея* (Мф.25:31). Следовательно, и ныне, сидя одесную Отца, Он пребывает с человеческим естеством. С этим же естеством Он пребудет и во веки.

II. Частнейшее раскрытие догмата о соединении естеств в единой ипостаси Бога Слова дается в учении о т. н. *следствиях ипостасного соединения естеств во Христе* по отношению к Нему Самому. Одни из них частнее объясняют понятие о неслиянном и неизменном соединении естеств, а другие – понятие о нераздельном и неразлучном соединении.

1. Следствиями неизменного пребывания во Христе как божеского, так и человеческого естества, являются: *двойство воли* и *двойство действований* во Христе.

Откровение прямо свидетельствует о *двух волях* во Христе. Так, Спаситель перед страданиями молился: *Отче, аще возможно, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф.26:39); *не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк.22:42). В другой раз Он исповедал: *сних с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца* (Ин.6:38). Различая в обоих этих случаях волю Свою от воли Отца и подчиняя первую последней, Господь Иисус указывал, без сомнения, на Свою волю человеческую, потому что воля Его, как Сына Божия, не различна от воли Отца, а одна и та же с нею.

Церковь утвердила догмат о двух волях в И. Христе на VI-м Вселенском Соборе против монофелитов. Монофелитам казалось, что если в И. Христе одно лицо, то должно признавать в Нем и одну волю. Древние учителя церкви, обличая лжеучение монофелитов, разъясняли, что воля ближайшим образом принадлежит естеству, почему во Христе и две «естественные воли», но один только желающий и действующий в обоих естествах, как носитель и обладатель обоих естеств. «Так как во Христе два естества, – говорит св. И. Дамаскин, – то утверждаем, что в Нем и две естественные воли, и два естественные действования. Но как два естества

Его составляют одну ипостась, то говорим, что *один и тот же и желает, и действует естественно*». И еще: «так как Христос один и ипостась Его одна, то *один и тот же есть хотящий и божески и человечески*» (Точн. изл. в. III, 14).

Признание двух естественных волей предполагает признание в И. Христе и *двух естественных действований* (ἐνέργεια) при единстве (аналогично с учением о двойстве волей) действующего и самого действия. «Не говорим, – рассуждает св. И. Дамаскин, – что во Христе действования раздельны, и естества действуют отдельно одно от другого, но утверждаем, что каждое из них совокупно с другим, с участием другого производит то, что ему свойственно. Ибо И. Христос и человеческие дела совершал не как только человек, потому что был не просто человек; и божеские дела не как только Бог, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и человек». Такое понятие об образе проявления в И. Христе двух естественных действований в древности иногда обозначали выражением – *богомужное действование*. Как на подобие, могущее несколько уяснять тайну этого действования, св. И. Дамаскин. указывает на образ действия раскаленного меча, в котором и железо сохраняет естественную силу рассекать, и огонь – жечь, однако «по соединении железа и огня ни жжение не может быть без рассечения, ни рассечение – без обожжения». Подобно этому, «и во Христе действия божества и человечества различны, но в богомужном действовании неотделимы одно от другого» (Точн. изл. в. III, 15, 19).

2. Следствиями, разъясняющими преимущественно понятие о нераздельности и неразлучности соединения естеств в лице Богочеловека, являются: общение свойств, обожение человеческого естества и нераздельное поклонение И. Христу по божеству и человечеству.

Общение свойств (κοινωνία ἰδιωματῶν, communicatio idiomatum) божеских и человеческих в лице Богочеловека состоит в том, что И. Христу, по причине единства ипостаси, как Богу усвояются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству, и наоборот, – как человеку усвояются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по божеству.

В Писании часто приписываются Ему, как человеку, имена и свойства божеские, напр., говорится: *Христос, по плоти от иудеев происшедший, сый над всеми Бог* (Рим.5:5; сн. Ин.20:28; Мф.16:16; 2Тим 2, 8); *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси* (Ин.3:13; сн. 5, 18; 6, 62); *второй человек – Господь с небесе* (1Кор.15:47) и мн. др.. и наоборот, нередко свойственное человеку во Христе приписывается Ему, как Богу, напр.: *Господь Бог стяжал церковь кровью Своею* (Деян.20:28); *иудеи Начальника жизни убили* (3, 5), *распяли Господа славы* (1Кор.2:8); *мы примирихомся Богу смертию Сына Его* (Рим.5:10; сн. 8, 32; Гал.2:20) и др.

Общение свойств, однако, не так должно понимать, чтобы свойства одного естества делались свойствами другого. Естества соединены неслитно и непреложно, почему каждое сохраняет свои свойства: божество – бесконечность, человечество – ограниченность. Общение свойств имеет место в том только случае, когда природы рассматриваются как нераздельно соединенные в единой личности И. Христа (in concreto), а не в отдельности одна от другой, отвлеченно от лица И. Христа (in abstracto).

Обожение человечества в И. Христе состоит не в том только, что человеческое естество И. Христа от соединения с божеством приобщилось свойств божественных, обогатилось всякой премудростью, благодатью, животворящей силой, – всем, что способно принять, но и в том, что оно, вследствие восприятия его Сыном Божиим в нераздельное и неразлучное личное единство с Собой, вознесено в лице И. Христа на высоту божества, сопребывает с Ним всюду и во веки веков, принято в общение власти и силы вечной и стало «едино с Богом и Богом» (Дамаскин Точн. изл. в. III, 17). Обожение есть, следовательно, не иное что, как другая лишь, обратная сторона воплощения. Что Бог стал человеком, это выражается словом «воплощение». Но «если Бог стал человеком», то и «человек», в свою очередь, «стал едино с Богом и Богом» – по ипостасному соединению; последнее обозначается словом «обожение». По отношению к человечеству, принадлежащему И. Христу, это прославление и

обожение должно быть понимаемо в *индивидуальном* смысле (in concreto), а в *родовом* смысле (in abstracto) в И. Христе обожено не одно только Его человечество, но и наше, ибо И. Христос есть истинный и совершенный человек, единосущный нам.

И. Христу принадлежит *единое нераздельное поклонение* по божеству и человечеству, как единому лицу, Богу во плоти. «Один есть Христос, – говорит *Дамаскин*, – совершенный Бог и совершенный человек. Ему поклоняемся, равно как Отцу и Духу, *единым поклонением с пречистой плотью Его*» (Точн. изл. в. III, 8).

Латинский культ сердца Иисусова. – Римская церковь к общецерковному учению о поклонении И. Христу одним и единственным поклонением, как Слову воплотившемуся, присоединила частное учение о поклонении Его человечеству и даже части Его тела, именно сердцу, в отвлечении от лица целого Богочеловека. Служение сердцу Иисусову или т. н. «*культ сердца Иисусова*» появился в Римской Церкви сравнительно в недавнее время. Начало его относится к концу XVII века. По объяснению защитников этого культа, сердцу Спасителя должно быть воздаваемо такое же *служение* (latría), какое подобает воздавать Самому Богочеловеку. И. Христос, рассуждают они, явил в совершении дела искупления величайшую любовь к людям. Его *пламенная любовь*, со всеми другими совершенствами Его сердца (в переносном смысле), требует с нашей стороны почитания и благодарности, а так как натуральным символом любви – сердца в переносном смысле – служит *телесное сердце* Спасителя, то мы должны почитать и телесное сердце Исккупителя и в строгом смысле слова *поклоняться* ему, так как оно принадлежит лицу Сына Божия.

Установление латинской церковью культа сердца Иисусова однако не может быть ничем оправдано. Учение тех, которые не почитают божественное лицо И. Христа *единым поклонением*, было осуждено еще древней церковью. «Если кто говорит, – определили отцы V-го Всел. Собора (9 п. прот. ерет.), – что в И. Христе должна быть поклоняема каждая из Его природ, так что этим вводит *два поклонения*, особое Богу Слову и особое человеку,... а не поклоняется *одним поклонением* Слову

воплощенному и человеческой природе, сделавшейся Ему своею и собственною, как всегда верила и признавала это церковь на основании непрерывного предания, то да будет анафема» (сн. 8 анаф. Кирилла Ал.). И само по себе почитание телесного сердца Иисусова, т. е. части человеческой природы Спасителя, – нечто странное. Понятно было бы такое почитание, если бы И. Христос оставил нам эту часть Своего человеческого существа; тогда бы мы хранили и почитали ее, как бесценную святыню. Но Христос, с прославленным Своим человечеством, во всей его целости, вознесся на небо, – следовательно, почитание какого-либо телесного Его органа есть полная несообразность. Если, однако, Римская Церковь установила почитание телесного сердца Иисуса, то почему бы уже не установить почитание и других частей и органов тела Христова, напр., *священного бока, священных очей, ушей* и т. д.?

§ 94. Догмат о воплощении Сына Божия с точки зрения разума

Воплощение Сына Божия составляет для нашего разума непостижимейшую в существе своем тайну. Противники христианского учения делают отсюда заключение, что она не может быть предметом разумной веры, а потому должна быть или отвергнута или принята слепо. Однако нельзя признать такое заключение основательным. Непостижимость этой тайны в том только случае давала бы нам основание отвергать ее, как неудобоприемлемую на разумных основаниях, если бы Бог и человек были совершенно понятны для нас и в то же время боговочеловечение представляло бы для нашего ума нечто совершенно непонятное. Но может – ли кто сказать; «я знаю Бога в самом Его существе, и во мне самом нет ничего для меня непостижимого?» Поэтому никто не в праве отвергать и тайну боговоплощения по причине ее непостижимости.

При своей непостижимости, учение о воплощении Бога Слова однако не содержит в себе каких-либо противоречий или несообразностей. Противники этого догмата указывают, что будто бы понятие «Богочеловек» включает противоречие в

самом себе; кто – Бог, тот не может быть человек: Божество и человечество, конечное и бесконечное, беспредельное и чувственное, – понятия взаимно исключающие. Правда, если бы церковь учила, что через воплощение Бог, т. е. высочайший Дух, превратился в тело, Существо бесконечное сделалось конечным, то это представляло бы нечто несообразное с здравым мышлением. Но церковь учит не об этом, а только о таинственном *соединении* двух природ – божественной и человеческой в лице вочеловечившегося Сына Божия, без *изменения* их одной в другую. а такое соединение бесконечной природы с конечной, без изменения их одной в другую, не заключает в себе ничего самопротиворечивого. Соединение бесконечного с конечным мы имеем в мире всюду перед глазами, в постоянных обнаружениях и откровениях Божества в мире. Конечное, – созданный Богом мир, – и существует только вследствие своего постоянного соединения с бесконечным, или постоянного действия в мире промыслительной силы Божией. Необходимо допустить также, что такое соединение может быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется с материей мира, иначе – с силами природы, иначе – с существами низшими неразумными, иначе – с духами высшими, разумными. Если таким образом существует постоянное соединение бесконечного с конечным вообще, а между Богом и человеком, как созданным по образу Божию, должно быть признано существующим и особенно близкое и внутреннее сродство, то нет оснований отрицать возможность и *особенного* соединения бесконечного с конечной человеческой природой, – *личного* или *ипостасного*, какое утверждается тайной о воплощении Бога Слова. Мы не совершенно лишены возможности и уяснить себе в некоторой степени эту тайну веры. Дивное соединение души и тела *в одну личность* человека, в одно чувственно-разумное существо, дает нам поразительную аналогию для нашей веры в воплощение. Соединение души с телом, духовного с материальным в одно цельное существо так же и даже еще более непонятно, как и соединение Духа божественного с духом человеческим. Между духовной и телесной природой есть не только различие в степени, но и качественная

противоположность. Напротив, между нашим духом и высочайшим Духом Божиим нет прямой противоположности: человек сроден Божеству, как Его отобраз (Деян.17:29; см. Ин.10:34); по самой природе есть тяготение нашего духа к беспредельному божественному Духу. Древние учителя церкви приводили и другие подобия (анalogии), чтобы показать возможность или мыслимость вочеловечения Бога Слова. Св. *Василий В.* писал: «как Бог в теле? – Так же, как огонь в железе». Блажен. *Августин* указывал, как на такую аналогию, на воплощение мысли в слове. Многим казалось и кажется воплощение унизительным для Бога, несовместным с Его величием, но такая мысль могла вырасти и действительно выросла на почве языческого мировоззрения. Древние учителя церкви сильно и решительно опровергали это возражение против боговоплощения. «Вовсе нет неприличия, – рассуждает св. *Афанасий*, – чтобы Слово было в человеке», потому что Слово «содержит все в совокупности (во вселенной), и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя"... «Если нет несообразности Слову быть в твари, то нет несообразности быть Ему и в человеке» (Сл. о воплощ. 42). «Не почитай проповедуемого домостроительства, – говорит *блаж. Феодорит* о боговоплощении, – унизительным для Бога, потому что естества чистейшего ничто осквернить не может. Ибо, если солнце,... проходя там, где мертвые тела, зловонная тина и много других веществ, издающих смрад, не может оскверниться, то колыми паче Творец солнца и Создатель вселенной... не может оскверниться чем-либо таковым... Ничто не вредит чистейшему» (О промысле, 10 сл.).

Замечательно, что и во всех языческих религиях существует верование в воплощение богов. Такая всеобщность этого верования указывает, что сама по себе идея о боговоплощении не заключает в себе ничего противоречащего разуму. Напротив, отсюда следует высокая разумность этой идеи, ибо всеобщность ее имеет для себя основание в соответствии ее религиозно-нравственным потребностям человечества, которое со времени самого грехопадения не переставало искать воссоединения с Богом.

§ 95. Препоблагословенная Дева – Матерь Господа нашего И. Христа есть Приснодева и Богородица

С учением о лице И. Христа тесно связано учение о лице препоблагословенной Девы – Матери Его. Избранная Дева, от Которой чудесно благоволил родиться И. Христос, Сын Божий, есть *Приснодева* и *Богородица*.

I. Православная церковь исповедует, что Матерь Господа нашего И. Христа пребывала Девойю *прежде рождества*, пребыла истинно Девойю *в рождестве*, осталась чистою Девойю и *по рождестве*, и, следовательно, Она есть *Приснодева* (Αἰπαρθένος, от ἀεί – присно и παρθένος – дева чистая; Semper Virgo).

О девстве Матери Господа И. Христа *прежде рождества*, равно и в *зачатии* и в *рождении* Его, ясные и прямые свидетельства находятся в пророческих словах Исаии о рождении Еммануила от *Девы*, в ангельском благовестии самой *Деве* Марии о зачатии и рождении Ею Сына Вышнего по наитию Св. Духа, в откровении Иосифу тайны чудесного рождения И. Христа и в повествовании св. Матфея о рождестве И. Христа (1, 18, 25).

Церковь верование в девственное зачатие и рождество И. Христа, – такое, что родившая не лишилась ни девства, ни наименования Девойю, – выразила в исповедании Сына Божия воплотившимся «от Духа Свята и Марии Девы». Оно входило в символы частных церквей, вошло и в символ Никео-цареградский. Как не нарушившее печати девства, рождение И. Христа церковь всегда признавала и *безболезненным* для Его Матери Девы, почему в своих богослужебных песнопениях ублажает и исповедует Матерь Господа, как «*без истления Бога Слова рождшую*», что рождением Девойю побеждены «*уставы естества*». В одной церковной песне это поясняется так: «*чужде матерем девство и странно девам деторождение; на Тебе, Богородице, обоя устроишася*».

Матерь-Дева пребыла чистою Девойю и *по рождестве* Спасителя, – всю жизнь не познала мужа. Некоторые, хотя не

прямо выраженные указания на всегдашнее девство Матери Божией находятся в самом же Писании.

Так, пр. Иезекииль, описывая таинственное видение храма, о восточных вратах этого храма говорит: *сия бяху затворенна. И рече Господь ко мне: сия врата заключенна будут, и не отверзутся, и никтоже пройдет ими: яко Господь Бог Израилев внидет ими и будут заключенна* (44, 1–3). По объяснению древних отцов, под вратами заключенными, имеющими открыться только для входа Господа, в таинственном смысле должно разуметь Матерь-Деву, посредством которой Искупитель, Сын Божий, вошел в мир, ибо Она как до зачатия, так и в зачатии, и рождении, и по рождении Бого-человека пребыла в чистом и ненарушимом девстве.

В Новом Завете свидетельство о приснодевстве Божией Матери можно находить в словах Ее, сказанных благовестнику: *како будет сие, идеже мужа не знаю?* (Лк.1:34). Слова эти могут быть правильно поняты лишь при признании достоверности свидетельства предания, что Она дала обет всю жизнь хранить девство и что Иосиф обручил Ее себе под именем супруга с тем, чтобы быть стражем Ее девства. И, конечно, невозможно допустить, чтобы, удостоившись чудесно быть Матерью Господа, Она нарушила обет девства; сохранение девства в рождении еще более утверждало святость обета. Невозможно, чтобы и Иосиф, муж *праведен сый* (Мф.1. 19), богобоязненный, знавший, как чудно Мария осталась Девой, перестал быть только хранителем и чтителем Ее девства. Потому-то Спаситель, умирая на кресте, поручил Свою Матерь одному из учеников Своих, сказав ему: *се мати твоя*, а Ей; *се, сын Твой* (Ин.19:26–27), чего, конечно, не могло бы быть, если бы Она имела у Себя мужа или других родных детей. Особенно же невозможно, чтобы Сын Божий избрал для Себя матью ту, которая, неискусобратно родив Сына Вышнего, восхотела потом нарушить девство. Девственный Сын мог родиться только от союза девственников.

Церковь засвидетельствовала свое верование в приснодевство Божией Матери теми наименованиями Ее, которые вошли издавна во всеобщее употребление в церкви.

Так, с древнейших времен сделалось как бы собственным именем Марии имя *Девы*. С древнейших же времен усвоены Ей наименования: *Приснодева*, *Присноотроковица* (Ἀείπαις), *Невесто невестная* (Νύμφη ἀνύμφετος, т. е. не вступавшая в брак, приснодевственная), а на соборах поместных (Римском и Медиоланском в 320 г.) и Вселенских (V Вс. Соб. 2 и 6 опр.; VI Вс. 3 пр.), с исповеданием приснодевства Богоматери, было произнесено отлучение на тех, которые отвергают этот догмат, каковое отлучение изрекается и ныне в православной церкви в неделю православия.

Противники догмата о приснодевстве Божией Матери утверждают, будто такое учение несогласно с некоторыми свидетельствами самого же Писания о св. Деве. Ссылаются именно на Мф.1и 25, где будто бы содержатся указания на брачное сожитие Иосифа и Марии после рождения Иисуса, названного в евангелии *первенцем*, и на упоминания священных писателей Нового Завета о братьях и сестрах Иисуса, которые будто бы были детьми Иосифа и Марии, т. е. плодом их супружества. Но из слов евангелиста: *прежде даже не снитися ума* (Мф.1:18) равно – *не знаяше Ея* (Иосиф), *дондеже роди Сына Своего первенца* (ст. 25), не следует, будто за девственным рождением Иисуса следовало брачное сожитие Иосифа и Марии. Выражение: *прежде даже не снитися ума* (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς) указывает не на брачную жизнь, а на жизнь семейную, или лучше – совместную жизнь под одним очагом. Равно и слова: *не знаяше Ея, дондеже...* не значат, что после Иосиф перестал быть хранителем Ее девства. Выражение: *дондеже* – ἕως οὐ – пока, как и до (ἕως), по употреблению его в Библии, нередко означает неопределенную продолжительность времени и состояния и равносильно выражению *"никогда"*, а не непременно указывает передел, после которого наступит то, чего до него не было. В значении «никогда» оно нередко употребляется, напр.: *не возвратися вран, дондеже иссяче вода* (Быт.8:7), хотя он и после не возвратился; *седи одесную Мене, дондеже...* (Пс.109:3; 1Кор.15:25), хотя сидение одесную Отца, т. е. равенство Сына с Отцом, не прекратится. и по открытии вечного царства славы;

се *Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф.28), хотя и по всеобщем воскресении *всегда с Господом будем* (1Сол.4, 17)⁴⁹. Еще менее может говорить против приснодевства Божией Матери наименование И. Христа здесь же (равно и у Лк.2:7) *первенцем* (πρωτότοκος – первородный). Первенцем может быть, а у евреев и должен быть, назван всякий, родившийся *первым* (впервые все разверзающее ложе сна у всякой плоти – Втор.18:15), хотя бы после него и не было более детей у его родителей: первенцы у евреев посвящались Богу (Исх.13:2; см. Лк.2:23) и за ними были потом великие наследственные права (Быт.27 гл.). Ангел поразил всех первенцев египетских, хотя в числе их, несомненно, были единственные дети у отцов (Исх.12:29). Что касается, наконец, упоминаний в разных местах новозаветных писаний о братьях и сестрах И. Христа, с указанием и самых именем Его братьев (у Мф.13и Мк.6– Иаков, Иосия, Симон и Иуда), то они нигде не называются детьми Иосифа и Марии. Наименование «брата» (ἀδελφός) нередко употребляется в Библии для обозначения близких родственников, а не только единоутробных братьев (напр., в Быт.13:8 и 29, 15 названы братьями Авраам и Лот, хотя Лот был сыном брата Авраама, Аррана, как указывается в Быт.12:4–5; 14,14–16). В таком же смысле надобно принимать и наименование братьев Господних, т. е. в значении близких родственников, а не братьев единоутробных. Просто близкими родственниками, а не единоутробными братьями и сестрами Господа признавала их во все времена и церковь. По мнению одних, эти братья и сестры суть дети Иосифа от первого его брака (мнение св. Епифания и других отцов и писателей Восточной Церкви), по мнению других, – двоюродные братья Спасителя, дети Марии, тетки Господней, сестры Богоматери, бывшей замужем за Клеопою (мнение блаж. Иеронима, Августина и других западных писателей).

II. Преблагословенную Деву Марию церковь именует и исповедует *Богородицею* (Θεοτόκος, Deipara). Такое наименование усвоится Ей не потому, чтобы божество Слова получило от Нее начало бытия, но потому, что *восприятие* Сыном Божиим природы человеческой в единство божеской

ипостаси Своей, равно и *обожение* этой природы, последовали в самое мгновение *зачатия* Сына в утробе Девы, при наитии на Нее Духа Святого. Потому и святая Дева, как родившая не человека Иисуса, соделавшегося Богом, но Бога истинного, принявшего от Нее плоть, единосущную нам, и которая была обожена с мгновения зачатия, – есть Богородица в собственном и истинном смысле.

В откровении даются очевидные основания к наименованию пресвятой Девы Богородицей в собственном смысле.

Пр. Исаия о рождении от Девы Еммануила и евангелист при описании рождения И. Христа говорят, что *Дева во чреве приимет, и родит Сына*, Которому собственно принадлежит имя Еммануил – *Бог с нами*, Бог в нашем человеческом естестве, а это значит то же, что Дева родит воплощенного Бога, а, следовательно, и Сама Она – Богородица.

Праведная Елисавета, при посещении ее Марией, исполнился Духа Свята, – следовательно, не по простому размышлению или чувству восторга, – прямо исповедала гласом велиим св. Деву Богородицею: *откуда мне сие, да прииде Мати Господа* (ή Μητήρ τοί Κυρίου) моего ко мне (Лк.1:41–43)? Имя Богородицы, следовательно, есть имя богодухновенное.

Ап. Павел учит: *посла Бог Сына Своего едиnorodнаго, рождаемаго от жены* (Гал.4:4). Единородный Сын Божий, рожденный от жены, или, по другому изречению апостола, *Бог, явившийся во плоти* (1Тим 3,16), есть И. Христос. Жена, от Которой Он родился, есть Дева Мария. Понятно, что эту Деву-Матерь следует исповедывать и именовать Матерью Божией, или Богородицей.

Верование, что Деву Марию должно признавать Богородицей, древнейшие отцы церкви выражали, когда учили, что от Нее родился Бог, и прямо именовали Ее *Богородицей*, а также *Богоматерью* (Θεομήτωρ, Μητρόθεος), *Богородительницею* (Θεογεννήτρια). Наименование Ее Богородицей в IV в. было уже общеупотребительным. Поэтому в V в., когда Несторий хотел заменить это наименование другим,

и народ услышал в проповеди имя «Христородицы» вместо Богородицы, – это принято было с общим негодованием, как необычное и противное всеобщему и всегдашнему обычаю нововведение, а на III Всел. Соборе было утверждено и провозглашено: «кто не исповедует Еммануила истинным Богом, посему св. Деву – Богородицею, ибо Сия родила по плоти Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотию, да будет анафема» (I анаф. св. Кирилла). Такое вероопределение подтверждено было и на всех следующих Вселенских Соборах.

§ 96. Догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Божией Матери

I. Римско-католическая церковь к общецерковному учению о лице преблагословенной Матери Иисуса Христа, как о Приснодеве и Богородице, «для усиления славы и возвеличения» Ее, присоединила учение о *непорочном зачатии Божией Матери* (de immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis). Буллой папы Пия IX («Ineffabilis Deus») 8 дек. 1854 г. это учение объявлено богооткровенным и общеобязательным для членов Римской Церкви, т. е. возведено на степень догмата.

Высоко почитает и благоговеет перед св. Девою и православная церковь, «читит Ее превыше херувимов и серафимов» (Кат. 3 чл.). Но исповедуя всеобщность первородного греха во всех потомках Адама, как происшедших от родителей путем естественного рождения, православная церковь не делает изъятия из всеобщего закона наследственной греховности и для пресвятой Девы (Посл. вост. патр. 6 чл.). От подчинения этому закону изъят только *единый безгрешный И. Христос*, как родившийся от Духа Свята и Марии Девы. Но происхождение св. Девы совершилось в порядке жизни падшего человека, под осуждением: *в болезнях родити чада*, и потому Она родилась причастной первородному греху и его следствиям и нуждалась в искуплении для совершенного исправления природы, снятия осуждения и введения в царство Божие.

Не таковы представления церкви латинской. «Преблагословенная Дева Мария, – учит булла папы Пия IX, – в первом мгновении Своего зачатия, по особенной благодати всемогущего Бога и особому преимуществу, ради будущих заслуг И. Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена свободной от всякой скверны первородной вины», – иначе, составляет «исключение» из закона всеобщности прародительского греха. Частнее, сущность этого учения состоит в следующем. Не только рождение св. Девы, но и самое зачатие Ее было святым и непорочным. Правда, со стороны родителей зачатие и рождение Ее было в порядке жизни падшего человечества, однако плод рождения был предохранен от греховной скверны действием благодати Божией. Такое странное противоречие разрешают так. Брачное сожитие родителей св. Девы имело отношение, говорят, только к образованию Ее тела и его готовности принять душу, – в зачатии, называемом в римском богословии *"активным"* или *«деятельным»*; в этом зачатии св. Дева была осквернена грехом, ибо оно было делом поврежденной человеческой природы. Но от этого зачатия нужно отличать зачатие *«пассивное»* или *«страдательное»*, – это момент соединения души с телом, или, как выражаются, – момент вливания (*inclusionis*) *творимой Богом души* в тело. В этом моменте родители не участвуют; его производит Бог, и потому душа, вводимая в тело, может быть благодатию Божией сохранена от греховной прародительской скверны, что имело место при введении души св. Девы в тело Ее. Осквернение души грехом, или передача первородного греха совершается чрез сочетание ее с греховным телом. Но при сочетании души св. Марии с оскверненным телом Бог не допустил ей оскверниться, – Он наделил ее *даром первобытной праведности*. И так как первородный грех есть только потеря этого дара, а не какое-либо повреждение самой природы человека, почему для восстановления состояния первобытной праведности достаточно лишь возвращения этого благодатного дара, то св. Дева я родилась без первородного греха, в состоянии первобытной праведности. Мало этого, в зачатии Она была

освобождена не только от первородного греха, но и получила такое обилие благодати, что окончательно *утверждена была в добре и не могла согрешить*. Ее освящение в зачатии было *полнейшим и совершеннейшим*. Поэтому и в продолжение всей Своей жизни Она оставалась не только чистой от греха, но еще имела дар безгрешности, т. е. невозможность грешить. Такое обилие благодати даровано Ей «*в виду будущих заслуг Христовых*», без участия Ее сознания и свободы, при самом Ее зачатии.

Учение о непорочном зачатии Божией Матери должно быть отвергнуто, как учение ложное, не данное в откровении. В основе его лежит целый ряд произвольных утверждений и предположений, заключающих в себе более или менее грубые несообразности. Так, оно имеет в своем основании: неправильное учение о существе первородного греха, как только недостатке освящающей благодати (потере дара первобытной праведности), выдуманное представление о каком-то «страдательном зачатии», утверждение, что душа каждого человека непосредственно творится Богом и вводится в каждое зарождающее тело *одновременно* с человеческим актом зарождения, предположение об освящении души Девы Марии чрезвычайными дарами благодати при введении ее в тело. Главное же, – учение о непорочном зачатии Божией Матери находится в явном противоречии с основными догматами христианства: 1) о всеобщности первородного греха и следствий его в роде человеческом; 2) о безусловной необходимости для всех потомков Адама, чтобы спастись, самодеятельного усвоения плодов искупления и 3) об отношении благодати к свободе.

При несостоятельности по своему внутреннему существу, это учение обличается в своей неправоте и *историей его происхождения*. Это – новый догмат, которого древняя церковь не знала. Свое начало и обоснование учение о непорочном зачатии получило в средние века, а в степень догмата возведено только в 1854 г. Даже на самом западе, лишь только начал распространяться праздник зачатия св. Девы праведной Анной и вместе с этим стала входить в силу мысль о

непорочном зачатии, как встретила сильнейшее обличение в лице знаменитого богослова и учителя Западной Церкви *Бернарда Клервосского*, канонизованного святого Римской Церкви. «Ужасаюсь, – писал он лионским каноникам (в 1140 г.), – что некоторые из вас возжелали переменить состояние важных вещей, вводя новое празднество, неведомое церкви, не одобряемое разумом, не оправдываемое древним преданием. Ужели мы более сведущи и более благочестивы, чем отцы наши?... Но вы скажете: должно как можно более прославлять Матерь Господа. Это правда; но прославление, воздаваемое Царице небесной, требует различения. Царственная сия Дева не имеет надобности в ложном прославлении, обладая истинными венцами славы и знамениями достоинства. Прославляйте чистоту Ее плоти и святость Ее жизни. Удивляйтесь обилию даров сей Девы; покланяйтесь Ее божественному Сыну; возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болезни. Что же еще нужно прибавить к этим достоинствам? Говорят, что должно почитать зачатие, которое предшествовало преславному рождению: ибо, если бы не предшествовала преславность зачатия, то и рождение не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причине потребовал такого же чествования отца и матери святой Марии? Равно могут потребовать того же для Ее дедов и прадедов до бесконечности. Притом же, каким образом грех не мог быть там, где была похоть?... Как можно требовать, чтобы это зачатие было святое, когда оно не было делом Святого Духа, не говоря уже, что оно происходило от похоти? Святая Дева отвергнет, конечно, ту славу, которая, по видимому, прославляет грех; Она никак не оправдает новизны, вымышленной вопреки учению церкви, – новизны, которая есть мать неблагоразумия, сестра суеверия и дочь легкомыслия». И в позднейшее время противниками этого учения были многие авторитетные представители западного богословия (Альберт В., П. Ломбард, Бонавентура, Фома Аквинат с доминиканцами и др.). Лишь с XVII в., со взятием его иезуитами под свою защиту, оно стало постепенно утверждаться в р.-католическом мире.

Защитники догмата о непорочном зачатии Божией Матери для обоснования его представляют доказательства и из Св. Писания и из Св. Предания, но представляемые ими доказательства не имеют значения.

Так, в Св. Писании нет *прямых* свидетельств о непорочном зачатии, – это признают и латинские писатели. Но они утверждают, будто в нем есть свидетельства *непрямые*, из которых посредством выводов открывается истина непорочного зачатия Божией Матери. К таким свидетельствам булла «Ineffabilis Deus» относит: первообетование о вражде жены со змием и сокрушении его главы (Быт.3:15) и архангельское приветствие и наименование Девы *благодатной* и *благословенной* (Лк.1:28). В словах первообетования: *и вражду положу между тобою и между женою, и семенем твоим и семенем тоя; той* (в Вульгате – *ipsa*, «та» или «она») *твою будет блюсти главу, и ты блюсти будешь его пяту*, защитники непорочного зачатия разумеют под женой св. Деву Марию, и обетование о сокрушении главы змия относят не собственно и единственно к Спасителю мира, но и к Его Матери, признавая и Ее сокрушительницей главы змия. Но если Она есть сокрушительница змия, рассуждают далее, то, значит, Сама Она не могла быть «под властью дьявола даже и одно мгновение» и, следовательно, была свободной от греха Адама и Евы. Но такое объяснение первообетования Божия страдает преднамеренной искусственностью и произвольностью. Подлинный и прямой смысл слов Господа, согласно с древнеотеческими объяснениями первообетования, иной. Под женой в них разумеется павшая жена – Ева (евр. *haischah*, у LXX – *τῆς γυναικός*), а под Семенем жены, в собственном смысле сокрушителем главы змия (Той – *Αυτός*, – местоим. муж. р. – *твою будет блюсти главу*) – Искупитель мира (сн. § 84). Указание на Деву Марию в первообетовании можно видеть только лишь как на послужившую тайне воплощения Сына Божия, а не как на сокрушительницу главы змия в собственном и строгом смысле. Усвоив и Матери Господа сокрушение главы змия, защитники непорочного зачатия первообетование читают и толкуют по поврежденному тексту; *та сотрет твою* (т. е.

змия) *главу* (ipsa conteret caput tuum). Такое чтение не согласно ни с подлинным еврейским текстом, ни с переводом LXX, ни с древними латинскими переводами Италийским и Иеронимовом; в них первоначально стояло ipse conteret, а не ipsa), в которых обетование о сокрушении главы змия отнесено не к жене, а к Семени жены. Следовательно, мнение о св. Деве, как сокрушительнице змиевой главы, неправильное по существу, и покоится на ложном основании.

Слова архангельского приветствия св. Деве: *радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословена Ты в женах*, также не содержат мысли о Ее непорочном зачатии. По объяснению защитников нового римского догмата, эти слова означают, что Мария зачата благодатно, – в отличие от других чад Адама, которые все зачинаются во грехе. Но такое объяснение произвольно. Из евангельского рассказа видно, что *благодатной* (κεχαριτωμένη – облагодатствованная, соделавшаяся причастной благодати, gratia plena) и *благословенной между женами* св. Дева названа потому, что причастна благодати Божией гораздо более, нежели какая либо другая жена, так как избрана быть матерью Спасителя, но отнюдь не то, будто зачатие Ее непричастно первородному греху. Архангел св. Деве, смутившейся при наименовании Ее благодатною, прямо говорит: *обрела бо еси благодать у Бога; и се, зачнеши во чреве и родиши Сына, и наречеши имя Ему Иисус* (30–31 ст.)⁵⁰.

Ссылаются, чтобы оправдать измышление нового догмата, и на свидетельства отцов и учителей церкви. Все отцы и учителя древней церкви, говорится в булле «Ineffabilis Deus», признавали и исповедывали непорочность, чистоту и святость Богоматери; все они прославляют Ее величие и достоинство, именуют Ее неопалимою купиною, чистою голубицею, раем невинности и проч. В этих восхвалениях и образах, будто бы, не иное что содержится, как учение о непорочном зачатии св. Девы. Но это, очевидно, произвольный и неверный вывод. Если бы все отцы провозглашали непорочное зачатие, то как могло бы произойти, что в самой Римской Церкви отвергали это учение в течение многих веков? Отцы церкви, когда

прославляли непорочность и чистоту св. Девы, то разумели непорочность в смысле нравственно-свободной, приобретенной внутренним подвигом веры и любви, а не в смысле непорочности и чистоты естественной, – по происхождению, по естеству. В памятниках Предания восточной и Западной Церкви в течении 12-ти первых веков нет ни одного свидетельства о непорочности Ее зачатия. Напротив, в творениях отцов церкви можно указать все, что нужно для совершенного опровержения латинского учения о пресвятой Деве⁵¹.

II. Совершение спасения людей через тройственное служение Иисуса Христа, или тайна искупления

§ 97. Понятие о тройственном служении Иисуса Христа

Великое дело, для совершения которого воплотился едиnorodный Сын Божий, есть дело *спасения* (σωτηρία) падшего человечества, или *искупление* (ἀπολύτρωσις, redemptio) людей от греха и всех следствий его. Отсюда и самое наименование Совершителя нашего спасения – *Иисус* (евр. Iehoschua – Иегова спасающий, сокращенно – Ieschua, т. е. Спаситель, Σωτήρ): *Той бо спасет люди Своя от грех их* (Мф.1:21; Лк.2:11).

Для ограниченной человеческой мысли невозможно объять великое дело Исккупителя мира во всей его полноте и всесторонности. Поэтому с древних времен, с целью насколько возможно приблизить это дело к усвоению верующим сознанием, принято искупительное служение Богочеловека рассматривать с трех, более или менее полно обнимающих сущность дела Христова сторон. Именно, в великом искупительном служении Мессии-Богочеловека различают служения: 1) *пророческое*, 2) *первосвященническое* и 3) *царское*. Эти понятия хорошо выражают полноту одного великого служения Спасителя мира. Понятие о трех служениях Спасителя содержится некоторым образом в самом наименовании Его – Мессия или *Христос*, что значит

Помазанник. В Ветхом Завете через помазание посвящаемы были на свое служение пророки, первосвященники и цари, а Сын Божий, воспринимая естество человеческое, помазан был *елеем радости*, – елеем Всесвятаго Духа, – *паче причастник Своих*. Потому Богочеловеку Иисусу по преимуществу усвоится наименование *Христа* или *Помазанника*, как облеченного достоинством великого пророка, первосвященника и царя.

I. ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

§ 98. И. Христос, как пророк – просветитель мира

Для восстановления падшего человечества и утверждения на земле царства Божия необходимо было научить людей истинному боговедению, вообще – указать путь спасения. Отсюда, одной из существенных целей явления в мир Богочеловека было научение людей божественной истине. Великим *пророком* (Втор.18:15, 18), *Светом миру* (Ис.2:5; 42, 6; 60, 19) изображается грядущий Мессия и в ветхозаветных о Нем предсказаниях. И Сам И. Христос в самом начале Своего служения говорил: *Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенные сердцем, проповедати пленным отпущение и слепым прозрение, отпустить сокрушенные во отраду, проповедати лето Господне приятно* (Лк.4:18–19; Ис.61:4). Перед смертью Своей Он свидетельствовал: *Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину; и всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего* (Ин.18 37; сн. Ин.17:6–8). По нисшествии на Него при крещении во Иордане Духа Святаго Он непрерывно во всю остальную жизнь *проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие* (Лк.8:1). Научение истине было одной из целей Его явлений апостолам по воскресении из мертвых. Являясь в продолжении сорока дней, Он говорил им, будущим всемирным благовестникам, *яже о царствии Божии* (Деян.1:3). В прохождении И. Христом

должности учителя людей и открытии им сокровенной воли Божией об их спасении и состоит сущность Его пророческого служения, непосредственно Им совершенного. В этом отношении служение Его является подобным служению ветхозаветных пророков, ибо и служение пророков – «истолкователей воли Божией» (таково значение еврейского слова *navi* – «пророк») – состояло в том, что они, по вдохновению Божию, возвещали людям волю Божию и учили благочестию. Но так как Ему по божеству принадлежит самобытное обладание истиной, то и как *Посланник исповедания нашего* (Евр.3:1) Он выше всех посланников Божиих, не только земных, каковы были Моисей и пророки, но и небесных, каковы суть ангелы. Он есть учитель – пророк единственный и всемирный, ни с кем несравнимый, – *Свет истинный, иже просвещает всякого человека, грядущаго в мир* (Ин.1:9). Поэтому-то, когда Он учил истине, то говорил не так, как говорили, напр., пророки, при сообщении людям откровения Божия обыкновенно выражаясь: *так глаголет Господь*, или – *сия глаголет Господь*, а как Сам Первоисточник и Законоположник истины: *Аз же глаголю вам... аминь, аминь глаголю вам... или: глаголы, яже Аз глаголах вам, дух суть и живот суть* (Ин.6:63). Отсюда же, – Его учение, по действию на слушавших Его, отличалось такими качествами, какими не владело ни одно человеческое учение. Слуги, посланные схватить Его, возвратившись, говорили: *николиже тако есть глаголач человек, яко сей человек* (Ин.7:46). Он учил, *яко власть имея*, а не как книжники и фарисеи (Мф.7:29); *со властью бе слово Его* (Лк.4:32).

§ 99. Данный Спасителем евангельский закон

И. Христос, как просветитель мира, возвестил людям новое, возвышеннейшее и утешительное для сердца человеческого учение, которое и Он Сам и Его апостолы именуют *евангелием* (εὐαγγέλιον), т. е. радостной вестью о царствии Божием. *Исполнися время, и приближися царствие Божие: покайтесь и веруйте во евангелие* (Мк.1:15), – вот краткое выражение сущности возвещенного И. Христом нового учения.

При частнейшем рассмотрении учения И. Христа, обыкновенно различают в нем *закон веры* (Рим.3:27; 1Кор.9:21) и закон деятельности – *заповеди*, или нравственный *закон Христов* (Ин.13:34; Гал.6:2). Истины веры и нравственности в учении И. Христа открыты во всей возможной полноте и ясности.

И. Христос научил людей истинному богосведению, какового не имели не только язычники, но и иудеи в надлежащей чистоте и полноте. *Сын Божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе* (Ин.5:20). В языческих представлениях о Божестве господствовал натурализм и политеизм. Вопреки этому, в Ветхом Завете постоянно раскрывается мысль о беспредельности Иеговы: Бог есть бесконечный, вечно живущий, святой и премудрый. Но идея духовности Божества и в Ветхом Завете заслонена антропоморфизмами в изображениях. Эта идея представляется в чистейшем ее виде, освобожденной от антропоморфического покрова, в изречении И. Христа: *Дух есть Бог, и уже кланяется Ему, духом и истиной достоин кланяться* (Ин.4:24). До известной степени, возможной для человеческого уразумения, И. Христос открыл тайну внутренней, сокровенной жизни беспредельного Духа, вне отношений Его к миру, – открыл славу триипостасного Бога. В Ветхом Завете были даны только прикровенные указания на тайну о Святой Троице.

Далее, И. Христос возвестил новое, совершеннейшее понятие о нравственном существе Божиим. Бог есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источник любви (Лк.11:2; Ин.20:17; Мф.7:11; 1Ин.4:16). Во вне любовь божественная проявилась в творении мира и непрестанно проявляется в промыслении о нем, в особенности в отношении к людям. По отношению к людям Бог, учил И. Христос, есть *Отец*, подающий им Свои блага: *отца не зовите себе на земли*, – говорил Он, – *един бо есть Отец ваш, уже на небесех* (Мф.23:9; сн. 6, 9). Он знает нужды людей прежде прошения у Него и подает – им всякие блага (Мф.6:8, 32), *яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на праведныя и неправедныя*

(Мф.5:45). Он открывает объятия Своей любви каждому кающемуся грешнику (Лк.13 гл. – притча о блудном сыне) и прощает согрешения его (Мф.6:12,14). В особенности же полнота и глубина любви Божией к человечеству обнаружилась в воплощении Сына Божия, принесении Им искупительной жертвы за грехи мира, ходатайствовании за верующих перед вечной правдой Божией и ниспослании Духа Святого для нашего оправдания и освящения. Эти отраднейшие истины составляют основу новых, высших религиозных отношений человека к Богу, каких не знал дохристианский мир. Ветхозаветный человек был нечист и виновен перед Ним, почему по самой природе мог возбуждать только гнев Божий (Еф.2:3), а потому самые лучшие люди в богоизбранном народе были не более, как *рабами* Иеговы (Пс.77и др.). Что же касается мира языческого, то в большей части древних религий Божество представляется страшной губительной силой, требующей кровавых жертв для своего умиловления, иногда даже человеческих. Поэтому состояние язычника, подавленного грозным могуществом своих богов, было тяжелым и безотрадным. Евангелием же возвещается, что по силе искупительных заслуг Христовых человек стал возлюбленным сыном и наследником Божиим, причастником божественного естества, храмом Духа Святого, – словом, самым близким и родным Богу существом (Рим.8:15; Гал.4:7).

Наконец, И. Христос со всей возможной полнотой и ясностью возвестил учение о последних судьбах мира и человека и человеческой жизни, – о бессмертии души, о будущем воскресении умерших и кончине мира, о Своем втором пришествии, о последнем суде, о вечном блаженстве праведных в теснейшем единении с Богом Отцом, Сыном и Св. Духом и вечном мучении нераскаянных грешников. Некоторые из этих истин предносились сознанию древнего человека, но они мало имели нравственного влияния и мало доставляли людям отрады. Язычники жили, *не имуще упования* (Еф.2:12), но и иудеи имели довольно темные понятия о состоянии загробном и смутные желания и чаяния полного бессмертия человеческой личности, взятой в связи души и тела, хотя у

пророков Ветхого Завета и была прикровенно выражена эта истина.

С учением веры И. Христос преподавал новый, совершеннейший закон деятельности. Главным началом жизни человека должно быть искание царствия Божия и правды его: *ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся*, т. е. разные внешние блага, *приложатся вам* (Мф.6:33). Кто желает войти в это царство и быть достойным его членом, – а призываются ко вступлению в него все люди (Мк.16:15–16; Мф.28:19), – тот должен *покаяться*, т. е. сознать свою греховность и оставить путь, ведущий к смерти, распять *плоть свою со страстьми и похотьми* (Гал.5:24): *уже хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет* (Мк.8:34). Вместо самолюбия в основе нравственной жизни последователей Христовых должна лежать любовь к Богу более всего и к ближнему, как самому себе (Мф.22:37–39). Любовь к Богу должна простираться до готовности ради имени Божия погубить самую свою душу (Мк.8:35). Любовь к ближнему, подобно любви Отца небесного, должна обнимать не только друзей и единоплеменников, но и ненавидящих нас, или врагов (Мф.5:44–47), и также простираться до полнейшей готовности положить самую душу свою за други своя (Ин.15:13). Выше и плодотворнее этого начала для нравственной жизни нельзя и представить. Одному только еврейскому народу из всех народов древности было известно это начало человеческой нравственности, но и в этом народе оно не получило, да и не могло получить того полного и всестороннего развития, какое дано ему в евангельском учении (см. Мф.5–7 гл.). Что же касается древне-языческого мира, то он жил по преимуществу ложными и нравственно губительными началами чувственности и своекорыстия.

Возвестив совершеннейший закон нравственности, И. Христос явил в Самом Себе образец нравственного совершенства, и таким образом явился просветителем человека не только посредством словесного научения добру, но и *примером* собственной жизни и деятельности. Святая, безгрешная жизнь Его на земле служит возвышеннейшим

идеалом и могущественным возбудителем для подражания Ему всех людей.

§ 100. Евангельский закон заменил собой закон Моисеев

И. Христос есть не толкователь только закона, преподанного через Моисея, каковыми являлись обыкновенные пророки, но Основатель новой религии. Он возвестил новый закон, высший и совершеннейший закона Моисеева, и потому Его закон заменил собой закон Моисеев. Однако отменение последнего не так нужно понимать, чтобы евангелие, заступая место закона, уничтожало и разрушало *весь* закон, подобно, напр., тому, как на месте разрушенного здания воздвигается новое. *Да не мните, яко приидох разорити* (καταλύσαι) *закон или пророки*, – говорил И. Христос в успокоение ревности иудеев по закону: *не приидох разорити, но исполнити* (πληρῶσαι). – *Аминь бо глаголю вам: дóндеже прейдет небо и земля, иота едина или едина черта не прейдет от закона, дóндеже вся будут* (Мф.5:17–18). Πληροῦν – *исполнити* – в приложении к закону означает не только исполнять предписания закона, осуществлять закон (Рим.13:8; Мф.3:15), но и восполнять недостающее до требуемой меры (Мк.1:15; Лк.21:24; Ин.7:8), усовершенствовать не совсем совершенное (Ин.15:11; 16, 24; 1Ин.1:4), доводить до конца (Лк.7:1; Деян.13:25). По отношению к прообразам и пророкам πληροῦν означает исполнение делом того, что предсказано пророками в слове (Мф.1:22; 2, 15; 17, 23 и др.). И И. Христос действительно исполнил закон и пророки и таким образом довел до конца здание домостроительства человеческого спасения, и тем самым упразднил ветхий завет, или сделал его излишним. Евангелие, следовательно, должно было заступить место закона не уничтожая, а исполняя закон. Что Господь не усвоил непреходящего значения Моисееву закону, взятому во всей его целости, это видно и из дальнейших слов Его: *иота или едина черта не прейдет от закона, дóндеже вся будут*, т. е. что значение и действие ветхозаветного закона, взятого в его

целостном виде, простирается только до известного предела времени, – пока не исполнится все: *закон и пророки до Иоанна, а с сего времени царствие Божие благовестуется* (Лк.16:16; Мф.11:13). Вместе с этим И. Христос хотя Сам строго соблюдал закон Моисеев и был ревнителем по святости храма иерусалимского (Ин.2и сл.), но в тоже время премудро предуготовлял решительное отменение закона. Так, Он неоднократно называл Себя *господином и субботы* (Мф.12:8; Ин.5:17), предсказывал, что Его учение постепенно произведет такую перемену, что служение Богу не будет необходимо связано с Иерусалимом (Ин.4:23).

Учили о преходящем значении закона Моисеева и апостолы, хотя в отменении его действовали с мудрою постепенностью. Чаще других говорил об этом ап. Павел. Целые отделы посланий его к Римлянам (2–11 гл.), Галатам (2, 15–5, 18) и все послание к Евреям имеют, между прочим, целью показать, что *кончина (тѣлос) закона – Христос* (Рим.10:4), что только *прежде пришествия веры под законом строем бехом, пришедшей же вере уже не под пестуном есмы* (Гал.3:23, 25); *несмы под законом, но под благодатию* (Рим.6:15; сн. 7, 6); *мыслим оправдितися верою, без дел закона* (3, 28). Торжественно утверждено отменение закона Моисеева на апостольском соборе в Иерусалиме (Деян.15:28).

Но хотя евангелие и заступило место закона Моисеева, однако это не значит, что закон потерял совершенное значение для христианина и отменен во всем его объеме. Закон Моисея приспособлен преимущественно к духовным потребностям и условиям жизни одного народа и дан в период приготовления человеческого рода к духовному возрождению и обновлению чрез И. Христа. Отсюда *вообще в законе* много временного, преходящего. Все это временное, имевшее условное значение, конечно, упразднено И. Христом. Но *религиозно-нравственная* сторона закона *во всем его объеме* имеет вечное значение, хотя она и нуждалась в восполнении.

Так, Новый Завет не упраздняет не только истин веры, но и *нравственного закона* Ветхого Завета. Заповедь о любви к Богу, как и заповеди – *не убий, не прелюбы сотвори, не укради, не*

лжесвидетельствуй, заключающиеся в общей заповеди: возлюбиши искренняго твоего, суть заповеди вечные, и потому не могут быть упразднены; их можно только возвышать, углублять и восполнять, что и совершил И. Христос. Поэтому, насколько нравственный Моисеев закон содержит в себе закон духа и любви, рассеянный в многочисленных заповедях и запрещениях, он имеет обязательную силу. Но если рассматривать частные заповеди разрозненно и отрешенно от начала духа и любви, приспособленные к временным условиям жизни еврейского народа, то, конечно, они не обязательны, напр., постановления, разрешающие воздавать злом за зло, или постановления, связанные с гражданским и обрядовым законом, вообще – с теократическим устройством еврейского народа.

*Обрядовая сторона закона имела прообразовательное значение, и потому, естественно, потеряла с крестной смертью Спасителя значение; отошла тень, когда явилось самое тело (Кол.2:17), и дан новый путь оправдания – через веру. *Аще бо закон – правда, убо Христос туне умре* (Гал.2:11). Кроме того, обрядовый закон был связан с храмом иерусалимским, а потому не мог остаться обязательным в религии, предназначенной обнять все народы. Но и в этом законе потеряли значение, напр., постановления о месте богослужения, священных еврейских временах, жертвах и т. п. Лежащие же в основе закона требования чистоты при служении Богу, необходимости молитвы, исповедания грехов, внешнего богочтения и т. д., имеют вечное значение. И христианин не может и не вправе обойтись без обрядов, – только обряды его одухотвореннее. Так, напр., закон о ветхозаветных жертвах отменен, однако жертва приносится доньше в церкви: евхаристия заменяет приношение ветхозаветных агнцев. Или: закон обрезания отменен в своей букве, но по своему духу исполняется у нас в таинстве крещения. Еврейские праздники, новомесечия, субботы отменены, но взамен их установлены свои священные времена. Отменены иудейские законы о священстве, но установлена новая иерархия.*

Гражданский закон Ветхого Завета был привязан к одному определенному месту – Палестине, и применен к одному народу иудейскому. Естественно, что в нем потеряло значение все, что связано с особым назначением и положением этого народа среди языческих племен. Но государственность не потерялась и у христианских народов, только получила у них иной вид. Все, что есть в законе Ветхого Завета вечного, напр., обязанность повиновения власти, запрещение самоуправства, конечно, не может потерять значения.

§ 101. Евангельский закон преподан для всех людей и на все времена

И. Христос Иисус послан был, как Сам Он говорил, к погибшим овцам дома Израилева (Мф.15:24: 10, 5–6). С проповедью о царствии Божием Он также проходил лишь по городам и селениям Израилевым. Но учение, преподанное Им, преподано для всех народов с предназначением объять весь мир, и Сам Он есть просветитель всего мира.

Таким всемирным просветителем откровение и изображает И. Христа. В Писании Он именуется Светом языков и всего мира, Светом во откровении языков (Лк.2:32). И Сам И. Христос говорил о Себе, что Он есть Свет мира (Ин.12:46; сн. 1, 5). По воскресении Своем Он дал апостолам заповедь: шедше научите вся языки (Мф.28:18–19); шедше в мир весь, проповедите евангелие всей твари (Мк.16:15), – даже до последних земли (Деян.1:8). И апостолы, облеченные в день Пятидесятницы силою свыше, исшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменами (Мк.16:20). Наступит время, когда и действительно проповестся евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком, и тогда приидет кончина (Мф.24:14).

II. Учение, преподанное И. Христом, преподано на все времена. Путь ко спасению, указанный Спасителем останется единственным и непреложным путем ко спасению до скончания века, равно и возведенное Им познание Бога есть высшее,

совершеннейшее и последнее для людей в условиях земной жизни, так что замена данного Христом Спасителем откровения каким либо новым откровением или учением подобно, напр., тому, как Новый Завет заменил собой Ветхий Завет, невозможна. О Своем учении Он говорил: *вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Ин.15:15). Апостолы называли учение Христово *благовествованием спасения* (Еф.1:13), *силою Божиею во спасение всякому верующему* (Рим.1:16), закон евангельский – *пребывающим*, т. е. во век (2Кор.3:11), завет И. Христа – *заветом вечным* (Евр.13:20). *Основания иного*, – учили они, – *никтоже может положить, паче лежащего, еже есть Иисус Христос* (1Кор.3:11). *Аще мы или ангел с небесе блавестит вам паче* (вопреки), *еже блавестихом вам, анафема да будет* (Гал.1:8). Эти изречения решительно исключают всякую мысль о законности какой либо отмены в учении Христовом и при них всякая мысль об усовершенности учения Христова должна быть отвергнута, как противохристианская и пагубная для людей.

Иных воззрений на учение Христово держатся многие из *ложных прогрессистов* новейшего времени. Они думают, что в будущем христианское учение заменится новым, более совершенным учением. Но это мнение совершенно ложное. После того, как Господь сообщил человечеству *все, что слышал от Отца*, нельзя ожидать *от Бога* какого-либо нового учения. И это понятно. Если бы Бог, с Его отношением к миру и человеку, или мир и человек изменились в своей природе и существе, тогда можно было бы говорить о новом учении об этих предметах. Но ни то, ни другое изменение немыслимы. Тем более невозможна замена христианского учения каким-либо *человеческим учением*. Было бы странно думать, что произведение ограниченного ума когда-либо может быть совершеннее мысли Всесовершенного Существа. Наконец, и самое понятие об истине, которая может быть об известном предмете одна и которая потому неизменна и вечна, свидетельствует о неизменности и вечном значении христианского учения.

II. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

§ 102. Понятие о первосвященническом служении Иисуса Христа

Как пророк, И. Христос возвестил *глаголы жизни вечной* (Ин.6:68), и не только возвестил, но Своей безгрешной и святой жизнью в подобии плоти греха показал людям путь праведной жизни, ведущий ко спасению от смерти или гибели. Однако, одно научение истине и пример совершенной жизни не могут спасти человека, подобно тому, напр., как не излечивает умирающий от того, что к его болезненному одру приведут цветущего здоровьем человека и посоветуют подражать ему. Для спасения человека необходимо было не только научить людей пути ко спасению, но и *восстановить союз* или общение между Богом и человеком, разрушенный грехом; ибо вне Бога нет спасения, а восстановление такого союза или *примирение* Бога и человека требовало разрушения греховной преграды между Богом и человеком, т. е., с одной стороны, примирения вечной правды Божией с грешным родом человеческим, или *удовлетворения* правде Божией за грех человека, без какого не могло быть снято *осуждение за грех*, а с другой – *сокрушения греховной силы* в самом человеке, разъединившей его с Богом, обновление или воссоздание человека. Воплотившийся едиnorodный Сын Божий совершил великое дело примирения Бога с человеком и человека с Богом чрез Свое служение роду человеческому, прообразованное в Ветхом Завете служением первосвященника.

Ветхозаветный первосвященник был представителем еврейского народа и ходатаем за него перед Богом. Преимущественная обязанность его состояла в том, что он приносил жертвы и молитвы за себя и за людей (Евр.7:27) и однажды в год входил во Свята святых с кровью для окропления омовения, дабы тем очищать грехи собственные и грехи народа (Евр.9:7). И. Христос, как первосвященник, исполнил это совершеннейшим образом. Будучи Сам

безгрешным, Он принял на Себя грехи всего мира и Самого Себя принес правде Божией в умиловительную и очистительную жертву за принятые на Себя грехи и через это явился источником нашего избавления от грехов, оправдания и освящения (1Кор.1:30; Рим.3:25–26), и таким образом не только восстановил разрушенный грехом союз между Богом и человеком, но и открыл все сокровища любви Божией к человеку.

Первосвященническое служение Иисуса Христа объемлет всю Его земную жизнь от воплощения до крестной смерти. Но и по преимуществу крестная смерть Иисуса Христа, т. е. страдания и смерть Богочеловека, составляют жертву искупления и спасения человека.

§ 103. Значение воплощения Сына Божия в деле искупления

Дело примирения Бога и человека Сын Божий предназначал в самом Своем воплощении. Воплощение Его было необходимым для совершения искупления не потому лишь только, что без воплощения не могло быть и крестной смерти и земной жизни Богочеловека. Оно и само по себе имеет значение в деле искупления: ипостасное на вечные времена соединение божества и человечества в лице И. Христа, ставшего *Посредником* между Богом и человеком, есть *начало и основание* восстановления такого тесного союза человека с Богом, какой только возможен. В Его лице Бог и человек встретились и примирились между собой, стали едино. Бог, воплотившись в лице Иисуса Христа, Сам снизошел к людям, приблизился к ним так, как только возможно; восприняв нашу природу кроме ее греховности, Он жил с людьми и их жизнью, как с братьями по плоти и духу (Евр.2:11–14). Через это Он и людей ввел в теснейшее единение с Богом – не по духу только, но и по телу. Человек сделался близким и родным Богу в Его едиnorodном Сыне, воспринявшем нашу природу в ипостасное единение с Собою. Человечество в Его лице удостоилось обожения, вознесено на божественную и небесную высоту

одесную Бога Отца. И так как Он есть едино с Отцом, то и верующие в Него по мере того, как входят в общение с Ним, в Нем и через Него вводятся в общение с Богом до такой степени, что все делаются едино (Ин.17:20–23).

Такое основоположное значение в деле искупления усвоили воплощению Сына Божия и древние учителя церкви. Бог Слово, учит св. *Иринея* «по неизмеримой благодати Своей соделался тем, что и мы, дабы и нас сделать тем, что есть Он» (Пр. ерес. V кн. предисл.). По мысли св. *Афанасия Великого*, «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Сл. о воплощ. 54). Св. *Григорий Богослов* исповедует: «Богом был ты (Христе) от века, человеком же явился нам напоследок, чтобы после того, как Сам Ты стал человеком, меня сделать богом» (Ст. о самом себе). «Бог вочеловечился и человек обожился» (К Кледонию, 1 посл.).

§ 104. Земная жизнь Спасителя, как искупительный подвиг

Вся земная жизнь Спасителя, святейшая и исполненная всякой правды и послушания Отцу, со всеми ее скорбями, служит продолжением взятого Им на Себя дела примирения людей с Богом, предначатого в воплощении. И. Христос Своею жизнью осуществил то, что должен был осуществить род человеческий. Человек виновен был перед величием Божиим своим отпадением от Бога, *преслушанием* воли Его, исканием независимости от Бога, равенства с Ним (Быт.3:29). Каждый из последующих грехов был новым преступлением воли Божией, новым проявлением вражды на Бога (Рим.8:6). Необходимым следствием отпадения людей от Источника жизни и всеобщей преступности людей было *осуждение* греха праведным судом Божиим, разнообразные бедствия и страдания в жизни людей, тягчайшее из них – смерть, как временная, так и вечная. Действия Божии для спасения человека, естественно, должны были явиться противоположностью тому, что произошло при падении человека. Искоренение греха в людях могло совершиться через замену Посредником, взявшим на Себя

грехи мира, непослушания Богу – послушанием Ему, положительного противления Его воле – совершенным исполнением ее, самолюбия – чистой и святой любовью к Богу, греховности – праведностью. Точно также устранение следствий и наказаний греха – страданий и скорбей, равно уничтожение владычества смерти и дарование людям права на жизнь, могло произойти через добровольное перенесение Посредником всех наказаний, наложенных правдою Божией за грех, иначе – через заглаживание или искупление грехов жертвой, соответствующей тяжести грехов всего человеческого рода и ответственности за них. Единородный Сын Божий, благоволив явиться таким Посредником, принял на Себя грехи всего человечества и наказание за них. *Зрак раба приим*, Он явил совершеннейшее *послушание воле Божией* вместо дерзкого неповиновения людей Богу, и претерпел все присужденные человеку правдой Божией *скорби, страдания и смерть*, чтобы удовлетворить правосудию Божию за все человечество. Несение Спасителем этого двоякого креста, – креста самоотвержения и послушания и креста страданий и скорбей, называется в Писании *днями плоти* И. Христа (Евр.5:7) и Его *страстями* (1Пет 1, 11), а на богословском языке – *состоянием уничижения или истощания* нашего Спасителя (на основании Флп.2:7). Оно объемлет всю Его земную жизнь от рождения и особенно выразилось в Его крестных страданиях и смерти.

а) Спаситель мира, чтобы самым делом оправдать право человечества на жизнь, всюю Своею жизнью и всеми Своими делами явил совершеннейшее послушание воле Отца, с полным отречением от Своей воли. Входя в мир, Он говорил Отцу Своему: *тело совершил* (уготовал) *Ми еси...*, *се иду... сотворити волю Твою, Боже* (Евр.10:5, 7; сн. Пс.39). Будучи образом Божиим, Он *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип 2, 6–8). И действительно, вся Его земная жизнь была проявлением совершеннейшего послушания Его Отцу. Еще 12-летним отроком на жалобу Матери, что Она и Иосиф искали Его со скорбью, Он сказал: *не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоин Ми быти* (Лк.2:49). Во время Своего общественного служения Он

многократно свидетельствовал, что пришел творить не Свою волю, но волю Отца Своего: *снихдох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Ин.6:38). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшего Мя и совершу дело Его* (4, 34; сн. 5, 30; 14, 31). Этим совершеннейшим осуществлением воли Божией или послушанием, составляющим содержание *правды Христовой* – δικαιοῦμα (Рим.5:19), И. Христос, вменивший Себе непослушание и вину людей пред Богом, загладил их непослушание Богу, и тем победил грех, человека явил праведным и достойным любви Божией, заслужил жизнь всему человечеству, повинному смерти и «проклятию» закона за свою греховность: *якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение* – учил апостол, – *такожде и Единого оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни. Якоже послушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием Единого праведни будут мнози* (Рим.5:18–19), конечно, под условием свободного участия и усвоения людьми правды Христовой.

б) С принятием на Себя грехов всего мира и вины за всеобщую греховность, Спаситель принял на Себя и все наказания греха, соделался за нас *клятвою* (Гал.3:13) и потерпел за нас все казни, назначенные нам правдою Божией за наши беззакония. *Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде, и в язве от Бога, и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша. Наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы исцелихом* (Ис.53:4–6). *Вся Его земная жизнь* – крест Его вольных страданий, Его неизобразимых болезней, мучений и скорбей, которые Он, безгрешный, вкусил ради нас грешных. Но закончилось жертвоприношение Христово только в Его, крестных страданиях и смерти. Здесь Он, как взявший на Себя с грехами человечества и наказания за них, испил всю чашу гнева Божия (Ин.18:11) и потерпел самые *болезни адовы* (Ис.53:12). Сам Он открылся ученикам Своим: *прискорбна есть душа Моя даже до смерти* (Мф.26, 38). Он так скорбел и тужил под тяжестью грехов человеческих и с таким напряжением молился о мимоитии от Него чаши, что с Него капал кровавый

пот. Он троекратно взывал: *Отче Мой! аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф.26:39). Носящий всяческая глаголом силы Своея имел теперь нужду в укреплении от ангела (Лк.22:43). Но воля Отца, чтобы Он выпил чашу страданий, осталась неизменной и после троекратного моления. На кресте, которому Он предан был, *аки льву, да сокрушит вся кости Его* (Ис.38:13), с жесточайшими, неописуемыми мучениями телесными, соединились и душевные скорби и муки. Оставленный близкими людьми, перенося всякого рода насмешки и ругательства восставших на Него, Он в последние минуты Своих страданий испытал и тягчайшее из наказаний греха – чувство богооставленности (Мф.27:46). Невыразимые страдания Агнца Божия закончились добровольным принесением и самой Своей жизни в искупительную жертву за грехи мира.

§ 105. Учение откровения и церкви о страданиях и смерти Богочеловека, как искупительной жертве

Страдания И. Христа, окончившиеся Его крестной смертью, не то же, что страдания и смерть обыкновенных людей, но имеют особое и великое промыслительное значение. Бедствия и скорби жизни, болезни и вообще страдания для обыкновенных потомков Адама суть роковые последствия первородного греха и воспитательные наказания за их личную греховность. Но И. Христос, как безгрешный, лично свободен от этих бедствий и скорбей жизни. Равно и смерть Его не есть необходимое завершение земной жизни, чем является смерть для всех людей. Как чистый и безгрешный, И. Христос не мог умереть по общей для всех людей необходимости смерти: *смерть оброк греха*. Как вся земная жизнь Его была жертвою для искупления человека, так и в особенности такой искупительной жертвой была Его крестная смерть. Она составляет сущность, основание и вместе завершение жертвоприношения Христова. Вследствие принесения такой жертвы Господь И. Христос именуется и есть

в собственном смысле *Искупитель* и *Спаситель* рода человеческого.

I. Учение о том что крестная смерть И. Христа есть искупительная жертва за грехи мира, составляет основную истину христианства. В откровении это учение выражено ясно и решительно.

Смерть И. Христа, как истинного Мессии, еще в Ветхом Завете изображалась как смерть искупительная за грехи людей. Такое значение ее прообразовано в различных образах, – особенно различными родами жертв (кровавых). Жертвы были образами будущего жертвоприношения И. Христа. Поэтому Он, как первообраз всех жертв, в Писании называется *Агнцем* (Ис.53:7; в Новом Завете наименование И. Христа Агнцем встречается 29 раз). Жертвы в Ветхом Завете, особенно т. н. искупительные и умиловительные (таковы: жертвы за грех и жертва повинности), были приносимы с целью испрошения у Бога прощения грехов, примирения с Ним и освобождения от наказания на них; грехи переносились на невинное животное, смерть или кровь которого и являлась заменой смерти грешника, определенной правдою Божией за грехи (Лев 4, 1–4), искупительным наказанием, освобождающим человека от его виновности (роена vicaria). Жертва, приносимая в великий день очищения, особенно выясняет истинный смысл и прообразовательный характер ветхозаветных жертв (Лев 16 гл.).

Еще более прямые указания на страдания и смерть Мессии, как – искупительную жертву, содержатся в пророчествах. Так, пр. Исаия изображает «Мужа скорбей», Мессию, страждущим за грехи наши и страданиями Своими приобретающим нам спасение (53, 4–6), и сравнивает Его с агнцем, ведомым на жертвенное заклание (7 ст.): Господь возложил на Него грехи наши, и Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни. Пр. Даниил говорит, что Христос Владыка имел пострадать и умереть, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная (9, 24). На основании столь ясных прообразований и пророчеств, при первом явлении Мессии

свидетельствовал о Нем словами пр. Исаии Его Предтеча: *се Агнец Божий, взявляй грехи мира* (Ин.1:29).

Когда уже приблизилось время Его крестных страданий и смерти, Он Сам говорил Своим ученикам: *Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих* (λύτρον ἀντί πολλῶν – Мф 20, 28; сн. Мк.10:45). Слово λύτρον, особенно в связи с ἀντί, обозначает цену или плату, за которую, напр., посвящавшиеся на служение Богу первенцы освобождались от этого (Чис.18:15–16), военнопленные и рабы получали свободу (Лев 19, 20; 25, 51; Ис.45:13: ср. 1Кор.6:20; 7, 23), преступники, обязанные нести по закону наказание и даже иногда смерть, освобождались от наказания (Исх.21:30; Чис.35:31–32; Притч.6:35). Такое же значение имело и пожертвование И. Христом Своею жизнью: мы обязаны были нести, как наказание за свои грехи, смерть; но Его смерть явилась выкупной платой, или средством для освобождения нас (ἀντί – вместо) от этого наказания, заменой нашей смерти (ἀντάλλαγμα – обмен, замена у Мф.16и Мк.8:36–37 – то же, что λύτρον). В притче о добром пастыре Он говорил: *Аз есмь добрый Пастырь; пастырь добрый полагает душу свою за овцы... И Аз... душу Мою полагаю за овцы... Никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе* (Ин.10:11. 17–18).

Таким образом добровольная смерть И. Христа есть смерть за людей, цена нашего избавления или искупления от смерти. В беседе о хлебе животном И. Христос учил: *Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки: и хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира* (Ин.6:51). В этих словах показывается, что И. Христос отдал Свою плоть, чтобы даровать миру жизнь, т. е. что Его смерть есть искупительная жертва. На последней вечери, подавая ученикам хлеб, Он сказал; *сие есть тело Мое, еже за вы даемое* (Лк.22:19), и, подавая чашу благословения, сказал: *сия бо есть кровь Моя, яже за многия изливаема во оставление грехов* (Мф.26:28), или, как передается у другого евангелиста: *сия чаша новый завет Моею кровью, яже за вы проливается* (Лк.22:20; сн. 1Кор.11:23). В словах: *сия чаша новый завет Моею кровью* –

крестная смерть И. Христа сопоставляется с ветхозаветной жертвой завета, которую Моисей принес за народ во время заключения союза с Богом при горе Синае (Исх.24:3–8; ср. Евр.9:18–23), что показывает, что Своей смерти И. Христос усвоял значение жертвы.

Так учили и апостолы о значении смерти Христовой. Ап. Петр наставляет: *со страхом жития вашего время жительствуйте, ведяще, яко не истленным серебром или золотом (чем обыкновенно выкупаются военнопленные и рабы) избавистесь (ἐλντρώθητε – искуплены; λντρόω – вносить должный выкуп в страд. залоге – быть освобожденным за выкуп) от суетного вашего жития, отцы преданного, но честной кровью, яко агнца непорочна и пречиста Христа (1Пет 1, 18–19), Иже и грехи наша вознесе Сам на теле Своем на древо, да от грех избавиши (избавившись), правдою проживем (2, 24). И еще: зане и Христос единою (ἁπαξ – однажды) о гресех наших пострада, праведник за неправедники, да приведет ны Богови (3, 18). Ап. Иоанн учит, что кровь И. Христа очищает нас от всякого греха (1, 7).*

Но особенно разнообразны свидетельства ап. Павла об искупительном значении смерти Христовой. Он всю евангельскую проповедь называет проповедью о Христе распятом (1Кор.1:23; ср. 2, 2; Гал.3:1). *Предах бо вам исперва, еже и приях, яко Христос умре грех ради наших по писанием (1Кор.15:3; сн. Гал.1:4; 2, 20), за нечестивых умре – (Рим.5:6, 8; сн. 4, 25 и мн. др.). Христос ны искупил (ἐξηγόρασεν, от ἀγοράω – появляюсь на ἀγορά – рынке, площади, покупаю там что-либо, вообще покупаю) от клятвы законныя (τῆς κατάρας του νόμου), быв по нас клятва (κατάρα); писано бо есть: проклят всяк висяй на древе (Гал.3:13), т. е. И. Христос, будучи Сам свободен от клятвы закона – от осуждения или наказания за неисполнение закона (κατάρα – проклятие, как видно из 10 ст., значит тоже, что осуждение за неисполнение закона – κατάκριμα в Рим.8:1), терпит на Себе осуждение, которому подлежат беззаконные люди, и тем приобретает им искупление. По словам того же апостола: о Нем имамы избавление кровию Его (τὴν ἀπολντρωσὶν διὰ τοῦ αἵματος Αὐτοῦ) и оставление*

прегрешений (Еф 1, 7; Кол.1:14), т. е. Его кровь есть выкупная цена (ἀπολύτρωσις – искупление: ἀπο – от и λύτρον – выкуп), освобождающая людей от рабства греху и его следствий – гнева Божия и смерти. Ап. Павел нередко и прямо называет смерть И. Христа жертвою, напр.: *предаде Себе за ны приношение и жертву Богу* (προσφοράν καὶ συσίαν τῷ Θεῷ), *в воню благоухания* (Еф 5, 2). Находятся у апостола сближения жертвы Христовой и с определенными видами ветхозаветных жертв. Так, в приводимых им словах установления таинства евхаристии: *сия чаша новый завет есть в Моей крови* – можно видеть сближение крестной жертвы Христовой с жертвой завета (1 Кор 11, 23–25; см. Евр.9:15–21; ср. Исх.24:3–8). В словах: *пасха наша за ны пожрен бысть Христос* (1Кор.5:7), – жертва Христова сравнивается с пасхальной жертвой Ветхого Завета. Чаще же всего встречается у апостола сближение крестной смерти с жертвой за грех. Так, он говорит: Бог *неведевшего греха* (И. Христа) *по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем* (2Кор.5:21), т. е. безгрешного и всесвятого Бог соделал жертвою за грех, чтобы мы были о Нем праведниками перед Богом (см. еще Рим.3:25; 8, 3; Гал.1:4). Особенно подробно раскрывает ап. Павел учение об искупительной жертве Христовой в послании к евреям. Здесь И. Христос изображается как Первосвященник, приносящий жертву за грехи людей, и как самая жертва, приносимая Богу (5, 1–10; 7, 26–28; 9, 11–19; 10, 1–28).

II. Церковь всегда веровала, что смерть Иисуса Христа составляет жертву искупления и спасения человека. Исповедание этой истины, как одной из основных истин христианства, она внесла и во Вселенский Никео-цареградский символ, где мы исповедуем Господа Иисуса *«нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес... распятого за ны, и страдавша и погребенна»*... На таком значении смерти Христовой основывается постоянное возношение в церкви бескровной жертвы Христовой, которая составляет средоточие и существо всего христианского богослужения. В литургии приносится благодарение Богу Отцу в особенности за то, что мы спасены страданиями и смертью единокровного Сына Его И.

Христа. Древнейший обычай чтить изображение креста и благоговейно употреблять крестное знамение имеет в основе своей ту истину, что спасение наше совершилось в особенности смертью И. Христа.

§ 106. Спасительные плоды жертвы Христовой

И. Христос принес Себя в жертву "нас ради и нашего ради спасения» не как человек только, хотя невинный и безгрешный, но вместе и как Сын Божий, – Богочеловек. Поэтому Его жертва имеет необъятно великое значение. Ограниченным человеческим умом невозможно и объять все спасительные плоды ее. Главнейшие из них суть следующие.

I. Первейшее благо жертвы Христовой состоит в том, что «Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть совершенное *удовлетворение* правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть» (Катих., о 4 чл.). Такое «Удовлетворение» (*satisfactio*) было необходимым для освобождения человечества от тяготевшего над ним осуждения на смерть потому, что этого требовал *закон вечной и всесовершеннейшей правды Божией*. По закону правды, – все и каждое нравственное существо должны получать воздаяние по заслугам, за вину подвергаться наказанию. Закон этот обуславливает бытие нравственного царства. Бог, как *праведный во всех путях Своих* (Пс.144:17), не мог нарушить этого закона в пользу человека: Он Сам, навсегда и ради пользы самого же человека, установил неразрывную связь между грехом и наказанием. И сам человек никогда не может помириться с безнаказанностью греха, требуя воздаяния за преступление. Снятие осуждения за грех с потомков Адама, таким образом, могло совершиться не иначе, как посредством удовлетворения или исполнения закона правды. Но никто из людей не мог принести такой жертвы, ибо все люди до единого всецело заражены грехом и, следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божиею: *брат не избавит, избавит ли*

человек? Не даст Богу измены за ся, и цену избавления души своея (Пс.48:8–9). Искупительную жертву, удовлетворяющую правде Божией за грехи всего мира и спасающую от наказаний за грехи весь мир, мог принести только Сам Бог – Творец мира, если бы восхотел спасти от гибели Свое творение. Такою жертвою спасающей любви Божией действительно и была жертва Богочеловека, *Егоже Сам Бог предположи очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим.3:24–25). Претерпев казни за всех преступных людей и приняв на Себя их необходимую смерть, Он навсегда удовлетворил правде Божией за всех людей, явил в Своем лице человечество, свободное от наказаний, как уже потерпевшее наказание в лице Его.

Правда Божия не могла не быть удовлетворенной жертвою Христовой. Такое значение перед судом правды Божией могла иметь и действительно имела принесенная им жертва по следующим основаниям.

а) Жертву принес за нас не простой человек, но вочеловечившийся Сын Божий. В Нем, как истинном человеке, род человеческий имел своего представителя, и потому Его жертва была жертвою от человека и за человека. Но так как человеческое естество в лице Искупителя было принято в ипостасное единение Сыном Божиим, и божество не оставляло человечества во Христе и во время самых страданий Его, то страдал и умер за людей не человек только, хотя и безгрешный, но вочеловечившийся Сын Божий. а отсюда понятно, почему смерть или кровь И. Христа могла заменить и действительно заменила смерть всех людей, или явилась жертвой, вполне удовлетворяющей святой правде Божией.

б) Господь И. Христос потерпел за нас страдания и смерть во исполнение святой воли Отца Своего. Сам Бог предложил (И. Христа) в жертву умилоствления в крови Его чрез веру (Рим.3:25; сн. Кол.1:19–20); Сам Отец Сына Своего едиnorodного дал есть (ἐδώκε, т. е. предал на смерть, определил к смерти, – Ин.3:16; сн. Рим.8:32).

в) Господь И. Христос претерпел за нас страдания и смерть хотя и во исполнение воли Своего небесного Отца, но

совершенно добровольно, а не по какому-либо принуждению. *Сего ради Мя Отец любит, – говорит Он, – яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю. Никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе. Область имам положить ю, и область имам паки прияти ю (Ин.10:17–18).* Он мог бы единым словом Своим остановить воинов, пришедших взять Его (Ин.18:6), но не восхотел этого. Как добровольно Он еще прежде создания мира благоволил принять на Себя будущий грех мира (Евр.10:5–10), так добровольно Он предался в руки грешников и добровольно *грехи наша Сам вознесе на теле Своем на древо (1Пет 2, 24).*

г) Наконец, принесенная И. Христом жертва была жертвой любви Божией к миру, как к Своему созданию. Бог Отец *так бо возлюбил мир, яко и Сына Своего едиnorodнаго дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный (Ин.3:16).* И Сын говорил о Себе: *больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя (Ин.15:13; сн. 13, 1).* Апостолы говорят о Нем: *возлюбил есть нас и предаде Себе за ны в приношение и жертву Богу (Еф.5:2; сн. Рим.5:6–8).* В страданиях и смерти воплотившегося Сына Божия любовь Бога Отца и Бога Сына таким образом согласно осуществили вечную Божию правду.

II. Спасение человека заключается не в том только, чтобы избежать наказания за грех, но и в том, чтобы *перестать быть грешником*, ибо невозможно примирение Бога с человеком-грешником и дарование ему жизни. И И. Христос, приняв на Себя грехи мира и принеся за них удовлетворение правде Божией, через это получил право прощать грехи всех кающихся, очищать и освящать их души Своею кровью⁵². Поэтому всякий грешник, желающий заменить свою необходимую за грехи смерть неповинной смертью Христа, если обратится ко Христу за помощью и возложит на Него единственную надежду на спасение, получит спасение, ибо Он затем только и явился в мир, чтобы спасти погибшего: Христос Спаситель примет на Себя сознаваемые им грехи и вины, очистит его Своею кровью от всех грехов его, а вместе с этим сама собой устранился и всякая вина его за эти грехи.

Истина об очищении грехов человека по искупительной силе крестной смерти И. Христа особенно разнообразно выражена у ап. Павла. И. Христос, учит он, есть *правда и освящение и избавление* (δικαιοσύνη καὶ αἰγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις) *наше* (1Кор.1:30), т. е. о имени Его и силою Его даруется отпущение грехов и внутреннее очищение и освобождение от уз греха и плоти, мира и диавола. *Оправдани туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе, егоже предположи Бог очищение* (ἰλαστήριον) *верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим.3:24–25). Другими словами, – претерпев крестную смерть за грехи людей, Он явился для верующих в Него *очистилицем* (ἰλαστήριον) от грехов, подобно тому, как доска ковчега завета с пролитой на нее жертвенной кровью была средством очищения грехов еврейского народа. Он же учит: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе славну церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф.5:25–27; сн. Кол.1:22); кровь Христова очищает совесть нашу от мертвых дел, тогда как жертвы Ветхого Завета освящали оскверненных только к плотстей чистоте (Евр.9:13–14).

Очистительная сила жертвы Христовой имеет всеобъемлющее значение. Она простирается на весь род человеческий, ибо все люди, как потомки падшего Адама и чада гнева Божия по естеству (Еф.2:3), имеют нужду в искуплении. И. Христос учил, что Он послан от Бога Отца для спасения всего мира (Ин.3:16), – что плоть Свою Он дает за живот мира (Ин.6:51). Ап. Иоанн пишет: *Той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и всего мира* (1Ин.2:2). Ап. Павел учит, что *единый ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус дал Себе избавление за всех* (1Тим 2, 3–6), что Христос *един за всех умре* (2Кор.5:14–15; Рим.5:18). Далее, сила жертвы Христовой простирается на все грехи, – как на грех, которым все согрешили в Адаме, так и на те, которые произошли или могут произойти от него: *кровь Иисуса Христа очищает нас от всякаго греха* (Ин.1:7; сн. 2, 1–2); Он дал *есть Себе за ны, да*

избавит ны от всякаго беззакония (Тит.2:14; сн. Рим.5:16). Наконец, принесенная Им жертва имеет ходатайственную силу на вечные времена, – за людей всех времен и за грехи от начала падения человечества до кончины мира. В противном случае подобало бы ему множицею (πολλάκις – не один раз) страдати от сложения мира, т. е. если бы смерть Его не имела силы вечной. Но Он единою (ἅπαξ) в кончину веков, во отменение греха (εἰς ἁθέτησιν ἀμαρτίας) жертвою Своею явился (Евр.9:26; сн. 1Пет.3,18), и единым приношением совершил есть во веки освящаемых (Евр.10:14). Его жертва приобрела вечное искупление (Евр.9:12). Она простирается на дохристианские времена. По словам апостола, она дарует отпущение прежде бывших грехов (Рим.3:25), или преступлений, бывших в первом (ветхом) завете (Евр.9:15). Простирается ее сила на все времена после принесения этой жертвы и будет простираться до самого Его второго пришествия. Люди продолжают грешить после смерти Христовой, но Искупителю даровано право прощать грехи кающимся, очищать и освящать их души Своею кровью. Аще кто согрешит, – пишет апостол, – ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника. И той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира (1Ин.2:1–2). Аще исповедаем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша, и очистит нас от всякия неправды (1Ин.1:9).

III. И. Христос, принеши Своей искупительной жертвой удовлетворение правде Божией и даровав людям оправдание и очищение от грехов, тем самым примирил людей с Богом и Бога с людьми. Он есть, учит ап. Павел, мир наш (εἰρήνη ἡμῶν), так как примирил нас с Богом (Еф.2:14). Оправдившиеся убо верою, мир (εἰρήνην) и мамы к Богу Господем нашим Иисус Христом (Рим.5:1). Состояние людей под гневом Божиим или вражду их к Богу И. Христос убил, по образному выражению того же апостола, плотью Своею, примирив (ἀποκαταλλάξῃ – от ἀπυκαταλλάσσειν – опять ставить в прежние отношения, восстанавливать нарушенный мир; сн. Кол.1:20) *обоих* (иудеев и язычников) *во едином теле Божови крестом (Еф.2:16).* Он же

говорит: *врази бывшие, примиримся Богу смертью Сына Его* (Рим.5:10; сн. 2Кор5,19). Примирение (катаλλαγή), о котором говорит апостол и которое совершается смертью И. Христа, состоит не в том лишь только, что Бог снимает Свой гнев и осуждение с человека, не вменяет людям грехи их, но в перемене отношений к Богу со стороны человека вследствие преобразования его нравственного состояния, очищения его от грехов. «Ибо не Бог враждует против нас, но мы против Него», говорит *Златоуст*. «Бог никогда не враждует» (На 2Кор.5:20). Примиряясь с Богом по силе крестных страданий Спасителя, через Него все имеют *приведение* (προσαγωγήν, – словом προσαγωγής назывался при восточных дворах приводивший к царю врагов или чужеземцев) *во едином Дусе ко Отцу* (Еф.2:17–18; сн. 3, 12; Рим.5:2; Евр.2:10; 1Пет3, 18), и из врагов и отчужденных (Кол.1:21), из чужих и пришельцев, становимся *сожителями* (πολίται – согражданами) *святых, присными* (οἰκεῖοι – своими, домашними) *Богу* (Еф.2:19), *сынами Божиими* (1, 5; Рим.8:14–15).

Примирить Бога с людьми и людей с Богом значит то же, что восстановить союз между Богом и человеком, разрушенный грехом. И И. Христос действительно установил Своею кровью *новый завет* (1Кор11, 25), воссоединил людей с Богом союзом теснейшей любви. Как в Нем Самом божество и человечество соединились столь тесно и неразрывно, что составили одно лице Богочеловека, так по образу и в силу этого союза и прочие люди, как имеющие одинаковую с человечеством И. Христа природу, получили возможность быть в тесном нравственном общении с Богом. *Да вси едино будут*, молился И. Христос к Богу Отцу перед Своими крестными страданиями, *якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин.17:21).

IV. Испытательная жертва И. Христа имеет всеобъемлющее значение и по отношению *по всему тому, что породил грех*. Спасительные действия жертвоприношения Христова по отношению к следствиям падения начали обнаруживаться тотчас по принесении Им жертвы, но настанет время, когда и совершенно будут истреблены все следствия греха.

Грех, расторгший союз с Богом, неизбежно расторгнул союз людей с Его святыми *ангелами*. Но с принесением крестной жертвы люди снова могут, как и до греха, иметь общение с небом и небожителями, и уверовавшие, по словам апостола, действительно *приступают к Сионстей горе и ко граду Бога живаго, к Иерусалиму небесному и тмам ангелов,...* торжеству и церкви первородных на небесех написанных, и Судии всех Богу, и духом праведник совершенных, и к ходатаю Завета Нового Иисусу (Евр.12:22–24). В Нем, И. Христе, *благоизволи Бог примирити к Себе всяческая, умиротворив кровию креста Его, через Него, аще ли земная, аще ли небесная* (Кол.1:20; сн. Еф.1:10, 21–22).

После грехопадения люди сделались рабами греха, а через это и рабами диавола. Освободивши людей от рабства греху, т. е. от подчинения ему, как непреодолимой силе, И. Христос тем самым освободил их и от *владычества* над ними *диавола*. Правда, и теперь люди подвергаются нападениям и обольщениям этого врага, но они могут силою креста, как знамения распятого на нем Иисуса, сделать безвредными для себя все погибельные замыслы диавола. И. Христос Своею смертью *упразднил имущего державу смерти, сиречь диавола* (Евр.2:14), т. е. лишил власти подвергать нас вечной смерти или осуждению, равному его собственному, – *избавил нас от власти тьмы и ввел в Свое царство* (Кол.1:13; 2, 15). Сошествие И. Христа во ад освободило от уз адовых пленников его, уверовавших во Христа. Точно также и люди, умирающие с верою в Искупителя, свободны от владычества диавола и не подвергнутся адским мукам.

Оброками греха явилась *смерть* – духовная и телесная. Но искупительной смертью И. Христа положено начало победы над смертью в обоих ее видах. И. Христос не остался пленником смерти, но воскрес из мертвых. Воскресение Его есть победа над смертью, поработившей род человеческий, и основание и причина всеобщего воскресения мертвых по телу, промыслом Божиим только отложенного до определенной полноты времени (1Кор.15:20–26). Для духовного же возрождения человечества

основана Им Церковь на земле, дабы всех приводить в вечное и славное царство Божие (Ин.3:3. 5; Рим.6:3–11).

За грех человека была подвергнута проклятию и земля и вообще *тварь*. Но теперь, после спасительной смерти Христовой и вследствие ее, она с надеждою ожидает обновления человечества и откровения славы сынов Божиих, ибо тогда *и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих* (Рим.8:19–21).

V. Наконец, смерть И. Христа вообще есть источник благословения Божия и всех благ, необходимых для истинного блаженства человека. *От исполнения Его, – говорит евангелист, – мы вси прияхом благодать возблагодарить* (Ин.1:16), т. е. одно благодаяние за другим, одно другого выше, или, как говорит ап. Павел, *избыток благодати* (Рим 5, 17). *Иже убо Своего Сына не пощаде, но за нас всех предал есть его, како убо не и с Ним вся нам дарствует* (Рим 8, 32)? По словам того же апостола, люди, приняв Духа усыновления, сделались сынами Божиими; *сей самый Дух спослушествует* (свидетельствует) *духови нашему, яко есмы чада Божия. Аще чада, и наследницы, наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу* (Рим.8:14–17). Как наследники Божии и как дети Божии, мы можем участвовать во всем, что принадлежит Богу: в святости, в бессмертии и вечной жизни, в славе и блаженстве. Как сонаследники Христу, люди приобрели возможность достигнуть того прославления, которое даровано Искупителю по Его человечеству. *Отче, ихже дал еси Мне, – молился Спаситель о верующих в Него, – хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою, юже дал еси Мне* (Ин.17:24), и действительно, *праведницы просветятся, яко солнце, в царствии Отца их* (Мф.13:43).

**§ 107. Краткий обзор ложных и
односторонних воззрений на искупление.
Ответ на главнейшие недоумения и
возражения относительно искупительной
жертвы Христовой**

I. Учение о том, что Господь И. Христос принес Себя в жертву за нас и что таковую жертву составляют по преимуществу Его страдания и смерть, от начала христианства имело и доселе имеет немало противников. Среди древних еретиков уже появилась мысль (у докетов, евионитов и монархиан евионейского направления), что в искупительном служении И. Христа существенное значение принадлежит лишь Его учительскому служению, а страдания и смерть Его имеют только нравственное или примерно-назидательное значение. В V-м веке этого же воззрения держалось *пелагианство*. Пелагиане, утверждая, что смерть господствовала бы в роде человеческом, если бы и не согрешил Адам, не признавали и нужды в Исккупителе. По их понятиям, И. Христос есть не более, как Учитель мира, оказавший людям помощь Своим учением, святостью жизни, явивший высокий пример самоотвержения. В новейшее время с подобными же воззрениями на искупление выступило *социнианство*, а затем и протестантское рационалистическое богословие. Для социниан, как и для рационалистов, смерть И. Христа есть просто великий и назидательный мученический подвиг, которым кончается жизнь всех великих людей (героев), боровшихся за истину и правду, подвиг, достойный подражания. Он умер, по их пониманию, просто вследствие фарисейской и первосвященнической злобы и народного фанатизма против Него, но смерть Его вовсе не есть какая-либо искупительная жертва за грехи мира. Для спасения человечества достаточно было научить людей истине, сообщить им правильные понятия о Боге и добре, что и совершил И. Христос, как основатель религии любви, разума и свободы. Как на образец рационалистических теорий об искуплении, в оттенках разнообразных, можно указать на теорию А. Ричля. Бог, по Ричлю, есть безусловно и исключительно любовь; Он любит и праведных и грешных, и потому привнесение в существо Божие гнева, карающего грешников за их беззакония, есть уничтожение истинного понятия о Боге. Если же нет гнева Божия на грешников, то заблуждение думать, что будто есть надобность в искуплении от грехов. Будучи только любовью, Бог и от людей требует только

любви. Если же люди вследствие нарушения заповедей Божиих испытывают чувство вины перед Богом, представляют Бога правосудным карателем беззаконий, то это субъективное чувство, свидетельствующее лишь о недостатке религиозного общения с Богом. Совершенное откровение о любви Божией дано нам И. Христом; Он рассеял заблуждения о гневе Божиим, о Его правосудии. Чтобы спастись, человеку и нужно только уверовать в вечно неизменную любовь к нему Божества и приблизиться к Богу. Никакого удовлетворения правде Божией для этого не требуется. Отсюда, смерть И. Христа есть не более, как мученичество за Свое учение, – по любви к людям; она может иметь лишь нравственно-назидательное значение.

Подобного рода учения имеют, очевидно, лжехристианский характер. Ими определяется искупление, как *примирение человека с Богом*, и отвергается другая сторона искупления (объективная) – примирение Бога с человеком. Причины такой односторонности этих учений заключаются, прежде всего, в отрицании тайны боговоплощения, а затем – вообще в неправильных религиозных и нравственных понятиях, особенно в понятии о Боге и грехе. Бог этими учениями представляется лишь Богом любви, лишенным справедливости, а грех понимается только как духовное бессилие человека к общению с Богом, для устранения которого достаточно лишь сообщить человеку правильные понятия о Боге и добре. Но если Бог, как учит откровение, не есть только любовь, но и Существо всеправедное, равно и грех не есть только болезнь или естественная немощь человека, хотя и требующая уврачевания, но и вина перед Богом, за которую человек ответствен, то справедливая любовь Божия могла совершить искупление человечества от удручающих его зол (проклятия и смерти) лишь под условием удовлетворения закона правды божественной. Конечно, имеет плодотворное для людей значение и пример высоко самоотверженной жизни и смерти И. Христа, но один этот пример не может спасти их.

Отвергая рационалистические теории искупления, как явно односторонние, все христианские вероисповедания учат, что смерть Христова есть искупительная жертва за грехи мира,

удовлетворение правде Божией. Однако в самом понимании и раскрытии учения об искупительном значении смерти Христовой западные христианские исповедания (р.-католическое и протестантское) не свободны от некоторых недостатков. Так, по р.-католическим воззрениям, грех первых людей состоял не столько в греховном повреждении природы, сколько составлял *преступление* перед Богом, *оскорбление* бесконечно святого и бесконечно правосудного Бога. За это человек стал достоин бесконечно великих казней, ибо чем выше оскорбленное лицо, тем тяжелее виновность и ответственность за оскорбление, сделался неоплатным *должником* Божиим. Спасти человека от вечного наказания за преступление можно было только соответствующим удовлетворением правосудию божественному, т. е. удовлетворением бесконечным.

Неповинная и добровольная смерть Богочеловека и была таким удовлетворением чувству оскорбленного достоинства Божия, уплатою за заслуженную грешниками смерть. Мало этого, И. Христос Своими страданиями и смертью не просто *уплатил* лишь наш *долг* перед Богом, *купил* Своею кровью прощение людям грехов, но и принес за наш долг правде Божией плату *преизбыточествующую* (*satisfactio superabundans*), – преизбыточествующую потому, что и одной капли крови Христовой достаточно было для полного удовлетворения правде Божией за грехи всего мира, а в уплату нашего долга излилась не капля лишь Его крови, а отдана Им самая жизнь, полная скорбей и страданий. По силе этого удовлетворения людям возвращается благоволение Божие, даруется благодать Божия, заслуженная Христом, – благодать прощающая, освящающая, усыновляющая, освобождающая от греха, смерти и диавола, вообще от вечного осуждения. Такую формулировку учение об искуплении в Римской Церкви получило в век схоластики, – у Ансельма (в сочинении «*Cur Deus Homo?*») и Фомы Аквината и постепенно приобрело значение догмата. Без существенных изменений р.-католическое учение об искуплении было удержано и реформацией, с отрицанием лишь учения о

преизбыточествующем значении заслуг Христовых в р.-католическом смысле⁵³.

Такое воззрение на искупление, очевидно, недостаточно и не вполне выражает собой учение о домостроительстве Божиим относительно спасения человека. Так, добровольная смерть Спасителя им рассматривается преимущественно как жертва карающего правосудия Божия, по учению же откровения в этом случае любовь к миру Бога Отца и Бога Сына осуществила вечную Божию правду чудом согласного самоотвержения божеских лиц. Следовательно, неповинная смерть Искупителя есть столько же жертва спасающей любви Божией, сколько и правосудия. Представление о Боге, мстящем человеку из чувства оскорбленного самолюбия и требующим от человека вещественного выкупа за преступления, несообразно и с истинным понятием о Боге вообще, и о правде Божией в частности. Далее, хотя И. Христос и Его апостолы называли принесенную Им жертву ценою, выкупом (λύτρον, ἀντίλυτρον, ἀπολύτρωσις), однако И. Христос не учил, будто Его кровь только *покупает* прощение грехов и Его неповинная смерть только *уплачивает* собой заслуженную смерть грешников. Он учил, что спасение заключается не в том лишь, чтобы грешник избежал наказания Божия за грех, но и в том, чтобы он перестал быть грешником, почему и *принял на Себя грехи всего мира* и крестную смерть для их уничтожения, дабы открыть людям *возможность очищаться от грехов* (а не быть только прощенными). Поэтому крестная смерть И. Христа хотя и есть искупительная жертва за грехи всего мира, однако она не искупает от грехов в силу того только одного, что она совершенно достаточное удовлетворение правосудию Божиему. В действительности для искупления или очищения от грехов и вообще для спасения, независимо от крестной жертвы И. Христа, необходимы еще со стороны грешника сознание своих грехов и вин перед Богом и желание очищения от них – покаяние и живая вера в Искупителя. Но в католическо-протестантском понимании догмата об искуплении, искупление является чем-то совершенно внешним, посторонним по отношению к человеку: оно не оставляет места для мысли о

живой вере в Искупителя и праведной жизни людей и даже прямо может приводить к заключению: верит или не верит человек во Христа и праведно или неправедно он живет на земле, для будущего спасения его в данном случае это совершенно безразлично, ибо Христос уплатил за все долги его – настоящие, прошедшие и будущие, претерпел наказание за всякую вину человека. Конечно, таких выводов западные исповедания *не делают* из своего учения, признавая необходимым покаяние и веру для усвоения плодов искупления, но это – непоследовательность, свидетельствующая о недостатках самого учения об искуплении этих исповеданий. Наконец, в Ансельмовой теории искупления лишается своего самостоятельного значения в деле спасения воплощение Бога Слова, как откровения Божества в мире и начала воссоединения человечества с Богом. Оно сохраняет значение лишь настолько, насколько имеет отношение к крестной жертве Богочеловека.

II. Тайна спасения мира крестной жертвой Сына Божия вызывала и вызывает немало недоуменных вопросов, а со стороны неверующих (вообще рационалистов, особенно Социна и Ричля с последователями) и возражений, направленных против церковного учения о ней. Дадим ответ на эти недоумения и возражения, – в пределах, конечно, возможного уразумения этой тайны.

Так, издавна ставят вопрос; зачем понадобилась такая великая жертва за грех, как воплощение и смерть Сына Божия? Разве Бог не мог даровать спасения людям другими средствами, которые открыли бы Его благодать, напр., просто через прощение греха, просвещение совести, или чего-либо подобного? Нет сомнения, что неистощимая премудрость Божия могла измыслить и иные, неведомые нам способы спасения. Но «праведно, – говорит св. *Лев В.*, – милосердие Господа: ибо тогда как для искупления рода человеческого были у Него неизреченно многие средства, Он избрал преимущественно это средство», т. е. воплощение и смерть Сына Божия (*De nativ. Sermo II*, с. 2). Так думали об избранном Богом средстве искупления и другие отцы церкви: они признавали

необходимость воплощения и страданий Сына для спасения падшего человечества не безусловную, а условную, – *домостроительственную*. «По какой причине, – спрашивает св. Григорий Богослов, – кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна?» – и отвечает: «Отец приемлет (кровавую жертву Сына) не потому, что требовал или имел нужду, но по *домостроительству*, и потому, что человеку нужно было *освятиться человечеством* Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он покорствующим во всем»⁵⁴. Как, спрашивают далее, примирить в искуплении *любовь* Божию с *правдою* Его? Бог есть любовь, но Богу любви не свойственно карать и наказывать. Но если Он потребовал кровавого удовлетворения Своему правосудию, то каким образом Он остается благим? Рассуждающие так учение об искуплении находят суровым, страдающим недостатком любви. Но такие рассуждения исходят из ложной мысли о несовместимости любви и правды в Боге, из отрицания в Нем правды и утверждения, что Бог есть только любовь. Между тем в Боге нельзя отделять правду от любви. Правда Божия есть та же любовь, но лишь в особом проявлении, – ее «облачение», «действие» или «выражение», имея ту же цель, как и любовь, т. е. благо, в данном случае – спасение грешника. Бог, по любви Своей, желает не смерти грешника, но его обращения и спасения. Но Его любовь достигает этой цели не так, чтобы она при этом отвергла мздовоздаяние за грех. Оставить грех без наказания означало бы в Боге то же, что оказывать благоволение ко греху, награждать вечным блаженством не только недостойных, но и неспособных к блаженству в общении с Богом. По Своей беспредельной правде, это неблагоприятие ко греху Он открыл перед целым миром, для научения, исправления и спасения людей, в страданиях и смерти Сына Своего, добровольно Им подъятых за грешников. Но в то же время это было выражением и Его беспредельной любви к роду человеческому, ибо имело целью спасение людей. Здесь чудно

милость и истина сретостася, правда и мир облобызастася (Пс.84:11).⁵⁵

Возражают далее: понятия «удовлетворение» и «прощение грехов» – понятия несовместимые: кто требует себе удовлетворения и принимает его (напр. денежный долг), тот не прощает, и наоборот. Это возражение совершенно падает при правильном понимании тайны искупления. Бог не требовал и не желал крови Христовой, т. е. в смысле личного удовлетворения за полученное оскорбление от человека, но Он приемлет ее по домостроительству, т. е. как наиболее премудрый способ победить и уничтожить царствующий в мире грех и освятить греховное человечество чрез приобщение к нему святой человеческой природы Христа. Вот почему св. отцы, говоря, что жертва принесена Богу Отцу, вместе с тем не сомневались утверждать, что И. Христос в Своей голгофской жертве принес жертву вместе и Самому Себе, есть не только *"приносяй и приносимый"*, но и *«приемлющий приносимую жертву»*. Отсюда следует, что хотя искупление и изображается под видом уплаты долга, но эту уплату должно понимать иначе, нежели понимается обычная уплата денежного долга: эта уплата есть восстановление прав нравственного закона Божия, святость и величие которого попораны в мире грехом человечества, дивно соединенная со спасением человечества от гибели. В восстановлении падшего человечества, соединенном с восстановлением божественной правды, поруганной человеческим грехом, и состоит вся сущность искупления. И само по себе учение об удовлетворении находится в глубоком соответствии с потребностями нашей собственной нравственной природы. Закон правды, живущий в душе каждого человека, требует, чтобы все и каждое нравственное существо за заслуги получило воздаяние, за вину подверглось наказанию. Наконец, против указанного возражения говорить всеобщность идеи искупления. Человечество во все времена признавало свою глубокую виновность перед Богом и искало примирения с Богом посредством искупления.

Видят в догмате об искуплении *противоречие правосудию Божию*. Несогласно, говорят, с правдою Божией обвинять и

наказывать невинного и святейшего Сына вместо виновных человек, чтобы даровать прощение последним; люди сами должны страдать за свои грехи; равно несправедливо и переносить оправдание с И. Христа на грешное человечество, без их участия в Его заслугах. Но что касается перенесения вины и наказания с грешного человечества на невинного Исккупителя, то Он не был обвинен от Отца небесного; Он не Сам лично соделался проклятым, но *принял на Себя* вместо нас, как глава за членов, проклятие закона, чтобы в положении искупительной жертвы освободить нас от проклятия, принял при этом согласно с волей Отца небесного и не по необходимости и принуждению, но совершенно добровольно, по *любви* к погибавшим людям. Говорят, несправедливость такого способа искупления не делается меньшей от того, что невинный страдает за виновных добровольно. С точки зрения понятий о правосудии, господствующих в области гражданских отношений, это так. Но не допускаемое правом такое замещение обычно допускается любовью, в области нравственных отношений. Любовь именно побуждает одних страдать за других. Так и И. Христос добровольно взял на Себя положенное судом правды Божией наказание, по любви поставив Себя на место осужденного человечества. В этом случае, очевидно, никакая справедливость не страдает. Было бы несправедливо наказывать мать за преступного сына, пожелавшей его избавить от кары своим страданием, а того отпустить. Но если она захочет разделить участь сына и пойдет с ним в ссылку, кто может запретить ей это, как дело несправедливое или дурное? Конечно, подвиг сострадательной матери не изменит участи сына и решения человеческого суда. Но подвиг И. Христа, наоборот, изменяет положение человека. И правда здесь другая, и Ходатай – не человек. Нет нарушения справедливости и в том, что силой искупительной жертвы Богочеловека даруется людям прощение грехов и освобождение от наказаний за них. Закон правды нарушился бы, если бы заслуги Христовы вменялись людям без их сознания и воли, – внешним образом; но на самом деле пользуются плодами искупительных заслуг Христовых лишь «те из нас, которые с своей стороны

добровольно принимают участие в страданиях Его, сообразуясь *смерти Его*» (Катих. 4 чл.). Наконец, правосудие Божие наградило благоволением и Праведника, совершившего подвиг самой высокой, самой чистой любви: после крестной смерти Бог *превознесе Его и дарова Ему имя, еже паче всякого имене* (Филип 2, 7–11; см. Евр.2:9).

Невозможно, говорят, допустить, чтобы искупительные страдания И. Христа простирались на всех людей и избавляли от вечного наказания и вечной смерти, потому что страдания Христовы были страданиями Одного за всех, страдал Он несколько часов, подвергся временной, а не вечной смерти, и пр. В основе этого возражения лежит взгляд на И. Христа, как только на человека, хотя и высокого в нравственном отношении. Но при мысли, что Искупитель наш есть едиnorodный Сын Божий, Богочеловек, понятно будет, что крестная жертва Христова не только есть полнейшее и совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию за все человеческие грехи, не только равноценна ценности всех душ человеческих, но имеет беспредельную ценность, соответственно беспредельному достоинству лица Его. «И мгновение смерти Богочеловека, по соприсутствию вечного Божества, равняется вечности», – говорит отечественный святитель митр. Филарет, и потому жертва Богочеловека достаточна для заглаждения грехов всего человечества. По словам св. Златоуста «Христос заплатил гораздо больше, чем были должны; Его уплата в сравнении с долгом – то же, что безмерное море в сравнении с малою каплею» (На Рим. Бес. X, 2). Во-вторых, значение всякой вообще жертвы не может быть измеряемо количественно, с формально-правовой точки зрения (римское учение о сверхдолжных заслугах И. Христа – прямое следствие такого взгляда на жертвы Христову), но оно определяется силой любви и самоотвержения. Чем сильнее и самоотверженнее любовь, тем ценнее и выше приносимая ею жертва. Но любовь и самоотвержение нельзя измерять количественно. Особенно это нужно сказать о святейшей и чистейшей любви И. Христа, проявленной в Его крестной смерти.

Спрашивают еще: каким образом можно утверждать, что крестной жертвой даруется и очищение от грехов и освобождение от наказаний за грехи, когда не только человечество вообще, но даже верующие и освященные грешат, терпят разные бедствия и страдания, равно и смерть царит во всей силе? Правда, по силе искупления верующие в И. Христа очищаются от грехов и освобождаются от вечных наказаний за грехи, соделываются наследниками вечной жизни. Но возрождение и вообще благодатствование человека совершается без всякого стеснения человеческой свободы, почему очищение грехов жертвенной кровью И. Христа не избавляет человека от возможности грешить (1Ин.1:8). Если же и возрожденный благодатью Божией не может удержаться от греха, в нем не уничтожается сразу жизнь *Ветхого человека*, то понятно, что не уничтожаются болезни, лишения и вообще зло физическое, как следствия греха. Страдания являются необходимыми и после искупления, в благодатном царстве любви и Божиих щедрот: они служат средствами нравственного очищения и исправления согрешающих, вообще – содействуют усвоению людьми плодов искупления. Тем более они являются пока необходимыми, что в наличном мире вместе с верующими во Христа и очищаемыми Им от грехов живут и такие люди, которые не ищут оправдания во Христе и даже еще не слышали проповеди о спасении во Христе. Поэтому, если бы наличные условия человеческой жизни с неизбежными в настоящем мире страданиями неожиданно изменились вместе с обновлением внутреннего человека в лице первого христианина, то это было бы разрушением всего спасительного дела Христова: тогда, значит, первый христианин оказался бы и первым и последним из спасшихся, а остальные люди – погибали. Вот почему до времени возвещения евангелия всем народам мир остается неприкосновенным, остаются и скорби, остается и смерть. Однако и теперь даже самая смерть, которой завершаются земные скорби и страдания, не имеет для христиан такого страшного значения, какое имела до победы над нею И. Христа, ибо они несомненно знают, что умирающие не погибают, но живы и через воскресение сделаются нетленными.

III. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

§ 108. Иисус Христос – царь. Понятие о духовном царстве Его. Действия, в каких выразилось царское служение И. Христа

Господь И. Христос, как истинный Бог, по Своей божеской природе есть царь всего мира, всех тварей видимых и невидимых, которые Им созданы. В этом всеобщем смысле Ему принадлежит царство, как одному из лиц Св. Троицы и вместе с Богом Отцом и Духом Святым. Но Он есть царь и как *Искупитель* падшего человека. Он и по самому человечеству Своему принял от Бога царственную власть над всем, для совершения нашего спасения, приобретенного нам Своими страданиями и смертью, и для победы над врагами нашего спасения.

На это возвышенное служение Искупителя было предуказано еще в Ветхом Завете, где Мессия изображается царем Сионским, который получит в наследие народы и который будет пасти их жезлом железным (Пс.2:6–8), славным потомком Давида, который сядет на престоле его, и царство Его будет продолжаться во веки (2Цар.7, 12–19; сн. Дан.2:44; 7, 13–14; Мих.5:2, 6 и др.). Согласно с этими предсказаниями ангел, возвещая Деве Марии о зачатии Иисуса, говорит: *и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его: и воцарится в доме Иаковли во веки, и царствию Его не будет конца* (Лк.1:32–33). И Сам И. Христос усвоял Себе имя царя, когда, напр., принял и одобрил исповедание Нафанаила: *равви. Ты еси Сын Божий, Ты еси царь Израилев* (Ин.1:49), и народные восклицания при торжественном входе Его в Иерусалим: *осанна Сыну Давидову, благословен грядый во имя Господне, царь Израилев* (Мф.21:9; Ин.12:13)! На вопрос Пилата; *царь ли еси Ты?* – Он отвечал утвердительно: *ты глаголеши, яко царь. Аз есмь* (18, 37).

Царство И. Христа есть царство не земное, но духовное. *Царство Мое несть от мира сего*, – говорил Он Пилату. Современные Спасителю иудеи представляли царство Мессии в смысле внешнего, политического царства, и были даже случаи,

когда народ намеревался провозгласить Его царем в этом смысле (Ин.6:15). И вот, когда фарисеи, так понимавшие царство Мессии, спросили однажды Спасителя: *когда приидет царствие Божие?* – Он ответил: *не приидет царствие Божие с соблюдением, т. е. приметным образом, под видом внешнего, мирского царства, с внешним блеском и славой, – ниже рекут: се zde, или онде; се бо царствие Божие внутри вас есть* (Лк.17:20–21), т. е. в душе человека, в таких ее расположениях, которые показывают, что она проникнута стремлением к Богу, в благоугождении Ему и покорности Его воле находит себе мир и радость. Царство Божие, посему, состоит, по слову апостола, *в праведности, мире и радости о Святом Духе* (Рим.14:17). Основным законом жизни и деятельности членов царства служит заповедь: *Господу Богу Твоему поклонись и Тому единому послужиши* (Мф.4:10), как своему Царю. Частнее отличительные нравственные качества членов царствия Божия указаны Спасителем в Нагорной беседе, особенно в изречениях о блаженствах (Мф.5–7 гл.). Для вступления в это царство требуются условия нравственные – покаяние и вера; *покайтесь и веруйте в евангелие* (Мк.1:15). Как царство духовное, царство правды, истины и любви, царство Божие не связано ни с определенным местом, ни с определенной народностью, ни с определенной формой государственного и общественного устройства. Все без различия в этих отношениях люди могут быть и призываются быть членами этого царства. В царстве Божиим *нет еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь, но всяческая и во всех Христос* (Кол.3:11). Оно обнимает собою небо и землю (Еф.1:10), т. е., совокупность всех разумно свободных существ, которые признают Бога своим верховным Царем и Владыкой и служат и благоугождает Ему, как своему Царю.

Сообразны с природой царства Божия и действия или проявления царственной власти И. Христа. Все они направляются к приведению искупленного человечества через нравственное возрождение и освящение в царствие Божие, к распространению и утверждению этого царства и победе над врагами – грехом, диаволом и смертью. Свою царственную

власть для достижения этих целей И. Христос обнаруживал и во дни Своей земной жизни, но преимущественно она открылась в состоянии прославления И. Христа, после крестной Его смерти. В земной жизни Его царственное величие и служение открывалось преимущественно в чудесных действиях, после крестной смерти проявилось в победе над адом и смертью – через сошествие во ад и воскресение из мертвых, и в восприятии власти над всем миром небесным и земным – через вознесение на небо и седение одесную Бога Отца. Совершеннейшее же и полнейшее откровение царственного величия и власти Богочеловека последует тогда, когда закончится развитие царства Божия на земле, – *евангелие царствия Божия будет проповедано по всей вселенной* (Мф.24:14), и будут побеждены все враги царства, – со вторым пришествием Христовым. Тогда царство Божие откроется в полной силе и славе.

§ 109. Проявления И. Христом царственной Своей власти в дни уничижения. Его чудеса

И. Христос проявлял Свою царственную власть в целях насаждения и утверждения в душах людей Своего царства и в дни Своего уничижения. Так, уже самое учение Свое Он возвещал, как царь истины: *со властью бе слово Его*. Но в особенности открывалась Его царственная власть во время земной Его жизни *в чудесах*, в которых Он явил Себя Владыкой над силами видимой природы, над силами ада и над самой смертью с ее предтечами – болезнями. Частнее, значение чудес в общем деле искупления и для утверждения царства Божия среди людей в главных чертах таково.

Чудеса убедительнейшим образом свидетельствовали о *божественном посланничестве и достоинстве И. Христа*. Величие чудес И. Христа (напр., воскрешение мертвых, умножение хлебов, исцеление слепых), многочисленность их, совершение их единым словом, нередко одним движением Его воли, без всякого слова, во всяком месте – вдали и вблизи, всегда и во всякое время, открыто и всенародно, без каких-либо

приготовлений, ясно показывали, что *творить чудеса – это свойство Его природы*. Такое убеждение невольно должно было овладевать очевидцами и свидетелями Его чудес, а это в свою очередь располагать к вере в Него, как истинного Мессию. Одной из целей совершения Им чудес и было именно открыть миру, что Он есть богопосланный Мессия, Искупитель мира, Богочеловек. *Аще не творю дела Отца Моего, – говорил Он, – не имите Ми веры; аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте (Ин.10:37–38). Дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла (5, 26; сн. 14, 11).*

Чудеса служили нагляднейшим пояснением и оправданием Его учения. Он называл Себя Сыном Божиим и равным Богу и потому всегда творил дела собственным именем: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю*. Он есть Свет миру, и потому возвращал зрение слепым и слух глухим; Он есть Врач мира, и потому исцелял больных и давал употребление членов расслабленным; Он есть Воскресение и Жизнь, и потому возвращал жизнь мертвым; Он есть Владыка вселенной и человек безгрешный, и потому силы природы повинуются Его воле и она отдает Ему свои богатства; Он Спаситель мира, и потому все действия Его в мире спасают от греха и проклятия за грех, от власти искушителя ко греху.

Чудеса И. Христа, наконец, являются *предзнаменованиями* или *предуказаниями* того *будущего состояния мира и рода человеческого*, которое последует за кончиной этого мира. По кончине настоящей мировой жизни и после суда над всеми людьми явятся *новое небо и новая земля (2Пет 3, 13)*, в которых не будет уже ни болезней, ни печалей, ни воздыхания. Чудеса Христовы и суть хотя еще частные, разрозненные, но тем не менее верные начатки и знамения уничтожения в будущем всех бедствий и зол, под гнетом которых страждет человек в настоящем мире. Вместе с этим они служат *удостоверением* или залогом того, что Совершитель этих чудес силой Своего всемогущества в состоянии совершить и будущие великие чудеса – обновление всей природы, воскресение всех умерших, победить всех врагов Своего царства и уничтожить всякого рода

бедствия, болезни и несчастья в будущей жизни праведных людей.

§ 110. Сошествие И. Христа во ад и победа над адом

Первым обнаружением царственного могущества И. Христа после крестных страданий и смерти было упразднение власти диавола над умершими от века в самом царстве его, – во аде, куда Господь сходил по смерти душой Своей. Исцеления бесноватых были только предначатками этой победы Икупителя над диаволом и уничтожения его власти над людьми. Через такую победу Он приобщил к искуплению весь дохристианский загробный мир, – всем отверз путь к небу, вход в Свое собственное всеобъемлющее царство.

Учение о том, что И. Христос действительно сходил во ад после крестной смерти Своей, наиболее полно выражено в следующих словах ап. Петра: *Христос единою гресех наших пострада, праведник за неправедники, да приведет ны Богови, умерщвлен убо быв плотию, ожив же духом, о немже и сущим в темнице духовом сошед проповеда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни Ноевы, делаему ковчегу, в немже мало, сиречь осьмь душ спасошася от воды* (1Пет.3,18–20; см. свидетельства того же апостола об этом событии в 4, 6 и Деян.2:27–30). Из других апостолов говорит об этом событии только ап. Павел. Приведши слова псалмопевца: *возшед на высоту, пленил еси плен и даде даяние человеком*, апостол поясняет их так: *а еже възиде, что есть, точию яко и сниде* (т. е. И. Христос) *прежде в долнейшия страны земли? Сшедый, Той есть и возшедый превыше всех небес, да исполнит всяческая* (Еф.4:8–10; Пс.67:19). В приведенных словах ап. Петра ясно указывается, что И. Христос сходил во ад не в одухотворенном и прославленном теле Своем, но только человеческой душой Своей, – тогда, когда Он был мертвым по плоти, но живым по духу, или душе, т. е. когда тело Его покоилось во гробе. Что тогда именно и Своей человеческой душой сходил Он в темницу духов, это подтверждают и слова

ап. Петра в речи, сказанной им в день Пятидесятницы, что пр. Давид не о себе, но о Христе сказал: *не оставиши* (Ты, т. е. Иегова) *души моя в аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Деян.2:27,31). Церковью такое учение увековечено в известной церковной песне: «*во гробе плотски, во аде же с душою*»... Благоволив сойти во ад Своей душой человеческой, как сходили туда все ветхозаветные люди, и сошествием в образе раба добровольно смирить Себя до самой последней степени, И. Христос заключенным в темнице духам *сошед проповеда* – ἐκήρυξε. Κηρίσσειν в Новом Завете употребляется в значении: возвещать, благовествовать, проповедывать евангелие, царство Божие или Христово (напр. Мф.2:1; Мк.1:38 и др.). В другом месте и сам ап. Петр цель проповеди И. Христа во аде определяет так: *на се бо и мертвым благовестися* (νεκροῖς ευαγγελίσθη), *да суд убо приимут* (ἵνα κριθῶσι μὲν – хотя осуждены были) *по человеку плотию, проживут же по Бозе духом* (4, 6). Отцы и учителя церкви восточной, начиная с древнейших, говорят прямо, что Он εὐαγγελίσατο – *бла говествовал*, т. е. возвещал евангелие во аде (напр. Ирин. Пр. ерес. IV, 27; Дамаскин Точн. изл. в. III, 29). Таким образом И. Христос сходил во ад для проповеди евангелия, и Его проповедь была такова же, как и на земле, т. е. имела целью обращение и спасение, хотя, конечно, мы не знаем способа общения или языка душ. В богослужебных книгах православной церкви встречается мысль, что к восприятию Его проповеди души умерших были подготавливаемы проповедью тех из сошедших во ад ранее Искупителя умерших людей, которые, еще живя на земле, веровали в будущее Его пришествие, напр., пророки, или уже видели Его пришествие, как, напр., Иоанн Предтеча. В тропаре Иоанну Предтече церковь исповедует, что он не только свидетельствовал о Христе на земле, но «*благовествовал и сущим во аде Бога, являшагося плотию, вземлющего грех мира и подающего нам велию милость*».

Проповедь И. Христа во аде была обращена, по словам ап. Петра, даже к упорным некогда в неверии и нечестии современникам Ноя. Следовательно, И. Христос сходил и в самые мрачные места ада, где находились нечестивейшие из

людей, чтобы и им проповедать евангелие, чтобы и они покаяться, обратились и спаслись. а отсюда позволительно думать, что слово о спасении предложено было душам всех умерших людей, находившихся во аде, т. е. не только современникам Ноя, а и всем вообще грешникам, не исключая и язычников. Но прежде всего, конечно, Спаситель возвестил о спасении находившимся во аде благочестивым сынам Израиля, и они прежде других узнали во вновь явившемся во ад Христа Спасителя.

Каковы были *плоды* проповеди во аде и вообще сошествия И. Христа во ад? На основании свидетельства ап. Павла, что Снисходивший в дальнейшие страны земли *пленил плен*, и других подобных свидетельств (напр. Ис.45:2; Мф.12:29; Кол.2:3,5), в которых говорится, что Господь Своим крестом отнял силу у начальств и властей, властно подверг их позору, связал сильного и расхитил сосуды его дома, – древние учителя выражали убеждение, что сошедший во ад Христос разрушил царство дьявола и освободил от уз пленников ада.

Так, *св. Златоуст* (в сл. на св. Пасху) говорит: «ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан», а по словам пасхальной песни «снисшедши в преисподняя земли, Он сокрушил верей вечныя, содержащие связанные». Разрушение ада выразилось в освобождении пленников от уз ада, в возведении их на небеса. Но всех ли пленников извел Господь из ада? Прямого ответа на этот вопрос нет в Писании. Церковь от времен глубокой древности признавала, что освобождены были все благочестивые ветхозаветные пленники ада и изведены оттуда в святые обители Отца небесного, или, как учит катихизис (о 5 чл.), избавлены «души, которые с верою ожидали Его пришествия». С сонмом освобожденных пленников ада Господь, по древнему верованию церкви, взшел на небеса, и они первые составили небесное тело церкви, под главою – Христом. Но некоторые из древних учителей прямо высказывали мысль, что Спаситель вывел из ада не только ветхозаветных праведников, а и многих других, или даже вообще всех тех, которые только уверовали Его проповеди, всех и каждого, кто пожелал идти за Ним, как за

Освободителем (напр. Климент Алекс., Ориген, Григорий Нисский, И. Златоуст, Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним и др.). В пасхальной песни говорится, что как только в мрачной области ада воссиял Свет, «содержимые в адовых узах радостными стопами потекли к Свету» и, конечно, если уверовали, то были и освобождены от уз адовых.

§ 111. Воскресение И. Христа и значение этого события в деле искупления

По разрушении И. Христом ада последовало Его *воскресение* из мертвых, – воссоединение Его человеческой души с пречистым телом, которое лежало во гробе, но восстало прославленным, светоносным и бессмертным. Воскресение И. Христа – истина, на которой, как на глубочайшем основании, зиждутся все наши христианские верования и упования. *Аще Христос не воста, тщя убо проповедание наше, тщя же и вера ваша*, говорит апостол (1Кор.15:14).

В событии телесного воскресения И. Христа дается твердое удостоверение прежде всего в том, что И. Христос есть действительно обетованный Мессия, Богочеловек. На такое значение Своего воскресения указывал и Сам И. Христос, когда, напр., говорил неверовавшим в Него иудеям: *разорите церковь сию, – разумея Свое тело, – и тремя днями воздвигну ю* (Ин.2:18–19), т. е. воскресну в третий день: – *знамения не дастся, кроме знамения Ионы пророка* (Мф.12:39). Такое значение воскресения И. Христа объясняется величием и чрезвычайностью этого события, ибо оно есть беспримерное чудо, выходящее из ряда всех других чудес, какие когда-либо видал и слышал мир. Конечно, велики чудеса, совершенные И. Христом в Его земной жизни, но все эти чудеса, даже и самое дивное из них – воскрешение мертвых (к временной жизни), творили и пророки (Илия, Елисей, некоторые из апостолов), хотя не с таким полномочием, как Он. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресил самого себя. Воскреснуть самому, своею собственной силою, как воскрес Христос (вследствие неразлучного соединения в Нем божества

и человечества), – не в жизнь временную, а вечную, – это возможно только для Того, Кто, будучи человеком, в то же время есть Бог, Владыка жизни и смерти. *Через воскресение из мертвых Он открылся Сыном Божиим (Рим.1:4)*, – говорит апостол.

Вместе с этим воскресение И. Христа служит сильнейшим доказательством действительности совершенного Им дела искупления. Если бы Христос остался во гробе, тогда смерть Христова могла бы являться в человеческом сознании высоким, даже беспримерным мученичеством за идею, могла бы возбуждать слезы сострадания, – и только, но не искупительной жертвой: *аще Христос не воста, суетна вера ваша; есте во грехах ваших*, – говорит ап. Павел (1Кор.15:17). Тогда крест в наших глазах являлся бы только орудием позорной казни и смерти. Но когда Бог воскресил Его от мертвых, то этим засвидетельствовал, что принял Его смерть, как угодную Ему жертву за спасение мира, что, следовательно, грех и связанное с ним осуждение на смерть потеряли свою силу над человеком, что *ни едино ныне осуждение сущим о Христе Иисусе, не по плоти ходящим, но по духу (Рим.8:1)*.

Но как не для Себя страдал и умер Господь И. Христос, так не для Себя и воскрес из мертвых, но для оправдания нашего (Рим.4:25), да и мертвыми и живыми обладает (Рим.14:9). Его победа над смертью по отношению к Своему человечеству – *воста от мертвых*, Сам Он *ктому уже не умирает; смерть Им ктому не обладает (Рим.6:9)*, т. е. снова умереть уже не может, – есть начало победы над смертью и для всего искупленного Им человечества. *Христос воста от мертвых, начаток (ἀρχή) умершим бысть*, – говорит апостол (1Кор.15:20). «Как в Ветхом Завете, – объясняет преосв. еп. Феофан (на 1Кор.15 гл.), – когда приносили в храм Богу начатки, напр., первые снопы от жатвы, тем самым освящали все снопы и всю жатву: так Христос Господь, воскресши, освятил, благословил и утвердил воскресение всех, которые восстанут из земли, как колосья из семян». Апостол указывает и то, почему воскресший Христос есть такой начаток умерших, в котором положено основание воскресения всех: *понеже*

человеком смерть бысть, – говорит он, – и человеком воскресение мертвых: якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут (1Кор.15:21–22), т. е. как повреждение грехом природы первого Адама было повреждение грехом общей природы людей (Рим.5:12–14), так и восстановление И. Христом достоинства человеческой природы было восстановлением достоинства общей природы людей, и как чрез поврежденную в Адаме общую природу людей воцарился залог смерти, так чрез восстановленное во Христе достоинство общей природы людей и воскресение этой природы вошел закон всеобщего воскресения, а самое Его воскресение является образом нашего будущего воскресения (1Кор.15:47–49; Филип.3, 21).

Промыслом Божиим отложено всеобщее воскресение людей до кончины мира. Но воскресение И. Христа служит залогом и удостоверением, что оно совершится. Если Он по смерти мог исполнить обетование о Своем воскресении, то теперь, будучи живым (Откр.1:18) и когда Ему дадется всякая власть на небеси и на земли, может исполнить и обетование о всеобщем воскресении и несомненно исполнит. Он и Сам говорил: *Аз живу, и вы живи будете (Ин.14:19).*

§ 112. Вознесение И. Христа на небо и отвержение для всех верующих в Него царства небесного

За воскресением И. Христа последовало новое и высшее проявление Его царственной славы и могущества, – *вознесение на небо* с прославленным телом. Вознесение было событием *видимым* (Лк.24:50–51; Деян.1:9–11). Видимость события, без сомнения, имела целью убедить учеников в том, что они видят не призрак, не дух, а именно воскресшего из мертвых своего Учителя и Господа, с прославленной плотью восходящего к Отцу Своему.

И. Христос, как Бог, не имел нужды в славном вознесении: живя на земле в образе раба, Он не разлучался недр Отеческих, был на престоле со Отцом и Святым Духом. Слава

вознесения Христова есть слава воспринятого Им человеческого естества; человеческая плоть, прославленная и обоженная, возшла на небо и сделалась причастной вечной славы, величия и власти Сына Божия. Такое окончание видимого пребывания на земле Господа Иисуса является понятным и естественно необходимым при вере в И. Христа, как Богочеловека и Искупителя мира. По совершении на земле искупительного дела в образе раба и естественно было Сошедшему с неба опять возвратиться туда, *идеже бе прежде* (Ин.6:62; сн. 3, 13), – к Отцу (14, 28; 16, 5, 16; 20, 17) и возвратиться в воспринятой на вечные времена плоти. Наша непрославленная, подверженная греху и смерти земля не могла быть соответственным местом пребывания Богочеловека с прославленной человеческой природою. С другой стороны, только с таким окончанием земной жизни И. Христа мирится и наше нравственное чувство. Вся земная жизнь И. Христа, все дела Его были прославлением Его Отца (Ин.14:17; 15, 8). Прославлявший Бога Своего жизнью и деятельностью, особенно в крестной смерти, и Сам заслуживал быть прославленным от Бога Отца, так как эта слава снова вела к прославлению и Бога. Вознесение Спасителя на небо с плотью и было продолжением того заслуженного Спасителем прославления по человечеству, которое началось в воскресении. Особенно ясно выражает эту истину ап. Павел. И. Христос, будучи Богом, – учит он, – смирил Себя и принял зрак раба, *а посему и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене* т. е. за смирение и послушание, с какими Он пришел и совершил возложенное на Него служение (Филип 2, 6–10). *Видим Иисуса за приятие смерти славою и честью венчанна* (Евр.2:9).

Вознесение И. Христа на небо, являясь прославлением Его Самого по человечеству, есть вместе открытие для всех верующих в Него свободного пути на небо, подобно тому, как воскресение Его есть победа над смертью для всего человечества. До вознесения на небо Господа небо – это жилище блаженства – еще не было отверсто для грешных потомков Адама; самые праведники ветхозаветные, по смерти, сходили душами своими в шеол. Но И. Христос, примиривши

людей с Богом, небо с землею, устранил преграду к восхождению на небо людей. *Иду уготовати место вам, да идеже есмь Аз, и вы будете*, – говорил Он Своим ученикам (Ин.14.2–3). И Он вознесся на небо, как *первенец* наш, Которому должно *во всем первенствовать* (Кол.1:18), явился на небо, как наш *предтеча* (Евр.6:20), и, представив в Своем лице начаток искупленной и восстановленной Им природы человеческой, вознесением Своим открыл дотоле закрытый для людей вход в царство небесное. *Аще вознесен буду от земли*, – говорил Он, – *вся привлеку к Себе* (Ин.12:32); *идеже есмь Аз, ту и слуга Мой будет* (12, 26).

§ 113. Вечное царствование И. Христа по вознесении на небо

Вознесшийся в славе на небо И. Христос *сиде одесную Бога Отца* (Мк.16:19) по самому Своему человечеству, ипостасно соединенному с божеством. *Се вижу небеса отверста, и Сына человека одесную стояща Бога*, – говорит первомученик Стефан (Деян.7:55–56).

Что значит: «сидеть одесную Бога»? Сидение одесную царя, на языке Писания, означает не только участие в царских почестях (3Цар 2, 19, 22), но и участие в царском достоинстве, власти и управлении царством (3Цар 3, 6; Втор.17:18; Мк.10:37; Мф.20:21). Сообразно этому «сидение» *вознесшегося* Сына человеческого «одесную Бога» указывает на получение Им славы, достоинства и власти над искупленным Им миром от моря до моря и от конца до конца вселенной. О восприятии такой власти свидетельствовал и Сам Он, когда говорил: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мф.28:18). Утверждали это и апостолы. Бог, – учит ап. Павел, – *воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе на небесех, превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не точию в вещи сем, но и во грядущем* (Еф.1:20–21; см. 1Пет 3, 22; Филип 2, 8–10).

Седение это, являясь прославлением Сына человеческого, вместе с этим является и продолжением Его служения делу

спасения мира, – делу восстановления и утверждения царства Божия. В откровении это невидимое служение Икупителя, облеченного царской властью, изображается в таких чертах.

1. Икупитель по вознесении на небо ходатайствует перед Богом за искупленное Им человечество, – является посредником и заступником людей перед Богом. Христос – *Ходатай новаго завета* (Евр.9:15; 12, 24), – учит апостол, – *не в рукотворенная святая (святителище) вниде..., но в самое небо, ныне да явится лицу Божию о нас* (9, 24; сн. Рим.8:34: 1Ин.2:1–2). В лице Его мы имеем *архиерея велика, прошедшаго небеса, архиерея милостиваго*, не такого архиерея, который не может *спострадати немощем нашим, но искушена по всяческим, по подобию разве греха*, Который посему может и *искушаемым помощи* (Евр.4:14–16). Он *спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них* (7, 25). И Сам Он в прощальной беседе с учениками заповедал обращаться с молитвою о ходатайстве к Нему после Его прославления: *аще что просите от Отца во имя Мое то сотворю, да прославится Отец в Сыне. Доселе не просите ничесоже во имя Мое; просите, и примете* (Ин.14:13; 16, 24). Это ходатайство И. Христа состоит в предстательстве Его перед Богом Отцом силою икупительных заслуг Своих.

2. Он обещал испросить у Отца и ниспослать людям Духа Святаго: *уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще ли же иду, пошлю Его к вам* (Ин.16:7; сн. 14, 16). Согласно обетованию Своему, воссев одесную Отца, Он действительно ниспослал на оставшихся на земле апостолов Св. Духа, чтобы Он как с ними, так и со всеми верующими во Христа пребыл во век (Ин.14:16), наставляя их на *всякую истину* (Ин.16:13), раздавая им на пользу разные дарования (1Кор.12:7 и 11) и усваяя людям спасительные плоды искупления. Вообще от сидящего одесную Отца Икупителя ниспосылаются нам *вся божественные силы, яже к животу и благочестию* (2Пет 1, 3).

С ниспосланием Духа Святаго и Сам вознесшийся одесную Отца Господь И. Христос никогда не прерывал, не прерывает и не прервет самых внутренних, а вместе самых животворных

отношений к верующим в Него. Он всегда был, есть и будет оставаться невидимую главою созданной Им на земле церкви (Еф.5:23–27). *Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф.28:28).

3. Наконец, принявши, как Богочеловек, участие в господстве и мироуправлении Своего Отца, Он имеет в Своей божеской власти все средства направлять все события мира, все силы жизни, чтобы защищать и умножать Свое царство, чтобы для всех, послушных Ему, быть *виновником спасения вечного* (Евр.5:9), помогать верующим в борьбе с врагами спасения их, содействовать успехам евангелия всеми силами неба и земли. И царственная власть Его некогда должна преодолеть всех врагов Его царствия. *Подобает бо Ему царствовать, дóндеже положит вся враги под ногама Своима*. Он окончательно упразднит *всяко началство, и всяку власть и силу*, т. е. царство сатаны. *Последний же враг испразднится смертью*. Тогда же последует и обновление неба и земли в *свободу славы чад Божиих*, и когда все будет покорено Ему, тогда последует суд Его над миром; после же того и Сам Сын *покорится Покоршему Ему всяческая*, – передаст царство Богу и Отцу (1Кор.15:24–28).

Новозаветные канонические книги: *законоположительные* – четыре Евангелия: Матфея, Марка, Луки и Иоанна; *исторические* – кн. Деяний ап.: *учительные*: семь соборных посланий и четырнадцать посланий ап. Павла; *пророческая* – Апокалипсис.

Догмат о непорочном зачатии и о личной безгрешности пресвятой Девы Марии является основой для создания р.-католической церковью еще одного нового догмата, относящегося к прославлению Матери Господа. Это – учение о *телесном вознесении Богоматери на небо* (*assumptio beatae Mariae Virginis*). Оно развивалось совместно и в связи с догматом о непорочном зачатии и в настоящее время благочестивое р. католическое общество уже достаточно подготовлено к тому, если бы это учение было возведено на степень догмата.

Как за особенность р.-католического прославления Божией Матери, следует еще указать на установление Римской Церковью почитания «непорочно» зачатого *сердца пресвятой Девы*. Этот культ теперь в обычае в Римской Церкви. Почитание Ее сердца одинаково с почитанием сердца Иисусова и неразрывно связано с этим последним.

Том 2. О Боге Освятителе

Настоящий «Очерк» предназначен автором ближайшим образом для учебного употребления при изучении воспитанниками духовных семинарий Догматического Богословия. Составлен он применительно к существующей программе этой науки, но приняты во внимание и сделанные в ней (программе) изменения и дополнения, в частности – предположенное исключение из состава предметов преподавания в духовных семинариях в качестве особой науки «Сравнительного» или «Обличительного Богословия» и внесение ее содержания в программу Догматического Богословия. Запросы же современной жизни делали необходимым рассмотрение многих вопросов апологетического характера, не вошедших в программу Основного Богословия, или, хотя и предполагаемых ею, но в существующих учебных руководствах вовсе или почти обойденных молчанием. Вследствие всего этого, в «Очерке», кроме положительного изложения православно-христианского вероучения, даны изложение и разбор вероисповедных особенностей римско-католической церкви и протестантства во всех главнейших его формах (лютеранства, реформатства и англиканства) и, отчасти, старокатоличества, а также подвергнуты критическому рассмотрению наиболее распространенные в настоящее время ложные или односторонние воззрения, противопоставляемые богооткровенному учению, разбор которых не входит в курс Основного Богословия. Автор старался при этом соединить полноту содержания с возможной краткостью, ясностью и отчетливостью изложения. В настоящем издании «Очерк» является, по сравнению с первым изданием, восполненным со стороны содержания, но сокращенным в объеме, соответственно ближайшему его назначению и в виду указаний опыта. Издание его в двух выпусках, несколько неравных по объему, казалось более удобным в практическом отношении, ибо Догматическое Богословие является предметом изучения в двух классах при неравном в обоих количестве уроков.

Автор имел искреннее желание настоящим своим трудом посильно послужить делу богословского образования юношества, приготавливаемого к пастырскому служению православной церкви. Наше время требует от пастырей церкви не только основательных, но и довольно широких богословских познаний, чему, естественно, должны удовлетворять и учебные руководства и пособия, предназначенные для готовящихся к этому высокому и ответственному служению. Если бы изданный «Очерк Православного Догматического Богословия» в какой-либо мере послужил удовлетворению этой потребности, автор считал бы свою задачу достигнутою. А кого Податель мудрости наделил десятью талантами, да удовлетворит более полно и совершенно указанной неотложной потребности наших духовно-учебных заведений.

Протоиерей Н. М-кий.

Вологда. 30 октября 1911 г.

§ 114. Необходимость божественной помощи для усвоения плодов искупления. Ниспослание Духа Святаго и Его действия для нашего спасения.

Разделение учения о Боге Освятителе

Господь И. Христос Своим воплощением, жизнью, учением, смертью и прославлением по человечеству даровал или устроил все потребное для спасения людей. По Его заслугам все люди получили возможность быть спасенными. Но чтобы воспользоваться благами искупления, какие приготовлены и сосредоточены в лице Икупителя, люди должны сделаться *Христовыми* (1Кор.3:23; Рим.8:9). Спасительные Его заслуги могут вменяться и вменяются не всякому, а только тем, которые имеют со Христом духовное сродство, мыслят и действуют в духе Христа, подражают Его жизни (Рим.6:5–11; 8, 17; Гал 4, 19), находятся с Ним – новым Адамом – в таком же неразрывном союзе (по духу), в каком каждый состоит (по плоти) с первым Адамом (Рим.5:15–19), или в таком же единении, какое находится между лозой и ее ветвями (Ин.15:4–5), между главой и членами тела (1Кор.12:12–27). Но собственными силами падший человек не может *совлечься ветхаго человека и облечься в новаго, созданного по образу Создавшего его* (Кол.3:10; Еф.4:22–24), не может из чада гнева Божия стать чадом Божиим и жить новою жизнью во Христе и со Христом, привиться ко Христу и соделаться членом Его тела. Сам собою он не может даже только *назвать Иисуса Господом* (1Кор.12:2) – с истинной и живой верой. Для усвоения даруемого во Христе и Христом спасения падшему человеку нужна божественная помощь. И такая помощь дарована нам любовью Божией ради заслуг Икупителя.

Спаситель, оставляя мир, дал апостолам, а в лице их и всем спасаемым, такое обетование: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам; Утешитель же Дух Святой егоже пошлет Отец во имя Мое* (Ин.14:16, 26). В день Пятидесятницы Дух Святой и явился в мир с дарами спасающей благодати, явился видимым образом и ощутительно для души

человеческой (Деян.2:1–4), подобно тому, как и обитание среди людей воплотившегося Бога Слова было ощутительно для внешних чувств. Пребывая со дня Пятидесятницы и имея пребывать вечно в церкви, Дух Святой чрез церковь усвоит нам все потребное для нашего спасения, уготованное нашим Икупителем, производит воссоздание и оживотворение каждого человека, прививает нас к Нему, как диких маслин, а чрез Христа всех приводит к Отцу.

Итак, в порядке домостроительства о спасении людей, за искуплением человека Сыном Божиим, следует *привитие* искупленного человечества к Икупителю силою Духа Святаго, иначе, – усвоение человеку искупительных заслуг Христа благодатью Св. Духа, или, что тоже, благодатное *оправдание* и *освящение* человека.

При изложении учения об освящении человека или о Боге *Освятителе* человека надлежит в частности раскрыть учение о *благодати* Божией, как силе освящающей, о *церкви* с ее иерархией, как органе, через который совершается освящение человека, и о *таинствах*, как средствах освящения.

I. О благодати, как силе освящающей

§ 115. Учение откровения о благодати. Виды благодати. Односторонние понятия о благодати

I. Освящение человека или усвоение людям плодов искупления производит даруемая Богом по заслугам Искупителя *благодать* (χάρις, gratia). Слово «благодать», означая вообще благой дар (от благого и по блакости), употребляется в св. Писании в различных значениях, но в новом завете почти исключительно в приложении к Богу, как Виновнику всех благ, и притом в двояком смысле: или в смысле *божественного свойства* в отношении к людям, или в смысле *божественной силы*, которая совершает спасение человека.

Божие свойство, часто обозначаемое в Новом Завете словом «благодать», есть любовь, благоволение, милость Божия, проявляющиеся в различных дарах и благодеяниях Божиих к людям. Так, в приветствии архангела Св. Деве: *обрела благодать* (χάριν) *у Бога* (Лк.1:30; сн. 2, 40, 52; Деян.7:46), слово «благодать» означает, очевидно, благоволение Божие к Пресвятой Деве. В приветствиях ап. Павла в начале многих из его посланий, в которых он желает христианам от Бога *благодати, милости и мира* или просто *благодати и мира*, словом «благодать», сопоставляемым с милостью и миром, очевидно, обозначается благоволительное отношение Бога к людям, т. е. проявление Его свойства по отношению к ним. В этом же смысле ап. Петр называет Бога *Богом всякия благодати* (1Пет.5,10), Подателем *многообразной благодати* (4, 10), а ап. Павел говорит о Нем, что Он *силен обогатить нас всякою благодатью* (2Кор.9:8), т. е. различными благами, земными и духовными. Но особенно часто этим словом обозначается любовь Божия к *падшему человеку*, явленная в деле искупления человечества. *Во Христе явился благодать Божия спасительная* (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος) *всем человеком* (Тит.2:11; сн. 3, 4). Иногда же словом «благодать» обозначаются частные стороны и проявления искупительного дела Христова. Так, в евангелии Иоанна благодатью названо данное чрез И. Христа откровение, Его Евангелие, напр., в

словах: *Слово плоть бысть... исполнь благодати и истины... благодать и истина Иисус Христом бысть* (1, 16–17; сн. Лк.4:22). Апостольская проповедь евангелия также нередко называется благодатью (Деян.14:3, 26; 18, 27–28; 20, 24–25, 32; 1Пет 5, 12; Иуд 4).

Полнота любви Божией явленная вообще в искуплении, изливается на людей и в форме живой и деятельной силы, которая усваивает людям плоды искупления, возрождает и вспомоществует им соделывать свое спасение.

Благодать есть особая сила Божия, сила Христова. Так, И. Христос, повелевая апостолам *от Иерусалима не отлучатися, но ждати обетования Отца* о ниспослании Св. Духа, говорил им: *приимете силу* (δύναμιν), *нашедшу Св. Духу на вы* (Деян.1:4, 8). При чрезвычайном явлении Своем ап. Павлу, после троекратной молитвы апостола об удалении от него жала в плоть, ангела сатаны, Он сказал: *довлеет ти благодать Моя: сила бо Моя в немощи совершается*. Св. апостол понял благодать именно как силу Божию, живущую и действующую в нем: *сладце* (охотнее) *убо похваляю паче в немощех моих, да вселится в мя сила Христова* (2Кор.12:9). *Благодатию Божиею*, – говорит он о себе, ставши апостолом из гонителя церкви Божией, – *есмь еже есмь; и благодать Его, яже во мне* (εἰς ἐμέ – вселившаяся в него), *не тща* (не тщетна) *бысть* (1Кор.15:10).

Сила эта даруется человеку независимо от достоинства и заслуги с его стороны: она есть дар Божий чистый, изливающийся в сердца людей ради заслуг Икупителя. *Благодатию бо есте спасени чрез веру; и сие не от вас, Божий дар* (Θεοῦ τό ὄψρον), – *не от дел, да никтоже похвалится* (Еф.2:8–9). *Оправдаеми туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе* (Рим.3:24; сн. Тит.3:5–6). *Даром и по благодати* у ап. Павла выражения однозначные: *если по благодати*, – говорит он, – *то не по делом; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делом, то это уже не по благодати* (Рим.11:6).

Изливается в сердца людей этот дар по воле Бога Отца чрез Сына во Святом Духе. Во Святой Троице источник всех

даров, подаваемых человеку, – естественных и сверхъестественных. Все лица Св. Троицы участвуют и в раздаянии спасающей благодати.

В частности, Бог Отец есть *источник* нашего освящения благодатью. По Его благоволению изливается благодать в сердца наши. Он послал в мир Духа Утешителя. К Нему взывал Искупитель: *Отче Святой, святи их в истину Твою* (Ин.17:17, сн. 6, 44; 1Сол 5, 23). Апостолы говорят, что *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче* (Гал.4:6). Бог (Отец) *даде обручение (залог) Духа в сердца наша* (2Кор.1:22). Духа они называют *Духом Божиим* (Рим 8, 9, 14; 1Кор.3:16; Еф.4:30). Поэтому и самая благодать часто называется *благодатью Бога Отца* (1Кор.1:3; Еф.1:6; 3, 7 и др.), *благодатью Бога* или *от Бога* (Рим 5, 15; 1Кор.3:10; 2Кор.6:1; Гал.2и др.).

Сын, как Спаситель, заслужил для нас благодатные дары Св. Духа и есть *виновник* нашего освящения. По Его заслугам и ходатайству и во имя Сына послан Дух Святой. Без Его заслуг не был бы Он и ниспослан: *не у бе Дух Святой, яко Иисус не у бе прославлен* (Ин.7:39). Поэтому-то и самая благодать называется благодатью, *данною о Христе Иисусе* (1Кор.1:4; 2Тим 1, 9), *благодатью Христовою* (Гал.1:6; сн. Рим.16:24; 1Кор.16и др.), *силою Христовою* (2Кор.12:10), а Дух Святой – *Духом Христовым* (Рим.8:9), *Духом Сына* (Гал.4:6), а Сам Сын изображается раздаятелем Св. Духа и Его Даров верующим (Ин.7:38–38).

Дух Святой, посланный в мир от Бога Отца Сыном, благоволил взять на Себя дело усвоения людям заслуг Христовых, и потому, собственно, Он есть *совершитель* нашего освящения. Излияние на спасенных благодати Божией и Христовой есть действие Св. Духа. Дух Святой совершает оправдание Им же привлекаемых ко Христу грешников, но не Сам Собою, а через сообщение правды Христовой, возрождает их в крещении (Ин.3:5; сн. Тит.3:5; 1Кор.6:11; 1Пет 1, 2–3), изливается в самое существо их (Тит.3:6; 1Сол 4, 8), точнее – в их сердца (2Кор.1:22; Гал.4:6; Рим 5, 5; 8, 15), так что верующие становятся местом обитания Духа Божия: *Дух Божий живет в*

них (Рим.8:9; 1Кор.3:16), а тела христиан – храмы Св. Духа (1Кор.6:19). Дух Св., живущий в людях, и составляет основание благодати, а общение и причастие человека Духу Святому есть сущность благодати, почему и самые выражения: «благодать» и «Дух Святый», «дар благодати» и «дар Св. Духа», являются в Писании взаимно заменимыми (сн. напр. Рим.1и Гал.3:2; Рим.15:15 и 5, 5; Евр.12и Рим 8, 23 и др.), а Самый Дух Св. называется *Духом благодати* (Евр.10:29).

Свои спасительные действия в усвоении людям заслуг Исккупителя благодать, по изображениям откровения, совершает, не уничтожая человеческой свободы, не действуя на нее непреодолимо, но идет на встречу человеческой свободе с дарами искупительных заслуг Христовых, иначе, – устрояет спасение человека при соучастии его самого.

Таким образом, можно дать такое понятие о благодати, как силе освящающей: благодать есть особая сила божественная, сила Духа Св., любовью Божиею даруемая людям ради заслуг Исккупителя и усвояющая им эти заслуги внутренним таинственным действием на природу человека и совместно с ее естественными силами и способностями.

II. В чем состоит существо благодати, как особой силы Божией, Писание не определяет, не может определить этого и человеческий разум. Для разума непостижимы и физические силы в их существе, тем более это должно сказать о благодати – силе сверхъестественной. В откровении и опытах христианской жизни даются некоторые указания на таинственные действия этой силы на человека, постижимые лишь отчасти, и на орудия и средства, через которые она сообщается. На основании этих указаний делают различие *видов благодати* с усвоением каждому виду благодати особых действий, равно и особых орудий и средств ее действования в деле возрождения и спасения человека. Учение православной церкви о видах благодати выражено в «Послании восточных патриархов» (чл. 3). «Послание» различает два вида благодати: 1) благодать *предваряющую* – *просвещающую* и благодать *особенную* – *оправдывающую*. О благодати *предваряющей* «Послание» учит, что она «подобно свету, просвещающему

ходящих во тьме, путеводит всех», «споспешествует ищущим ее, а не противляющимся ей», «доставляет им познание божественной истины», «учит делать добро, угодное Богу». Просвещающее действие этого вида благодати можно поставлять в *призывании* человека ко спасению. Бог призывает всех людей ко спасению и способом естественным, через *общий промысл Божий*, воздействующий на ум и совесть грешника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явлениями в природе, чудесами и другими многообразными путями, и ведет их к относительному сознанию своей греховности и необходимости для спасения помощи свыше. Но благодать, призывающая ко спасению через общий промысл, не есть действие силы Божией сверхъестественной, а есть то же, что действие естественных сил самого человека (его разума, свободы, совести), поскольку они находятся под непосредственным, явственно несознаваемым, промыслительным воздействием божественной силы, – это есть благодать Бога не как Спасителя и Освятителя человека, но как Творца его и Промыслителя (тоже, что *lex naturae* или *gratia generalis* пелагиан и полупелагиан). Ее можно назвать благодатью *всеобщей* (предваряющей) или *промыслительной*. Она руководит только к покаянию, prepares к восприятию евангелия тех, которые не имеют возможности слышать евангелие Христово о спасении. В собственном же смысле под предваряющей или просвещающей благодатью, о которой говорит «Послание», правильнее разумеать благодать Бога, как *Искупителя и Освятителя*, которая через орудие слова Божия, через чтение и слышание (проповедь) евангелия, через окружающую христианскую среду и жизнь, поскольку они возвещают именно спасение во Христе, и другими способами, какими кто может уврачеваться, призывает и влечет *ко спасению во Христе* и действие которой предшествует человеческой свободе (предваряет). Плодом ее воздействий на человека является образование веропокаянных движений в душе грешника, совокупность которых составляет то, что называется *обращением*. При свободном склонении человека к голосу призывающей или предваряющей благодати даруется

ему и более сильная помощь и содействие – *особенная благодать*. Действие благодати особенной, учит «Послание», состоит в том, что она, «содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает предопределенными» (ко спасению). Другими словами, действие ее, орудием которой служат *таинства*, заключается в *оправдании и освящении* обратившегося ко Христу грешника.

III. Понятно отсюда, как должно смотреть как на те учения, в которых благодать *смешивается* с общими и внешними дарами Божиими и действиями Его промысла, так и на те, в которых она представляется *заменяющей* будто бы не существующую в человеке свободу. В древности такое смешение допускали *пелагиане* и *полупелагиане*. Под благодатью они разумели не особенную силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова, а 1) естественные дары, которые сообщены были человеку Богом при творении, особенно разум и свободную волю (*liberum arbitrium* с «возможностью не грешить», сохранившуюся без какого-либо повреждения и в падшем человеке), – благодать естественная (*gratia naturalis* – у пелагиан, у полупелагиан – *lex naturae*); 2) ветхозаветный закон, научающий и возбуждающий человека к добру через посредство увещаний и обещанием будущих наград (*gratia legis*); 3) откровение (учение) И. Христа и пример высоконравственной жизни Спасителя (*gratia Christi*), влияющие на человека лишь внешним образом, в смысле одного просвещения его разума и воли. Это, по их взгляду, и есть та самая божественная помощь, которая, главным образом, почти единственно для нас нужна и в сущности достаточна для нашего спасения. Учили они и о некоторой внутренне действующей на человека благодати Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*), но отвергали безусловную *необходимость* ее для спасения человека. Благодать Св. Духа, утверждали они, лишь только вспомоществует к более легкому исполнению того, что человек мог бы сделать, хотя не так легко, и без нее, собственными силами (см. Карф. соб. 127 пр.). Указываемые пелагианством виды благодати Божией, конечно, тоже суть дары Божией благодати, тем не менее по существу своему

пелагианское учение является совершенным отрицанием благодати, как особенной силы Божией, действующей в человеке: место благодати, как силы Божией, вспомоществующей нам в соделывании спасения, заняли разум и человеческая свобода (*gratia naturalis*) с объективными дарами Божиими (*gratia legis, gratia Christi*). Мало этого, пелагианское лжеучение является отрицанием и самого искупления, ибо заслуги И. Христа сводятся этим лжеучением только к возвещению Им евангельского учения и дарованию в Своем лице образца или примера нравственной жизни.

Противоположностью пелагианству является воззрение на благодать, раскрывавшееся *блаж. Августином*. Утверждая, что после падения грех в человеке стал господствующим началом, что свобода к добру им утрачена и на место ее явилась необходимость греха (*necessitas peccatum habendi*), *блаж. Августин* понимал благодать, как силу внутреннюю, которая заступила место уничтоженной грехом свободы и производит в душе грешника как самое желание добра и спасения, так и веру спасающую, – вообще устрояет все дело его спасения; она действует на человека непреодолимо, побеждает даже и противоборствующую волю. Такое воззрение отчасти усвоено и лютеранством, а в реформатстве содержится со всеми его крайностями, составляя вероисповедную его особенность.

Православное понятие о благодати, как силе Духа Св. (против пелагиан), усвояющей человеку заслуги И. Христа и даруемой ради этих заслуг (против них же), идущей навстречу человеческой свободе с своими дарами, но не заменяющей в человеке свободы (против *блаж. Августина* и реформатства), свободно от крайностей как пелагианских воззрений, так и реформатских.

§ 116. Действия благодати предваряющей: призывание и обращение

Падший человек есть существо глубоко поврежденное и в теле и в душе грехом и потому немощное, бессильное, с неистребимым однако влечением к добру. Возбудить к росту в себе семя добра, придти в чувство и сознание своей греховности и вступить на путь новой жизни, указываемый Исккупителем, одними собственными силами он немощен. Необходима для него помощь отвне, помощь Божия. Бог, как Промыслитель, не желающий смерти грешника, возбуждает дремлющие добрые силы человека самыми разнообразными способами и действиями Своего общего промысления о людях. Но действия общего промысла не всегда бывают вразумительны для грешника, а главное, не указывают на единственно возможный способ спасения – во Христе и через Христа-Исккупителя. Необходимо для грешника, чтобы он мог просить у Бога помилования и начать свое спасение, особенная Божия помощь, особенные и ясные вещания о спасающей любви Божией, явленной Богом во Христе. Эта помощь и даруется человеку-грешнику благодатью Божией, начинающей наше спасение, или предваряющей.

Первое действие, которым благодать Св. Духа начинает наше спасение, есть *призывание* ко спасению, – к покаянию и вере во Христа. С призыва к покаянию началась проповедь Иоанна Предтечи: *покайтесь, приблизитесь царствие небесное* (Мф.3:2). *Покайтесь и веруйте во евангелие* (Мк.1:15, и Мф.4:17), – были первыми словами в устах Спасителя к народу иудейскому. С призывания к покаянию и вере в Распятого и Воскресшего началась деятельность апостолов по сошествии на них Св. Духа (Деян.2 гл.). *Оглашением* и призыванием к покаянию, *отречению от диавола и вообще от зла*, и к вере, нравственному сочетанию со Христом, начинается дело спасения и для каждого отдельного естественного человека в православной церкви до сего дня (см. чин крещения).

Призывание людей к вере во Христа и покаянию совершается через слово о спасении во Христе, через проповедь евангелия, ибо и самая вера во Христа, которую человек познает любовь Божию, прежде всего от слышания: *как верить в Того, о Ком и не слышали? Как слышать без проповедующего?... Вера от слышания, а слышание от слова Божия* (Рим 10, 14, 17). Эта проповедь или слово Божие и есть именно *слово благодати* (Деян. 21:32), не звук только, но *дух и жизнь* (Ин. 6:63), *живое и действенное явление силы* (Еф. 6:17), т. е. самой спасающей благодати, или, как говорит апостол, *слово Божие есть сила Божия ко спасению всякому верующему* (Рим. 1. 16). Действие благодати, призывающей к покаянию и вере, началось вслед за падением первых людей в раю и совершалось непрерывно то словом непосредственно Самого Бога к людям (напр. Адаму в раю, ветхозаветным пророкам), то через Его пророков, то в лице Его едиnorodного Сына, то, наконец, через христианскую церковь. Притчи Спасителя о званых на брачный пир (Мф. 22:2–14), о делателях в винограднике (Мф. 20:1–16), о званых на вечерю (Лк. 14:10–24) изображают не что иное, как действия благодати, призывающей всех грешников к покаянию и вере, а через это и в царство Божие.

Благодать, призывающая и влекущая ко спасению через проповедь о Христе, чтение и слышание слова Божия, действуя на рассудок, мало-помалу проникает в глубь сердца человеческого и помогает человеческой воле пробуждением в ней *хотения* спасения. Слово Божие, представляя сознанию и чувству человека-грешника нравственный закон Божий, исполненный жизнью Христа Спасителя, освещает перед ним всю глубину и прочность живущего в нем злого настроения, обнаружившегося и во множестве порочных, и преступных действий, вызывает в нем сознание безответности его пред правдою Божией за свои беззакония и страх суда Божия, но вместе указывает ему и на то, как и где он может найти исход из своего греховного состояния. В человеке, если он не хочет погибнуть в отчаянии или ожесточиться во зле, появляются *начатки покаяния*, и не только покаяния, но и *веры*, но веры

пока только догматической, веры, как согласия на принятие евангельской проповеди, теоретического признания христианства, как религии богооткровенной, и для всех необходимой и спасительной, признания более умом, чем сердцем (*fides historica, assensus, notitia*). И такая вера, конечно, необходима для спасения, ибо без веры невозможно угодить Богу: *веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть и взыскающим Его мздовоздаятель бывает* (Евр.11:6; сн. Иак.2:19). Однако такая вера не есть еще вера спасающая (Иак 2, 14), а есть только первоначальная, подготовительная ступень к вере спасающей. Кроме рассудочного признания божественного достоинства за проповедью о спасении во Христе (без этого вера не была бы верой разумной), необходимо *веровать сердцем* (Рим.10:10; Деян.8:37). Сердечно верующий, движимый побуждениями своего сердца, проявляет свою веру в жизни по вере. Тогда вера достигает совершенства (Иак.2:22), становится проникающею все наши духовные силы: и волю, и ум, и чувство. Так верующий не слушатель только учения Христова, а слушатель и исполнитель вместе. Он принимает Христа всеми силами души, готов последовать за Ним, всецело предаться Ему. Такая всецелая (в своих мыслях, чувствованиях и делах) преданность человека Христу, как своему Богу и Спасителю, и готовность последовать за Ним и есть *спасающая вера* (*fiducio, fides salvifica*). Само собой понятно, что при такой вере и покаяние становится столь же всецелым отвержением и отвращением от греха, живущего в человеке (от греховного я), чтобы всецело отдаться Христу и Его делу. Об имеющем такую веру Спаситель говорит, что *веруяй в Онъ не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия* (Ин.3:18). К этой вере Он призывал, когда говорил: *приидите ко Мне... возьмите иго Мое или крест Мой на себя, научитесь от Мене... следуйте за Мною* (Мф.11:28; 10, 38; 19, 21; Мк.8и др).

Такая вера не может быть действием одного естественного слышания проповеди евангелия, или чтения слова Божия, а есть плод внутреннего, неосязаемого, сверх естественного или благодатного воздействия на человека при чтении и слышании

слова Божия. Многие видели И. Христа во время земной Его жизни, слышали Его учение, были свидетелями Его дел, но не уверовали в Него, – даже ученики Его, пока не получили Св. Духа. *Много званых, мало же избранных* (Мф.22:14). Слово апостолов о кресте и о всем деле искупления для одних было соблазном, для других безумием (1Кор.1:23), и потому не все послушало благовествования (Рим.10:16). И церковь Христовой широко возвещается евангелие, но не всеми оно принимается. В учении Спасителя и наставлениях апостолов эта вера и изображается, как плод особого воздействия Божия на призываемых ко спасению.

Так, Спаситель говорил неверовавшим в Него иудеям в беседе о хлебе животном: *не ропщите между собою: никтоже может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя, привлечет* (ἐλχύσῃ) его... *Есть писано во пророцех: и будут вси научени Богом. Всяк слышавый от Отца и навык* (μαθὼν – научившийся), *приидет ко Мне* (Ин.6:44–45). Нельзя, следовательно, человеку самому собственными силами прийти к Спасителю; для этого нужно не только внешнее научение, проповедь, но и предварительное действие силы Божией, внутреннее влечение падшего человека ко Христу со стороны Самого Отца небесного. Ученикам, также роптавшим и соблазнявшимся учением о хлебе животном, Он сказал: *никто же может прийти ко Мне, аще не будет дано ему от Отца Моего* (65 ст.). Когда ап. Петр исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго*, Он сказал ему: *блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех* (Мф.16:17).

В кн. Деяний ап. повествуется, что когда Лидия, женщина из г. Фиатир, слушала разговор ап. Павла с собравшимися в молитвенном доме женщинами, *Господь отверзе ей сердце внимати глаголемым от Павла*, вследствие чего она приняла проповедь апостола, уверовала во Христа и крестилась (Деян.16:14), т. е. с достижением проповеди до ее внешнего слуха коснулось ее сердца и действие благодати к уразумению и принятию проповеди. По словам ап. Павла, *никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1Кор.12:3), т. е. с

живой верой. Он же веру, по началу и происхождению ее, называет *плодом Духа* (Гал.5:22; см. Рим.12:3; 1Кор.12:9), *данною от Бога* (Филип 1,20; 1Кор.3и др.), о христианах говорит, что они – *верующие по действию державной силы Божией* (Еф.1:19; см. 1Кор.2:5).

Возникновение в душе падшего человека покаяния и веры составляют и начало христианской жизни, начало спасения во Христе, или его *обращения*. Обращение человека, сознавшего свою безответственность перед всеправедным Богом за свою греховность и бессилие выйти из греховного состояния, и есть не что иное, как, с одной стороны (отрицательной), – отвлечение человека от живущего в нем зла, ненавидение его, т. е. *покаяние*, а с другой (положительной), – *вера* во евангелие и всецелая преданность Христу и готовность последовать за Ним. Обращение в этом смысле называют обращением *внутренним* или субъективным (*conversio subjectiva*). За этим внутренним обращением человека благодать Божия совершает и *внешнее* обращение человека (*conversio objective*), – возрождение его водою и Духом, или, частнее, оправдание и освящение, которыми завершается процесс обращения.

§ 117. Оправдание и освящение

Обратившийся ко Христу, т. е. покаявшийся, уверовавший во Христа и не колеблясь перед церковью засвидетельствовавший о своем отречении от зла (от сатаны и всех дел его) и готовности и решимости последовать за Христом (сочетаться со Христом), делается способным и удостоивается нового и высшего дара милосердия Божия: Бог через крещение водою и Духом совершает *оправдание* и *освящение* его, одним словом – *возрождение*.

Оправдание состоит в том, что в силу заслуг Христа Спасителя благодатью Божией не только снимается с падшего, но верующего человека *осуждение* или проклятие Божие за грехи – врожденный, наследуемый от Адама, и произвольные, но и самым делом он *очищается* от всякого греха. Отец дарует отпущение грехов, Сын возьмет их и от греховной скверны очищает Дух Святой, как разъясняли богопросвещенные отцы церкви. Вследствие того, что оправдание состоит не в снятии только с человека осуждения за грех или прощении греха, как вины (объявления его правым пред судом Божиим в юридическом смысле), а и в действительном уничтожении всего греховного в человеке, оправдание водою и Духом является вместе и *освящением*. Оправдание и освящение, таким образом, в сущности совпадают, неотделимы одно от другого: падший человек, действием Божией благодати очищаемый от того, что греховно, действительно делается праведным, а посему и оправданным, т. е. освобожденным от греха, как вины; равно как и наоборот: с него снимается вменение и осуждение за грех, потому что он действительно соделался святым (освященным), обладающим действительной праведностью или невинностью, какой обладал Адам до падения, т. е. в смысле неимения вины по отсутствию самого греха.

На оправдание и очищение от грехов, как на одно из благ, которые принесет с собой Мессия, предвозвещалось еще в Ветхом Завете. С пришествием Мессии, говорит, напр., пр. Даниил, *запечатываются греси, и заглаждаются неправды, и*

очистятся беззакония и приведется правда вечная (9, 24; см. Мих.7:19; Ис.43и др.).

Но яснейшим образом учение о даровании оправдания и освящения обратившимся ко Христу выражено, конечно, лишь в Новом Завете. Так, иудеям, возбужденным проповедью ап. Петра о Распятом и Воскресшем и, вследствие того, спрашивавшим, *что нам делать?* – апостол отвечал: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов, – и примете дар Святаго Духа (Деян.2:38).* Тех же иудеев, по поводу исцеления хромого, он призывал: *покайтесь и обратитесь, да очиститесь от грех ваших (3, 19).* Ап. Павел, изображая состояние оправдания, в которое поставлены после своего обращения коринфяне, между прочим говорил им: *и сими, – т. е. повинными в разнообразных языческих пороках и преступлениях (идолослужении, блудодеянии, лихоимстве и под.) – неции бесте, но омыстесь, но освятитесь (ήγιάσθητε), но оправдистесь (εδίκαιώθητε) именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего (1Кор.6:11).* Ясно, что апостол соединенное с омытием (в крещении) освящение и оправдание верующих Духом Св. во имя И. Христа научает понимать как дарование действительной и внутренней праведности и святости, как действительно и противопоставленное этой праведности прежнее порочное их поведение. Он же учит, что *кровь Христова очищает совесть нашу от мертвых дел (Евр.9:14).*

§ 118. Благодать, сохраняющая и возвращающая духовную жизнь

В возрождении водою и Духом полагается лишь только начало новой, христианской жизни и вместе начало восстановления человека, подобно тому, как и естественное рождение является лишь началом жизни. Но остатки ветхого человека, следы созданных прежде злых качеств, *жало греха*, т. е. возможность и склонность ко греху, хотя, конечно, обессиленная и ослабленная, остаются в человеке возрожденном. Победить и истребить в себе эти остатки, обратить праведность, дарованную в крещении водою и Духом (объективную праведность), в праведность, созданную свободными усилиями духа (субъективную), достигать меры полного возраста Христова и исполняться всей полнотой Божией (Еф 3, 19) и составляет для возрожденного основную задачу всей его земной жизни. Выполнить эту задачу одними собственными силами человек не в состоянии. Необходимы ему дальнейшая помощь и содействие благодати, необходимы не только для сохранения, укрепления и возвращения духовной жизни, но и для пребывания в ней до конца, даже по утверждению в вере и добродетели. Церковь отвергла учение не только пелагиан, будто благодать *вообще не необходима* для спасения, но и мнение полупелагиан, утверждавших, что благодать если и необходима, то лишь *для утверждения в вере и добродетели* обратившегося ко Христу, но не необходима для пребывания в вере до конца жизни, как и для начала самой веры, т. е. для обращения (Карф. соб. 125 и 126 пр.; сн. Посл. Вост. патр. 14 чл.). И эта благодатная помощь для содействия верующими своего земного спасения, – *вся божественная силы, яже к животу и благочестию*, действительно даруются им.

И. Христос учил: *якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе, тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь Лоза, вы же рождие: иже, будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете*

творити ничесоже (Ин.15:4–5). Этими словами показывается, что уверовавший не может приносить никаких христианских плодов, если не пребудет на Лозе – И. Христе, и не будет питаться, подкрепляться и возрастать Его непосредственной животворящей силой.

Ап. Павел учит, что самое наше хотение, желание спасения и исполнение желания, не говоря уже о нашей деятельности, зависит от помощи одушевляющей и укрепляющей верующего благодати Божией. Увещевая *со страхом и трепетом содевать спасение*, он замечает однако: *Бог бо есть действуя в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении* (по Своей благой воле, – Флп.2:12–13), в противоположность тому, как грех, живущий в человеке, направляет все помышления сердца на зло. Действие этой силы Божией, вспомоществующей содеянию спасения, апостол уподобляет таинственному действию силы природы, произращающей растения, которая важнее и выше насаждения и орошения (евангельской проповеди *аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти!* Темже ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог (1Кор.3,6–7). Всякое духовное добро, совершаемое христианином, совершается при содействии этой силы: *плод духовный, т. е. Духом Божиим в нашем духе порождаемый, есть любы, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание* (Гал.5:22). Духом Божиим христианин крепко утверждается *во внутреннем человеке*, т. е. делается сильным по духу и достигает такой веры, которой Христос вселяется в его сердце (Еф.3:16–17). Дух *способствует нам в немощех наших*, и закону ума нашего подает силу против закона, сущего во удех наших (Рим.8:26), помогает преодолевать самые сильные искушения (2Кор.12:9), научает нас даже молитве: *о чем помолимся, якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанном* (Рим.8:26).

Сила Божия, руководя и поддерживая нас в течении всей нашей жизни, и завершает наше спасение. Верующие *силою Божиею соблюдаемы (есте) через веру во спасение, готовое явиться во время последнее* (1Пет.1,5). Начный *дело благо*

(обращение) *в вас, совершит* (будет совершать) *е даже до дне Иисус Христова* (Филип 1, 6; сн. 1Кор.1:8). Понятно отсюда, почему апостолы в своих благожеланиях христианам так часто и первое всего выражают желание ниспослания им спасающей благодати от Бога, напр.: *Сам Бог мира да освятит вас всесовершенных во всем* (во всей полноте), *и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего И. Христа да сохранится* (1Сол 5, 23; сн. Рим.15:13; Евр.13и др.).

§ 119. Отношение благодати к свободе

Господь И. Христос спас нас, приняв человеческое естество в единую ипостась Свою для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, без уничтожения, однако, его свойств и без подавления естественных его проявлений и действий, и тем показал, каков должен быть человек, воссоздаемый по Его образу (Рим.8:29; Еф.4:13), и как действует в нас сила Божия, сила Христова. Эта божественная сила проявляется в немощи нашего естества как всесильная, но без уничтожения нашей свободы, без подавления или устранения наших естественных сил, напротив, с предоставлением им свойственного им поприща деятельности. Божественной благодати принадлежит преобладание в содеянии нашего спасения, подобно тому, как во Христе – божественной воле над человеческой. Но как в Нем преобладала божественная воля, однако при существовании, проявлении и свободном подчинении ей воли человеческой, так и в нас, создаваемых по образу Его, могущественное действие божественной благодати не сопровождается насилием и подавлением наших человеческих сил, а ведет к свободному подчинению их высшей силе и совместному с ней нашему подвигу.

Так и учит откровение об отношении благодати к свободе человека.

В речах И. Христа человек изображается как существо совершенно свободное, могущее подчиняться действию на него божественной силы и свободно развиваться при ее всесильной помощи в данном ею направлении, или противиться действию божественного Его слова, учения и чудес и ожесточаться все более и более. О том же говорит вся история земной жизни Христа Спасителя, полная проявлений как доброй, так и злой человеческой воли, при обилии божественной Его любви, обращенной ко всем, к грешникам же и врагам Его в особенности. В частности, в притчах: о сеятеле (Мф.13:3–23), о царстве Божием (13, 24–50), о царской вечери (Мф.22:1–14; Лк.14:16–24), изображается различное, зависящее от самих

людей, отношение их к евангельской проповеди. Свобода человеческой воли видна и из обращения Спасителя к Иерусалиму, *не восхотевшему* быть собранным в лице своих чад вокруг Него, подобно птенцам под крылья матери (Мф.23:37; Лк.13:34), т. е. утверждается то же, что и в притче о царской вечери: *званные... не хотяху приити* (Мф.22:3). О крайнем проявлении противной Богу злой человеческой воли или о состоянии ожесточения говорится во многих местах, в особенности по поводу исцеления бесноватых и объяснения этих чудес фарисеями (Мф.12:22–45) и по поводу нераскаянности городов, в которых наиболее было явлено сил Христовых (Мф.11:20–24). Поэтому, признавая необходимым участие человеческих сил в содеянии спасения, Христос Спаситель требовал известных усилий ума, сердца и воли Своих слушателей, призывал их к покаянию и вере, к исполнению воли Божией, к самоотвержению. *Царствие Божие, – учил Он, – нудится, и нуждницы восхищают е* (Мф.11:12).

Апостолы также постоянно внушали верующим о необходимости веры, покаяния, бодрствования, непрестанного к себе внимания и неусыпных трудов при содеянии спасения. Ибо можно отверзать и затворять сердце при слышании евангельской проповеди: *се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Откр.3:20). *Днесь, еще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших* (Евр.3:7–8; 4, 7). Человек может противиться Духу Св., как обличал в этом иудеев первомученик Стефан: *жестоковыйнии и необрезанныи сердца и ушесы! вы присно противитесь Духу Святому, якоже отцы ваши, такожде и вы* (Деян 7, 51; см. Исх.66:4). Он может угашать в себе уже действующую силу Божию: *Духа не угашайте* (Сол 5, 19); может оскорблять и тем удалять от себя Духа Божия: *не оскорбляйте Духа Святаго, Имже знаменаетеся в день избавления* (Еф.4:30). И напротив, человек может восходить от веры в веру (Рим.1:17). И Дух Божий не насильно влечет нашу свободу к совершенствованию, но *способствует нам в немощех наших* (Рим.8:26). Поэтому апостолы убеждают не только не противиться благодати, а тем

более не пребывать в бездействии, но *возгревати дар благодати* (2Тим 1, 6), *возмогать о Господе* (Еф. 6:10), *исполняться Духом* (5, 18).

Таким образом, спасение человека совершается не одними действиями благодати, но и действиями человеческой воли и всех сил человеческих. Но как именно действует сила Божия на немощные человеческие силы, что нужно усвоить ей и что им и в каком объеме? На первый вопрос Сам Спаситель отвечает отрицательно: *Дух, идеже хочет, дышет, и глас Его слышиши, но не веши, откуда приходит и камо идет* (Ин. 3:8). Одно можно сказать, что действие этой силы изображается в Писании как совместное с действием наших сил, как более их могущественное, преобладающее над ними и подчиняющее их, если не встретит в них сопротивления, а найдет соизволение. Высочайший пример и образец объединения благодати и свободы представляет нам в своем лице ап. Павел. Он в таких чертах изображает осуществившееся в его духовно-благодатной жизни и служении это единство: *благодатию Божиею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их* (апостолов) *потрудихся; не аз же, но благодать Божия, яже со мною* (1Кор. 15:10). Здесь апостол говорит, 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (εις 'εμε; ср. 2Кор. 12— *да вселится в мя сила Христова*), сделала его тем, «что он есть», но 2) что и он *потрудился* и 3) что все это сделала благодать с ним (συν εμοι). Сказано «со мною», а не «во мне», чтобы кто-либо не подумал, что благодать сделала все одна за него и вместо него. И при всем том существует сильный перевес на стороне благодати: *благодатию Божиею есмь, еже есмь... не аз же, но благодать Божия*.

Так учили о взаимоотношении благодати и свободы и опытнейшие в духовной жизни – древние отцы и учителя церкви Вселенской. По мысли св. Григория Богослова, «к преуспеянию нужны две доли великого Бога, именно первая и последняя, а также одна доля и от меня» (Сл. 37). Св. И. Златоуст говорит: «не по принуждению бывает то, что касается нашей добродетели и спасения. Хотя большая часть и почти все зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил и нам,

чтобы явился благовидный повод к увенчанию (нас)». – «Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против нее воюют и противятся ей» (На Пс.СХV, 2; На Рим.18:5).

§ 120. Значение веры и добрых дел в нашем спасении

Личное, свободное участие христианина в содеянии своего спасения после оправдания и освящения его водою и Духом может и должно выражаться и осуществляться в вере, поспешествуемой любовью. «Веруем, – учат восточные патриархи, – что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, поспешествуемою любовью, т. е. (поясняют они, имея в виду односторонность протестантского учения об оправдании единою верой, без дел) *через веру и дела*" (13 ч.).

Проповедь о спасении человека верою проникает собой весь Новый Завет и составляет его главное и наиболее утешительное содержание. *Приблизися царствие Божие: покайтесь и веруйте во евангелие (Мк.1:15)*, учил Спаситель. *Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет (Мк.16:16)*. Смысл всего домостроительства в том и состоит, да всяк, веруяй в Онъ, – воплотившегося Сына Божия, не погибнет, но имать живот вечный (3, 15–16), что се есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Отец (Ин.6:29). Ап. Павел учит: *аще исповеси усты твоими Господа Иисуса и веруеши в сердца твоем, яко Бог Того воздвиже из мертвых, спасешися! сердцем бо веруется в правду, усты же исповедуется во спасение (Рим.10:9–10)*. *Благodatию есте спасени через веру (Еф.2:8)*. *Без веры невозможно угодили Богу (Евр.11:6)*.

Наряду с такими свидетельствами о необходимости веры для спасения, даже о вере, как едином условии спасения, Новый Завет учит о недостаточности одной веры для спасения. Так, И. Христос говорит: *не всяк глаголяй Ми: Господи, Господи! внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже на небесех (Мф.7и след.)*. Как на отличительный признак Своих последователей и главную их обязанность Он указывает на самоотвержение и несение креста, на последование за Ним, на подражание Ему: *аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по*

Мне грядет (Мф.16:24). Образ дах вам, да яко же Аз сотворих вам, и вы творите (Ин.13:15). Ап. Павел учит, что мы для того и искуплены И. Христом, чтобы творить дела благие: *Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим (Еф.2:10),* что не по вере только, но и по делом воздаст Господь людям в будущей жизни (Еф.6:8; Рим.2:6; 2Кор.5:10; 9,6 и др.). По словам того же апостола: *аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есмь (1Кор.13:2).* С особенной же силой показывается бесплодность мертвой (т. е. недейательной) веры ап. Иаковом, который говорит: *от дел оправдается человек, а не от веры единыя (2, 24). Кая польза, братие моя, аще веру глаголет кто имети, дел же не имать? Еда может вера спасти его?... Вера, аще дел не имать, мертва есть о себе. Ты веруеши, яко Бог един есть! добре твориши! и беси веруют и трепещут (14–17, 19 ст.).*

Итак, по ясному учению слова Божия, спасает человека вера во Христа и Господа Иисуса, однако такая, которой сопутствуют дела благия, или, как выражается ап. Павел: *о Христе бо Иисусе ни обрезание что может, ни необрезание, но вера любовью поспешествуема (πίστις δι' αγάπης ἐνεργουμένη – Гал 5,6),* т. е. вера, которой сопутствует, как ее следствие и наилучшее обнаружение, любовь к Богу и Господу Иисусу и ближним ради Его.

Понятно, почему содеяние человеком своего спасения может совершаться и совершается не иначе, как верою. Нет другого имени под небесем, кроме имени Богочеловека – Икупителя, о котором бы можно спастись, т. е. освободиться от греха, оправдаться перед Богом, а через освобождение от греха избавиться от проклятия и смерти. Ни собственные усилия человека в делании добра, или исполнение дел закона, ни жертвы, ни обрезание, ни происхождение от Авраама, на чем основывали свою уверенность в оправдании иудеи и к признанию чего увлекали первенствующих христиан, не могут доставить человеку оправдания и спасения (см. особ. Рим.1–5 гл.; Гал.2:11–5,12). *От дел закона не оправдится всяка (никакая) плоть! законом бо познание греха (Рим.3:20).*

Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва (Гал.3:13), – вот в Ком единственная надежда на спасение для людей, которые все до одного согрешиша и лишени суть славы Божия (Рим.3:22–26). Но истинно спасающая вера в христианине не может быть лишь теоретическим признанием или только созерцанием спасающей любви Божией, явленной в искуплении. В познавшем не умом только, но и сердцем, что возможно и даруется спасение лишь во Христе, и действительно ищущим спасения, с верою необходимо соединяется отречение от зла, возненавидение его (покаяние). Там нет искреннего желания спасения, где нет самоосуждения, т. е. когда не тяготит человека греховное состояние.

Мало этого, познавший верою во Христа любовь Божию и сам не может не стремиться к Богу, не отвечать всеми силами своей души на Его любовь любовью же и именно *любовью Христовой*, т. е. по подобию исторического подвига И. Христа. Истинно верующий в Него становится готовым и способным, при содействии благодати Божией, на всякие подвиги самоотверженной любви к Богу и ближнему. Спаситель о проявлениях этой любви говорит: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет (Ин.14:23)*, а по словам ап. Иоанна: *сия бо есть любви Божия (к Богу), да заповеди Его соблюдаем (1Ин.5:3; сн. 2, 5)*. Другими словами, такая вера необходимо проявляется в жизни, согласной с верой, т. е. в добрых делах: «как огню свойственно есть согревать, воде орошать, свету просвещать, так вере живой свойственно есть дела добрыя показывать» (Тихона Зад. Сл. на Успение). *Глаголяй, яко познах Его (Бога Икупителя) и заповеди Его не соблюдает, ложь есть, и в сем истины несть (1Ин.2:4).*

Таков смысл откровенного учения о значении веры и добрых дел в деле нашего спасения, или об условиях спасения со стороны самого человека. Спасает человека собственно вера, но только настоящая, истинная вера, та, которая, действуя на волю человека, приводит человека к истинной жизни, побуждает его *содевать* свое спасение. Поэтому можно сказать, что вера спасает делами, что доброделание

необходимо не только в смысле следствия, но и условия спасения, но, конечно, не в том смысле, чтобы делами человек зарабатывал себе спасение, что дела суть какие-либо заслуги, обязывающие Бога по правде воздавать за них вечными наградами. Дела *сами по себе*, в качестве внешних поступков или отдельных подвигов, не имеют в христианстве значения. Без веры никакие дела не могут спасти человека.

§ 121. Римско-католическое учение об оправдании и спасении человека

Учение о благодатном оправдании и спасении человека Божией благодатью и его условиях, возвещаемое в слове Божиим, р.-католической церковью понято и истолковано в чисто внешнем, юридическом смысле, с точки зрения правовых отношений между Богом и человеком, с примесью пелагианских воззрений на состояние природы спасаемого человека. Сущность первородного греха, учит она, состоит не столько в повреждении духовно-телесной природы человека, сколько в том, что грехом своим человек *оскорбил Бога*, навлек на себя Его праведный гнев и лишился благодати, «дара первобытной праведности». Вследствие этого искупление должно было иметь своею главной целью возвращение человеку благодати. Но благодать могла быть возвращена только возвращением к нему благоволения со стороны Бога, Которого человек оскорбил своим грехом. Так как человек с своей стороны не мог принести Богу достаточное удовлетворение за нанесенное Ему оскорбление, то потребовались для принесения этого удовлетворения воплощение и смерть Сына Божия. Если бы не было надобности в этом удовлетворении, не было бы надобности и в воплощении Сына Божия, – для восстановления человека в невинное состояние достаточно было возвратить ему дар благодати, потерянный через грех. При сохранившихся почти неповрежденных грехом силами и возвращении дара первобытной праведности он в состоянии и сам собственными трудами и подвигами *заслуживать* или приобретать право на получение наград от Бога; или вечного блаженства. Соответственно с такими представлениями о грехе, искуплении и состоянии природы человека, оправдание и спасение человека совершается, по р.-католическому учению, не заслугами только Христа Спасителя, но и *заслугами самого человека*. Раскрывается это учение таким образом.

И. Христос заслужил благодать Божию и небесное блаженство для всего человечества. Благодать и даруется

людям ради Его заслуг, ибо без благодати они не могли бы оправдаться и спастись. Она призывает человека-грешника ко спасению. При содействии этой благодати (т. н. предваряющей) в призываемых ко спасению является вера в смысле «самого *твердого согласия на все открытое свыше*» (Cat. rom. 1 p. II с. 2 qu.), в особенности же вера в то, «что нечестивый оправдывается Богом по благодати Его, избавлением о Христе Иисусе» (Conc. trid. Sess. VI, 6), а вместе с нею – страх перед правосудием Божиим, надежда на помилование, покаяние, решимость принять крещение, начать новую жизнь и соблюдать заповеди Божии. Все это вместе взятое называют *приготовлением (dispositio) к оправданию* в крещении. На этой подготовительной к оправданию ступени, учат некоторые из римских богословов, человек уже может совершать духовные подвиги, – добрые дела, которые являются *как бы заслугами*, за которые Бог затем в крещении дает ему благодать оправдания. Таким добрым делам усвояют название *merita de congruo*. Они совершаются не при помощи благодати оправдания, а при помощи естественных сил самого человека, и принимаются Богом за заслуги как бы из чувства приличия (*ex congruo*).

За приготовлением следует самое *оправдание* в таинстве крещения, или т. н. *влитие благодати (infusio gratiae)*. В этом таинстве Бог вливает в человека Свой сверхъестественный дар (*supernaturale donum*), или Свою благодать, которая освящает и обновляет его природу и через то освобождает его от всех его грехов – первородного и личных, а вместе с тем и от всех наказаний – временных и вечных. (Conc. trid. VI, 7). За этим оправданием, учит католицизм, начинается *второе оправдание*, иначе называемое *увеличением святости*, в котором праведный *делается еще праведнее* (*justus efficitur justior*), посредством доброделания в последующей жизни⁵⁶.

В первом оправдании человеку дается известная степень святости, достаточная для получения права на загробное блаженство. Но Бог «не желает, чтобы Христовы заслуги приносили нам пользу без всякого содействия с нашей стороны» (Perrone). Своими стараниями и усилиями или *добрыми делами* человек может к усвоенной им в крещении

Христовой заслуге прибавить еще собственную и, таким образом, увеличить самостоятельный свой венец. При этом дела понимаются исключительно в смысле *суммы внешних поступков*, служащих обнаружением внутренней святости. Делами человек заслуживает новый дар сверх естественный, т. е. Бог, видя добродетель человека, прибавляет в награду за него той святости в праведности, которую Он излил на человека при крещении, и этим дает человеку возможность делать еще больше добрых дел, чтобы снова заслужить приращение святости или тем более оправдаться и т. д. (Conc. trid. VI, 10). Достигнутая таким образом святость в свою очередь заслуживает увеличенное блаженство за гробом, а добрые дела, совершаемые при помощи *влитой* благодати, суть *заслуги в собственном смысле* (заслуги не *de congruo*, а *merita de condigno*), т. е. такие заслуги, которые человек может прямо *предъявить* Богу, как дающие неотъемлемое право на получение вечной жизни и за которые Бог дарует вечную блаженную жизнь, как нечто должное, как награду, и даже более – как *плату* (*merces*), и притом дарует прямо «*пропорционально делам*» (Беллярмин).

Но римский католицизм, увлекаемый правовой точкой зрения на спасение, не удовольствовался признанием добрых дел человека заслугами пред Творцом. Придумана им еще возможность *сверхдолжных дел*. Католицизм считает закон Божий таким ограниченным, что можно не только легко выполнять его, но сделать многое и свыше его требований. Закон будто бы делится на *заповеди* и *советы*. Заповеди предлагаются всем без исключения христианам, а советы – это, так сказать, высшая мораль, обязательная только для желающих достигнуть высшего нравственного совершенства, но неисполнение их не вредит вечному спасению. Исполняя заповеди, человек делает должное, сам для себя заслуживает спасение, а, следуя советам, он совершает уже сверхдолжное, и не только заслуживает для себя лично вечную жизнь, но может заслужить ее и для других, у коих собственных добрых дел для спасения недостаточно (Cat. rom. III p., с. 3; II p. с. 5). Таковы заслуги святых людей. Заслуг святых так много, что они,

вместе с заслугами Христа Спасителя, составляют *неисчерпаемую сокровищницу сверхдолжных дел* (thesaurus supererogationis operum). Из этой сокровищницы, находящейся в распоряжении Римской церкви, церковь в лице своего главы – папы в праве брать заслуги в желаемом количестве и вменять их другому лицу. Отсюда возникли т. н. *индульгенции*.

Таково в основных чертах учение Римской церкви об оправдании и спасении человека: у благодати и веры она отняла почти всякое значение и силу в оправдании и спасении. Вера только знакомит христианина с Богом. Благодать лишь помогает ему в его самостоятельной деятельности. И только эта последняя имеет все достоинство в деле спасения: человек сам начинает его, сам и заканчивает. Пелагианские представления о состоянии природы падшего человека, оставшейся почти неповрежденной, должны были привести к пелагианским заключениям. Применение же к религиозно-нравственной жизни правовых отношений, унаследованных католицизмом от древнего языческого Рима, сообщило всему этому учению, как и учению об искуплении, внешне юридический характер: человек зарабатывает себе спасение, как наемник в доме Отца, никогда не могущий быть Его сыном, а Бог дарует блаженство в качестве платы за наемнический труд.

Юридическое понимание дела оправдания и спасения человека с сильным наклоном в сторону пелагианства уже показывает, почему р.-католическое учение об оправдании и спасении не может быть признано истинным. Основная мысль, проникающая все это учение, будто человек *выслуживает* свое спасение, есть мысль ложная. На самом деле спасение человека есть дар Божий, дело Его неизреченного милосердия: *благодатью есте спасени через веру, и сие не от вас, Божий дар* (Еф.2:8). Р.-католические же представления о выслуживании человеком своего спасения являются умалением великого дела Христа Спасителя. Без Его заслуг ни за какие дела не было бы нам даровано спасение, а Его заслуги достаточны для спасения мира и на все времена.

Та вера, которую р.-католики называют оправдывающей, на самом деле есть простое *знание*, вера рассудочная (notitia,

assensus), а не вера сердца, не нравственное начало жизни и деятельности, иначе, – есть вера мертвая, формальная, могущая быть бесплодной и все-таки оставаться верой. Такое понятие о вере принято католицизмом, очевидно, лишь для того, чтобы возможно было отделить от веры дела и признать за ними значение личных заслуг перед Богом, каковое отделение было бы затруднительно при понятии об оправдывающей вере, как вере живой, обнаруживающейся в делах.

Взгляд на добрые дела христианина, как на заслуги перед Богом, есть взгляд ложный. Думать, будто человек может совершать какие-то такие заслуги перед Богом, за которые Бог должен воздавать человеку блаженством, как чем-то должным, не только нечестиво, но и безумно. «Бог, – говорит *блаж. Августин*, – не нуждается и в самой человеческой праведности, и все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его» (О граде Бож. X, 5). Тем более нельзя признавать добрые дела христианина заслугами, что эти дела суть *плоды Духа Святаго* (Гал.5:22), даруемого по заслугам Искупителя. «Не милость оказываешь (Богу, подвизаясь в добре), говорит *св. Кирилл Иерусалимский*, потому что сам получил ее прежде; напротив того, воздаешь за милость, возвращая долг Распятому за тебя на Голгофе» (Сл. огл. XIII, 23). Неверно и утверждение, будто награды в вечной жизни будут «пропорциональны» делам-заслугам. Можно ли говорить о «пропорциональности», или лучше – равенстве между делами-заслугами и наградами, когда все спасение человека совершается заслугами Искупителя, когда самые дела – плоды Духа, хотя совершаемые при участии свободы? Мало этого. Кратковременное земное делание не соответствует вечному и нескончаемому блаженству, – и не в отношении только к продолжительности по времени (2Кор.4:17), но и в качественном отношении (1Кор.2:9). Не должно быть речи о равенстве между земными делами и вечным воздаянием и потому, что нет и не может быть на земле человека без греха. Если всякое дело доброе дает человеку хоть призрак права на награду, то с правовой точки зрения и всякий грех с

необходимостью требует удовлетворения, так сказать, платы за себя (как р.-католики и учат действительно), а этим отнимается и последний призрак права на какую-нибудь награду от Бога.

Наконец, что касается учения, будто возможны сверхдолжные дела и существует особая сокровищница этих дел, то таким учением ниспровергается дело спасения людей, совершенное И. Христом. На самом деле нет и не может быть никаких сверхдолжных человеческих дел. И. Христос, возвестив людям совершеннейший закон нравственной жизни, указывал им такой идеал добра: *будьте совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф.5:48), а в Самом Себе явил высочайший образец святости, которому христиане должны подражать (Ин.2:6; 1Пет 2, 21; Еф.5:2). В условиях земной жизни ни один человек не может не только осуществить христианский идеал добра во всей его глубине и широте, но не может достигнуть даже только совершенного освобождения от греха и непреткновенности в добре. Каким же образом можно говорить о добре сверхдолжном, когда человек не в состоянии сделать и должного? Как бы в обличение такого самомнения Спаситель говорит: *егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы* (мы рабы, ничего не стоящие), *яко, еже должны бехом сотворити, сотворихом* (Лк.17:10)⁵⁷.

§ 122. Лютеранское учение об оправдании человека и его условиях

Крайности р.-католического учения об оправдании, в особенности учение о добрых делах, как заслугах, и применение его к церковно-религиозной жизни, вызвали протест со стороны реформации XVI в. Отвергнув р.-католическое учение, протестантство (лютеранство и реформатство) провозгласило новое учение об оправдании, противоположное р.-католическому, однако не менее одностороннее и также проникнутое духом чисто юридических представлений об отношениях между Богом и человеком. Это есть учение о том, что *человек оправдывается единой верой* (*per solam fidem*), – разумеется, без дел или независимо от дел (т. н. реальный или материальный принцип протестантства), с пониманием самого *существа* оправдания в чисто *юридическом смысле*. По слововыражению формула об оправдании единой верой является, как будто, взятой у ап. Павла (Рим 3, 28; 4, 5–6; Еф. 2:8–9), но под ней скрываются понятия и воззрения на оправдание, осуждаемые откровением. Чтобы убедиться в этом, раскроем: I) что такое лютеранская и вообще протестантская оправдывающая вера; II) в чем состоит или как понимается протестантством самое оправдание (его сущность) и, наконец, III) в каком отношении по этому учению находятся добрые дела к оправданию и вере.

I. По происхождению своему оправдывающая вера, как и все обращение человека, учит протестантство, есть всецелый дар Божией благодати. В грехопадении так глубоко повреждены силы человека, что он сделался неспособным к деятельному и совместному с благодатью участию в своем обращении и возрождении. Поэтому Сам Бог начинает и производит его обращение (*conversio*), воля же человека «при обращении находится в чисто пассивном состоянии». Благодать Божия, приходящая со словом о спасении во Христе, пробуждает веру в Искупителя и оправдывает «через веру в кровь Христову», – тех, которых хочет спасти, делая и «из людей противящихся и

не желающих (спасения) хотящими» (Form. conc. p. I, c. II, 17–18). Предметом (объектом) оправдывающей веры служит не вера лишь вообще во все то, что возвещается в слове Божиим и излагается в символах веры. Главный предмет оправдывающей веры, делающей ее спасительной (*fides salvifica* или *justificans*), – это уверенность спасаемого в том, что Христос принес достаточную жертву умилоствления не просто за грехи людей вообще, а именно и за его *личные грехи*, желает его *личного* спасения, что ради этой жертвы Он прощает его *именно грехи*, иначе, – спасающая вера есть твердое упование на заслуги Христа и присвоение их верующим самому себе, *уверенность в своем личном спасении* (Conf. aug. art. IV; Apol. cont. art. IV, de justific. 44–47; 50–56). Эта вера и производит то, что тот, кто имеет такую веру, из преступника, каков падший и вообще всякий человек до появления в нем веры, становится в очах Божиих человеком оправданным. Давая такое понятие об оправдывающей вере, протестантство решительно восстает против понимания спасающей веры в смысле веры, действующей любовью, проявляющейся в деятельности. Протестантам кажется, что учением о вере, действующей любовью, разрушалось бы учение об оправдании единою верой. Но вследствие этого отрешения от деятельности оправдывающая протестантская вера лишена нравственного характера; она не есть живое, нравственное начало, а чисто пассивное, созерцательное, внутреннее состояние души, сближающее ее с одной из форм знания.

II. Соответственно с понятием об оправдывающей вере протестантское учение и о *существе оправдания*. Протестантская оправдывающая вера может служить основанием явлению только внешне-судебному, а не нравственному. В этом, т. е. формально-юридическом смысле протестантством и понимается сущность благодатного оправдания. «Оправдывать» (*δικαίουv*, *justificare*), рассуждают протестанты, значит объявлять кого-либо правым по силе власти на то, а не вследствие действительной правоты объявляемого лица (т. е. это чисто юридический термин). А потому и «оправдание» (*δικαιοσύνη*, *justificatio*), как обозначение

действия оправдания человека-грешника пред Богом, означает объявление его по суду оправданным, освобождение ради заслуг Искупителя от греха, как вины, и ответственности (наказаний) за грех, вменение чужой праведности в собственную, но грех, как грех, остается в оправданном (Apol. cont., art. IV, 76; Form. conc. p. II, c. III, 17). Во внутреннем существе его никакого нравственного изменения не происходит. Он остается и после оправдания в крещении таким же грешником, каким был и до крещения, но только грех более не вменяется ему в вину. Бог относится к нему, в силу заслуг И. Христа, как будто он не согрешил, а напротив – исполнил закон, или как будто бы заслуга Христа была его собственной (Art. Smal. p. II, art. XIII, 1). Отсюда – различие между оправданным в крещении и некрещеным состоит лишь в том, что до крещения и появления оправдывающей веры грешник не знал, что вина за грех снята с него заслугами Искупителя, а после крещения и в силу оправдывающей веры он знает об этом. Очевидны несообразности подобного учения о сущности оправдания. Если оправдание состоит лишь в одном прощении греха, снятии лишь вины за грех, то не становится ли Бог неправедным Судиею, объявляя человека праведным, тогда как на самом деле он не очищен от греха? Или Бог не в силах действительно очистить от греха того, кого объявляет или признает праведным? Как может действительный грешник примириться с Богом, быть сыном Божиим, сонаследником Христу? Какой же смысл имеет учение откровения о необходимости нравственного возрождения человека, освобождения от рабства греху, достижения святости и действительном освящении верующих? Откровение учит о действительном, а не мнимом оправдании человека грешника благодатью Божией.

В подтверждение своего учения о существе оправдания протестанты приводят некоторые изречения из посланий ап. Павла. Указывают, напр., на слова: *верующему в Оправдающего нечестива вменяется* (λογίζεται) *вера его в правду* (Рим.4:5; см. 3 ст.). Под праведностью, говорят, здесь разумеется простое вменение или зачисление праведности, но не действительная праведность. Это, конечно, верно, но из всей

IV гл. Рим. видно, что здесь речь идет о том оправдании, которое имело место в Ветхом Завете, когда и не могло быть оправдания в смысле действительной внутренней праведности. Тогда вера могла быть поставлена в счет еще несуществующей праведности, – вера, которая была надеждой ветхозаветных людей на будущее оправдание, когда имело совершиться явление правды Божией. Указывают, далее, на Рим.4:6–8, где на основании слов Давида о прощении грехов (7–8 ст.; Ис.31:1–2), апостол говорит, что и *Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет (λογίζεται) праведность*, независимо от дел. Но здесь апостол, верный исторической точке зрения, изображает, как представлял себе оправдание Давид. Нет, конечно, никакого основания эти неполные, неясные предчувствия ветхозаветного праведника считать за полное выражение учения апостола о сущности оправдания. Еще менее оснований видеть подтверждение юридического понимания оправдания в таких изречениях апостола, как: *Бог по вере оправдывает нечестивца (Рим.4:5), никто не оправдается делами закона (Рим.3:20; Гал.2:16; 3, 11), а оправдывается от или чрез веру (Рим 3, 22; 5, 1) и др.* Лишь недостаток более твердых, положительных данных вынуждает усвоить им смысл, противный общему духу и смыслу учения ап. Павла о действительном оправдании по вере в Искупителя.

III. Утверждая, что человеку даруется оправдание единственно по вере в Искупителя, протестантство решительно отвергло за добрыми делами значение условия спасения: «веруем, учим и исповедуем, говорится в одной из символических книг протестантских, что значение добрых дел должно быть *отрицаемо* не только в том случае, когда дело идет *об оправдании верой* (т. е. в крещении), но даже и в том, когда рассуждение идет *относительно вечного спасения*, согласно очевидному свидетельству апостола (именно Рим.4:6–8 и Еф.2. 8–9. См. Form. conc., р. I, с. IV, 2, 7). И еще: если мы говорим, что «грешник оправдывается пред Богом, то это значит, что он благодатью Божией освобождается (от виновности) всех своих грехов и от праведного осуждения, усыновляется Богом и делается наследником вечной жизни без

всяких заслуг добрыми делами, имел ли он их, имеет, или будет иметь, – ради единственно только заслуги и совершенного послушания, величайших страданий и воскресения Господа нашего И. Христа» (ibid. р. II. с. III, 9). Избегая крайностей католицизма, протестантство, таким образом, впало в другую крайность, совершенно исключило необходимость деятельного усвоения оправданным и освященным в крещении плодов оправдания и освящения посредством не только веры, но в доброделания в последующей за крещением жизни христианина. Правда, протестанты всех времен постоянно говорят, что они требуют добрых дел, что они признают их необходимыми для того, чтобы вера была живою, которая одна оправдывает, что к совершению их обязывает христианина чувство долга, благодарность к Богу и под. (Apol. art. III, 68), и потому обвинение, будто они проповедуют учение, опасное для нравственности, основано «на непонимании, или же на злом искажении протестантского учения». Но все это, очевидно, есть лишь только прорывающийся голос совести, только уступка требованиям природы человеческой, – уступка, не оправданная в учении. Самим же этим учением совершенно извращается нравственная сущность христианства, отнимаются у человека основания и побуждения к доброделанию.

Выражение своего учения об оправдывающей вере без дел протестанты видят у ап. Павла. Указываются ими преимущественно следующие места из его посланий: *мыслим верою оправдаться человеку без дел закона* (Рим.3:28; сн. 4, 6–8); *не оправдится человек от дел закона, но токмо верою Иисус Христовою; не оправдится от дел закона всяка плоть* (Гал.2:16). *Благодатию есте спасени через веру, и сие не от вас, Божий дар; не от дел, да никтоже похвалится* (Еф. 2, 8–9). Но этими выражениями не отрицается значение добрых дел, а только утверждается та мысль, что человек не может спастись сам собою, своими собственными силами и делами, – ни делами закона Моисеева, которыми думали оправдаться иудеи, поставившие *свою правду* – законническую, *правде же Божией не повинушася* (Рим.10:3), *ибо законом познание греха* (5, 13–20), ни вообще делами, хотя бы и согласными с требованиями

естественного закона, каковы дела язычников, но совершенными без веры во Христа и вне церкви. Эти дела, иудеев и язычников, не могущие оправдать человека-грешника, апостол обычно обозначает: ἔργα νόμων или просто ἔργα. Но есть дела, совершаемые по обращении ко Христу, которые, по апостолу, и важны и необходимы для спасения, которых апостол требует от христиан: *мы созданы во Христе Иисусе на дела благая*, говорит он (Еф.2:10; см. Кол.1:10; Рим.2:7; Евр.10:24 и мн. др.). Одна вера без любви и дел по вере не спасет человека (1Кор.13:2). Этого рода дела, необходимые для спасения, ап. Павел обозначает словами: τὰ ἀγαθὰ ἔργα, τὰ καλὰ ἔργα, τὸ ἔργον πίστεως, но никогда не называет их ἔργα νόμου и ἔργα. В ап. Иакове протестантство имеет и особенно прямого обличителя своего учения об оправдывающей вере (2, 14–26).

§ 123. Крайности реформатства в учении об оправдании и спасении: отрицание всеобщности благодати, учение о безусловном предопределении и благодати непреодолимой

По общепротестантскому учению, в грехопадении человеческая природа подвергалась столь глубокому повреждению, что человек утратил свободу к добру. Оправдывает и спасает человека одна благодать с полным устранением какого-либо участия в том самого человека. Отсюда следовало, что благодать, спасая, действует с непреодолимой силой, насильно влечет человека ко спасению, и если однако не все спасаются, то причина этого может заключаться не в человеке, а в Самом Боге, – в том, что Он не всем дарует спасающую благодать, а кому хочет; кому сообщить, кого лишить благодати, – это всецело зависит от Его безусловной воли, от Его безусловного предопределения. Лютеранство уклонилось от принятия столь сурового и безотрадного учения, но реформатство сделало и приняло в свою вероисповедную систему и выводы по отношению к оправданию и спасению человека, следовавшие из крайнего учения о повреждении грехом человеческой природы. Оно признало, что I) спасающая благодать Божия даруется *не всем людям*, а только некоторым, избранным, что II) предопределение Божие в полном смысле *безусловно*: Бог от вечности, по одной Своей безусловной воле, известное число людей избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил на вечную погибель, и что III) благодать Божия на предопределенных ко спасению действует *непреодолимо*, вследствие чего они необходимо спасаются⁵⁸.

Православная Восточная церковь на Иерусалимском Соборе в 1682 г. решительно осудила все эти утверждения реформатства, как ложные и нечестивые, противопоставив им свое исповедание веры (см. Посл. вост. патр. 3 чл.).

I. Реформаты утверждают, будто Бог, дабы показать богатство Своего милосердия, из всего грешного рода

человеческого хочет спасти только *немногих избранных*. На них лишь простирается сила искупительных заслуг Христовых и за них лишь умер И. Христос, они лишь призываются ко спасению, а все остальные, отвергнутые Богом, или вовсе не призываются ко спасению (каковы, напр., язычники, никогда не слышавшие евангельской проповеди), или хотя и призываются внешним образом, через слово Божие, и Бог дарует им, *по-видимому*, Свою благодать, но дарует не действительно, т. е. вовсе не с той целью, чтобы они научались от слова истины, уверовали и спаслись. Но утверждать это, значит приписывать Богу не богатство, а какую-то нищету милосердия. Милосердие Божие не может простираться на одних и не простираться на других. Ибо если все люди равно сделались виновными пред Богом, то явно, что Он, или как правосудный Судия, должен отвергнуть всех, или как любящий Отец, – сделать всех участниками Своего милосердия. Откровение прямо и учит, что Он есть *Отец всех людей*, иудеев и язычников (Мф.6:9; Рим.3:29–30), что Он *всем человеком хочет спастись и в разум истины прийти* (1Тим 2, 4), – *долготерпит на нас, не хотя, да кто погибнет, но да еси в покаяние приидут* (2Пет 3, 9), почему и Христос предал Себя для искупления не избранных лишь, а всех, для всех людей стяжал и спасительную благодать.

Но если Бог *всем людям хочет спастись*, то, без сомнения, Он *всем людям, без всяких ограничений, готов подавать и дары Своей спасающей благодати*. Так, благодать, призывающая людей ко спасению, относится ко всем людям с *точки зрения воли Божией, желающей всем человеком спастись*: «божественная и просвещающая благодать, называемая нами также *предваряющею*, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Сообщение ее соединено с проповедью евангелия (Рим.10:17). И И. Христос дал повеление апостолам проповедывать *покаяние и отпущение грехов во всех языцех, наченше от Иерусалима* (Лк.24:47; сн. Кол.1:28). Бог призывает ко спасению даже тех, которые не внимают Ему и не хотят идти на голос зовущего (Ис.65:2, 12; Притч.1:24). Иудеям во времена апостольские проповедывалось евангелие несмотря на то, что

они отвергали его (Деян.13:46) и затыкали уши, чтобы не слышать гласа Божия (Еф.4:7). Потому-то и церковь, которой вверены словеса Божии, проповедует Евангелие всем, а не избранным только. Благодать, укрепляющая силы христианина на подвиги добра, также предлагается всем, которые послушались голоса призывающей благодати и вступили в церковь Христову; таинства, через которые сообщается благодать, установлены И. Христом не для некоторых только, а для всех членов церкви, ибо И. Христос повелел апостолам учить и крестить *вся языцы* (Мф.28:19), а в притче о званых на вечерю (Лк.14:18) таинственно изображал Бога призывающим не одних изъявивших желание, но и отказавшихся придти на ту св. вечерю, на которой предлагается хлеб жизни и чаша спасения. Все в церкви делаются причастниками таинств, а через таинства и благодати Божией, равно все оглашаются проповедью Евангелия. Но все ли суть избранные сыны царства Божия? Никто, без сомнения, не станет утверждать подобной мысли.

Реформаты указывают, что некоторые народы вымерли, не слышав проповеди о спасении во Христе, а это служит будто бы видимым доказательством, что благодать не всеобща, что есть отверженные Богом от участия в благах искупления. То, конечно, правда, что не все люди и даже народы слышат слово благовестия Христова. Благодать Божия хотя и всем человекам хочет спасения, но действительное призывание благодатью в царство Христово, ограничивается в известное время только некоторыми. Это последнее обуславливается не одной волей Божией, но и свободой человеческой, восприимлемостью естественных сил человека к гласу призывающей благодати. На избрание одних народов предпочтительно пред другими нужно смотреть как на дело премудрости Божией (образец – притча о работниках в винограднике в ев. Мф.20:1–16), которая при этом сообразуется с состоянием разумных своих творений и потому призывает народы к новой жизни в христианстве не прежде, как путем естественного развития они настолько подвинутся, что явятся все естественные условия к принятию ими христианства (Ин.6:14; Деян.16:6–7; 16, 9). Премудрость Божия в самом

избрании одних народов уготовляет семена для будущего призвания в царство благодати других народов, находящихся пока в естественном состоянии (миссионеры). Притом в церкви Христовой существует верование, что настанет время, когда всем народам будет проповедано Евангелие. Ввиду всего этого ошибочно было бы видеть причину того, что так много поколений рождаются и умирают не слыша евангельской проповеди и не участвуя в дарах благодати Св. Духа, в отвержении их Богом по одной Его безусловной воле. Это тайна, которая откроется для нас в будущем.

Что же касается утверждения реформатов, будто Бог, если и призывает отверженных, дарует им лишь *«по-видимому»* Свою благодать, т. е. *«по-видимому»* только хочет им спастись, а не на самом деле, то подобная мысль возмутительна для христианского сознания и чувства, – прямо богохульна.

II. Ложно и реформатское учение о *безусловном предопределении*. Православная церковь о предопределении учит так. «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины, ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который *хочет* всем человеком спастись и в познание истины прийти. Но так как Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Предопределение Божие, таким образом, не безусловно, а условно: оно основывается на предведении Божиим и уславливается свободой предопределяемых.

Такое понимание требуется общим духом и смыслом учения всего св. Писания о будущем воздаянии людям. Оно учит, что живот вечный есть достояние только тех, которые принимают и надлежащим образом пользуются теми средствами, какие дарует благодать Божия для достижения спасения, которые т. е. несомненно *веруют* в Своего Икупителя (Ин.3:36; 6,47) и *творят волю Отца небеснаго* (Мф.7:21). И, напротив, кто не

имеет веры в Сына, осужден будет (Мк.16:16). кто не возродится водою и Духом и не сотворит воли Отца небесного, не внидет в царствие Божие (Ин.3:5; Мф.7:21). Следовательно, если Бог от вечности предопределяет известных людей к животу, то побуждается к этому не одной Своей благодатью, но и собственными трудами и усилиями людей в содеянии ими своего спасения, их верою и добрыми делами; равно, когда других Он предопределяет к осуждению, то по причине отвержения ими благодати, закоснения во зле. Это подтверждается и словами Самого Судии, которые Он скажет в день последнего суда. Стоящие одесную Его услышат: приидите благословении Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Взалкахся бо и дасте Ми ясти; возжадохся и напоите Мене... А сущим ошуюю Его будет сказано: идите от Мене проклятии в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его. Взалкахся бо, и не дасте Ми ясти; возжадохся, а не напоите Мене; странен бех, и не введосте Мене... (Мф.25:34–44). Всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор.5,10; сн. 1Кор.3:8; Рим.2:6–8).

Ап. Павел и прямо говорил об условности предопределения: *ихже (Бог) предуведет, тех и предуставит сообразных быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многих братиях! а ихже предуставит, тех и призовет! а ихже призовет, сих и оправдает! а ихже оправдает, сих и прославит (Рим.8:29–30).* По мысли апостола, Бог предуставит, т. е. предопределил, призвал, оправдал, прославил, их же предуведет, что они будут сообразны образу Сына. или же явятся любящими Его и вместе с этим достойными Его милостей (28 ст.). Предопределению, следовательно, предшествует предведение и первое обуславливается последним. Их же предуведет было бы лишним, если бы в словах предуставит заключалась мысль о безусловном предопределении, независимом от нравственного состояния предопределяемых.

Что же касается реформатского учения о безусловном предопределении, то оно по самому существу своему чуждо

христианского характера и возмутительно для христианского смысла и чувства. Оно извращает истинное понятие о всесвятom, всеблагom и правосудном Боге, представляя Его для одних – избранных источником благодати, для других – только силою карательной, губящей, так что первые, пользуясь Его милосердием, не подлежат правосудию, а последние, подлежа правосудию, не пользуются милосердием. Последние и на свет являются только для того, чтобы вечно страдать, и страдать только потому, что вечно предопределение Божие об их отвержении (*de reprobatione*). Далее, учением о безусловном предопределении отнимаются у человека побуждения к нравственному совершенствованию. В самом деле, если Бог без всякого отношения к делам предопределенных, по одной Своей безусловной и притом неизменной воле, одних избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил; то к чему заботиться людям о преуспевании в благочестии? Известно, что еще при жизни самих швейцарских реформаторов появились в основанном ими обществе т. н. *либертинцы*, которые действительно и проповедывали полнейшее безразличие в нравственной жизни, или лучше – совершенную разнузданность человеческой плоти.

Не является, поэтому, несправедливым и жестоким суждение об этом учении, выраженное в «Послании восточных патриархов»: «что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, – это мы почитаем безумием и нечестием... Утверждать, что божественное хотение есть вина нечестия осужденных... не значит ли это произносить страшную клевету на Бога... и хулу на небо? Бог не причастен никакому злу, равно желает спасения всем, у Него нет места лицеприятию, почему мы исповедуем, что Он справедливо предаёт осуждению тех, которые остаются в нечестии по развращению своей воли и нераскаянному сердцу. Но никогда, никогда не называли и не назовем Бога виновником вечного наказания и мучений и как бы человеконенавистным... Тех, которые так говорят и думают, мы предаём вечной анафеме и признаем худшими всех неверных» (3 чл.).

Реформаты думают, что их учение о предопределении есть учение откровения, особенно ап. Павла. Из многих мест Писания, говорят они, видно, что Бог предопределяет не по причине нашей веры, святости, но для веры, святости. Так, в словах И. Христа к апостолам: *не вы Мене избраше, но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете* (Ин.15:16), добрые дела (плод), очевидно, представляются не причиной, а следствием избрания и предопределения. Ап. Иуда нечестивцев своего времени называет *издревле предуставленными к осуждению* (οἱ πάλαι προϋεταρμένοι εἰς τοῦτο τό κρίμα – 4 ст.). Ап. Павел говорит, что *Бог избра нас в Нем* (во Христе) *прежде сложения мира быти нам святым и непорочным пред Ним в любви* (Еф.1:4), – избрал не потому, что мы были святыми, но дабы сделались святыми. Всего же яснее можно видеть, говорят, что причина предопределения заключается в одной безусловной воле Божией из свидетельства ап. Павла, что Бог *еще не рождшимся, ни сотворшим, что благо или зло... Иакова возлюби, Исава же возненавиде*, и что спасение наше зависит не от хотения нашего или подвига, но от одной милости Божией (Рим.9:11–16). Но действительный смысл всех этих изречений не таков, какой усвоят им реформаты. Слово: *избрание* или *предопределение* употребляется в Писании не в одинаковом значении. Иногда им обозначается избрание к славе, или в собственном смысле предопределение (напр. Мф.24:24), которое бывает несомненно по предведению нравственного состояния и поведения предопределяемых, иногда же под избранием разумеется избрание или призвание к *благодати*, – ко спасению во Христе, которое зависит от одной благодати Божией (2Тим 1, 9). Так, в словах И. Христа: *не вы Мене избрасте...*, очевидно, идет речь об избрании не к славе, а к благодати вообще, и в частности – о призвании к апостольскому служению, а прямой смысл слов ап. Павла: *яко избра нас в Нем...* таков: так как Бог *прежде сложения мира*, ради заслуг И. Христа, избрал нас (разумеется вся церковь Ефесская, в которой, без сомнения, не все до единого были избранные в собственном смысле), т. е., положил даровать нам благодать, дабы мы сделались святыми, то во времени и

благословил нас *всяцем благословением духовным* (ст. 3), через которое могли бы мы сделаться святыми. В словах ап. Иуды говорится не о вечном предопределении к осуждению, а о том, что появление современных апостолу нечестивцев *на сие осуждение*, т. е. для того суждения о них, какое высказывает о них апостол (ст. 5 и след.). было *преднаписано* древними пророками и потом апостолами (14 и 18 ст.), которые предрекали (особенно ап. Петр во 2 посл. 2 гл.) о появлении таковых и подобных лжеучителей и обольстителей. Не содержится мысли о безусловном предопределении и в Рим.9 гл. Здесь ап. Павел говорит не о предопределении Божиим людей к вечной жизни или вечному осуждению, а об избрании и отвержении в отношении к существующему на земле благодатному царству, и притом об избрании и отвержении под условием веры или неверия со стороны призываемых.

III. Прямым выводом из учения о безусловном предопределении явилось в реформатстве учение о *благодати непреодолимой*, – учение, в древности высказывавшееся блаж. Августином. Реформатство учит, что предопределенным ко спасению Бог подает Свою особенную благодать, непреодолимую, которой они не могут ни утратить, ни противиться, почему они *необходимо* спасаются без всяких усилий с своей стороны. Отверженные, напротив, ничем не могут изменить предопределения и *необходимо* погибают. Им Бог не подает Своей благодати, или подает только «по-видимому», не только попускает им делать зло, но и *движет* их злую волей.

Очевидна несообразность подобного учения. Думать так значит представлять Бога виновником не только добра, но и зла, допускать, что Бог отнимает у человека Им же Самим данный человеку дар – свободу, и, наконец, не обращать вовсе никакого внимания ни на свидетельство откровения, ни на показания опыта об отношении благодати к свободе.

Учение Англиканской церкви об оправдании и его условиях и о предопределении. Лютеранские и реформатские воззрения на даруемое во Христе оправдание и на предопределение не остались без влияния и на вероучение,

содержимое Англиканской церковью. Так, о сущности оправдания Англиканская церковь в своих «XXXIX членах» учит: «повреждение природы (произведенное первородным грехом) остается и в возрожденных, по каковой причине похоть плотская, по-гречески именуемая *φρόνις σαρκός*, не покоряется закону Божию. И хотя для верующих и крещенных *нет* более *осуждения*, однако же апостол исповедует, что эта похоть имеет в самой себе *природу греха*» (IX чл.). О действительном очищении от грехов, оправдываемых Богом, в члене нет речи. Такое учение о существовании оправдания, очевидно, имеет общепротестантский характер.

Об условиях оправдания в членах говорится: «мы оправдываемся (*justi reputamur* – в смысле ли только снятия осуждения за грех, или действительного очищения от грехов, точнее не определяется) пред Богом только заслугами И. Христа *через веру*, а не нашими добрыми делами или заслугами. Поэтому учение о нашем оправдании одной только верой есть весьма здоровое учение и чрезвычайно исполнено утешения» (XI чл.). Что нужно разумеать под оправдывающей верой, – веру ли в общепротестантском смысле, или веру в домостроительство спасения вообще, или, наконец, веру, действующую любовью, осталось в члене не разъясненным; веет лишь от выраженного в нем учения духом протестантских вероисточников, но протестантизм остался недоговоренным. О добрых делах англиканство учит: «добрые дела, которые суть плоды веры и следуют за оправданием, хотя не могут изглаждать наши грехи и не могут выдерживать строгого суда Божия, бывают однако же приятны Богу во Христе и необходимо происходят от истинной и живой веры, так что по ним можно узнавать живую веру, как древо по плодам» (XII чл.). Р.-католическое понятие о делах, как заслугах, а тем более возможность сверхдолжных дел, англиканством отрицается (XIV чл.).

Недовыясненным является символическое учение Англиканской церкви и о предопределении. В члене XVII-м – «о предопределении и избрании» – говорится: «предопределение к жизни есть вечное изволение Божие, по которому Он прежде

создания мира определил в совете Своей воли о нас освободить от проклятия и осуждения тех из человеческого рода, коих Он избрал во Христе, и привести их во Христе к вечному спасению, как сосуды, уготованные в честь. Поэтому удостоившиеся столь великого благодеяния Божия бывают, по назначению Божию, призываемы Духом Святым, действующим в них в приличное время; призываемые благодатью повинуются (призванию), оправдываются туне (*gratis*), становятся чадами Божиими через усыновление делаются сообразными образу едиnorodного Сына Иисуса Христа; они благоговейно подвизаются в добрых делах и, наконец, по милости Божией получают вечное блаженство». Как понимать выраженное здесь учение о предопределении, – это, по сознанию самих английских богословов, представляет «Вопрос значительной трудности». Бесспорно, что оно может быть понимаемо в кальвинистическом смысле, поскольку совершенно умалчивает об участии свободной воли в деле созидания спасения. Однако в этом члене нет и прямого отрицания истины о свободе воли. Равно нет в нем, как и в других членах, существенных особенностей кальвинистического воззрения, как то: о предопределении к осуждению, или смерти, о том, что Христос умер только за «избранных» и что только им даруется благодать, о благодати непреодолимой и о невозможности окончательного отпадения от нее для избранных.

II. О церкви, как посреднице освящения человека

§ 124. Необходимость богоучрежденного видимого посредства для освящения человека. Понятие о церкви в обширном смысле и о церкви земной в частности

I. Благодать Божия, вспомоществующая человеку усвоить спасение Христово, есть невидимая сила Божия. Тем не менее, если она есть действительная сила, то она где-нибудь обитает, есть в таком случае какое-либо хранилище благодати и вместе видимое посредство, через которое освящающая благодать совершала бы соединение людей, существ духовно-чувственных, со Христом и их вечное спасение. Равно, если освящение человека и вообще содеяние им своего спасения возможно не иначе, как под условием с его стороны веры и при том истинной и живой, то и в этом отношении необходима видимая же посредница, в которой сохранялась бы истина Христова во всей ее неприкосновенности, и которая возвещала бы чистую истину Христову. Такое видимое посредство даровано нам Христом Спасителем в основанной Им *церкви*.

II. Слово "*церковь*", как заменяющее собою греч. ἡ ἐκκλησία (от ἐκκαλέω – вызываю на собрание, евр. kahal), которое вообще означает собрание или общество званых, в христианском смысле, по точному переводу, может означать общество лиц, услышавших призыв Господа ко спасению и последовавших этому призыву и потому составляющих *род избран* (γένος ἐκλεκτόν – 1Пет 2, 9), т. е. общество избранных в смысле уверовавших во Христа Спасителя (в отличие от неверующих в Него). Обществом истинно верующих в И. Христа, но лишь имеющим особую природу, основы и задачи своей жизни, и является *церковь* по составу своих членов.

Употребляется слово «*церковь*» в различных, не одинаково обширных значениях. При употреблении этого слова в обширном и полном значении под *церковью* Христовой разумеется общество всех разумно-свободных существ, верующих во Христа Спасителя, и соединенных с Ним, как единой главе Своей. К составу *церкви* в этом смысле

принадлежат не только «все православные христиане, живущие на земле, но и все скончавшиеся в истинной вере и святости» (Катих. 9 чл.), все до единого, когда бы они ни жили и где бы ни находились, живущие на земле и умершие, как жившие до пришествия Христова, так и те, которые жили и живут по Его пришествии, – и даже не только люди, но и ангелы, ибо они, совершеннейшие нас во всем, совершеннее нас и по вере в Богочеловека. В таком смысле понимает церковь Христову ап. Павел, когда говорит, что Бог *в смотрение исполнения времен положил возглавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли в Нем..., воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе на небесных, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имене, именуемого не точию в вещи сем, но и во грядущем, и вся покори под нозе Его, и Того даде главу выше всех церкви, яже есть тело Его, исполнение Исполняющего всяческая во всех* (Еф.1:10, 20–23; см. Кол.1:18–20).

Из членов церкви Христовой, понимаемой в этом смысле, одни живут на земле, в свойственных обитателям земли условиях, другие – в обителях Отца небесного или как постоянные обитатели неба, каковы ангелы, или как переселившиеся в иной мир из условий земной жизни, каковы все святые и вообще те, которые, соблюдши на земле веру, получили уже на небе *венец правды*, который уготовал Бог *всем возлюбльшим явление Его* (2Тим 4, 8). Но не отторгнуты от тела церкви и все те из усопших, которые скончались в вере и покаянии, кои хотя и не прияли небесных наград, но имеют надежду достигнуть вечного блаженства по ходатайству церкви. Перестают принадлежать к церкви лишь те из умерших, которые сами отторгли себя от нее еще при жизни, вовсе потерявши или исказивши в себе веру во Христа и умерши нераскаянно, лишили себя даже молитв церкви. Церковь, состоящая из членов на земле, является церковью видимой (Земной), и называется *Странствующей* или *Воинствующей*, а церковь, состоящая из ангелов, святых и всех усопших в вере и покаянии, – невидима и называется *Небесной* или *Торжествующей*. Церковь видимая, Земная, не имея zde

пребывающего града (Евр.13:14), обременена многими трудами, в болезнях (Рим.9:2; Гал.4:19), рождая и воспитывая чад своих; она ведет брань со многими врагами видимыми и невидимыми и будет вести до конца мира, *дондеже Христос положит враги под ногама Своима*. Церковь Небесная есть торжествующая, ибо она уже достигла отечества, и, пребывая на небе, свободна от брани со врагами и от всяких опасностей; она торжествует, участвуя в славе и блаженстве Христа, победителя смерти и ада и в общении с сонмами ангелов (Евр.12:22–23; 2Тим 4, 7–8; Откр.3:21; 12, 11–12; Посл. патр. 10 чл.). Церковь Торжествующая есть плод церкви Странствующей на земле, духовно рождающей в совершенствующей чад своих средствами, от Бога ей дарованными, и потом. для получения венцов, препровождаящей их на небо, во *град Бога живаго или Иерусалим небесный*. Но в свою очередь и церковь Небесная вспомоществует церкви Земной и ее членам в достижении спасения своим молитвенным предстательством за церковь Земную пред престолом Божиим и другими способами. Наглядно этот союз двух частей единой святой церкви изображается в наших храмах через св. иконы, при предстоянии членов церкви Земной в присутствии Небесной.

III. Христианская церковь – Земная или видимая – есть основанное Господом нашим И. Христом общество истинно верующих в Него, образующих (или сочленных в) духовное тело Христово, в котором через учение веры, через таинства и через видимое иерархическое руководство (священноначалие), посредством невидимого действия Св. Духа под невидимым главою Самим И. Христом, продолжается и будет продолжаться до скончания века то же великое дело просвещения и освящения людей, которое совершено нашим Искупителем во время земной Его жизни, и продолжается при том с тем, чтобы привести всех людей на путь спасения и воссоединения с Богом (в царство Божие).

В св. Писании усвояются церкви Земной различные наименования для обозначения различных ее сторон и свойств. Так, И. Христос раскрывал учение об устрояемой Им церкви преимущественно под формой учения о *царстве Божием*.

Иногда Спаситель изображал церковь, как общество верующих, объединенных в одно целое, под образом создаваемого здания (Мф.15:18), а также стада овец, объединенных под руководство одного Пастыря (Ин.10:16; сн. Лк.12:32), двора овчаро (Ин.10 гл.). Апостолы усваивают церкви и другие наименования. Церковь именуется ими домом Божиим (1Пет 4, 17; 1Тим 3, 15; Евр.3:6; 10, 21), в том смысле, что верующие, входящие в состав церкви, составляют как бы семейство Господне (Рим.16:4; Кол.4:15), суть приснии Богу (Еф.2:19; сн. Гал.6:10), невестою Христовою (Еф.5:23; 2Кор.11:2; Откр.21:2; 22, 17) женою и матерью верующих (Гал.4:26; Откр.19:7), телом Христовым (Кол.1:24; Еф.1:22–23; 1Кор.12:12, 27). Церковь есть невеста Христова в том смысле, что Он возлюбил церковь (Еф.5:25), предал Себя, чтобы сделать из нее Себе непорочную Невесту, не имеющую скверны (25, 27). И. Христос и Сам именовал Себя Женихом (в притче о десяти девах – Мф.15:1–12, а также 9, 15; сн. Ин.3:29). Церковь есть жена и мать верующих, ибо она, находясь в таинственном соединении со Христом, вторым Адамом, дает бытие восстановленному Им человеческому роду, рождает чад Богу через Христа во Св. Духе, подобно тому, как древний Адам, через праматерь Еву, дал бытие падшему человечеству. Церковь есть тело Христово, которое Он питает и греет, ибо мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф.5:28–30; сн. Ин.2:18–21), т. е. Церковь явилась от плоти Христа и от костей Его (разумеются крестные страдания, прободение ребер Спасителя), как наша праматерь Ева из ребра Адама, и находится в теснейшем соединении с Ним, по подобию соединения мужа и жены, является единой с Ним плотью – для рождения чад Богу, а члены церкви – в единении между собой, как члены тела.

§ 125. Основание и цель церкви

I. Церковь имеет происхождение не человеческое. Она основана Господом И. Христом, не только Его божественной силой и волей, но и тем, что Он Сам положил Себя в основание церкви, стал ее краеугольным камнем.

Как общество верующих в И. Христа – Основателя новой религии, или просто как христианское религиозное общество, церковь имеет естественную основу своего происхождения. Религия всегда являлась и является достоянием не одного, а многих лиц, и люди, содержащие одинаковую религию, для осуществления требований религии и при потребности и уверенности во взаимопомощи, соединялись в одно религиозное общество или семью. Тем более благоговение и любовь истинных последователей Христовых должны были соединять их в одно общество, в одну церковь. В этом смысле началом христианской церкви явилась, можно сказать, еще проповедь И. Христа на горе, собравшая вокруг Него учеников и слушателей в одно общество последователей, связанных воедино верой в Него и учением Его.

Но этим было положено только основание церкви в смысле естественно образовавшегося общества верующих в Него. Если бы церковь Христова была только этим обществом, то она, как бы ни была велика по численности членов, не отличалась бы существенно от других религиозных обществ. Пока не совершилось искупление человечества, она не была бы спасительным кораблем для человечества, ибо только на кресте Господь собственно искупил нас и воссоединил с Богом. В этом смысле говорится в Писании, что Господь *стяжал церковь кровию Своею* (Деян.20:28), а в церковно-богослужебных песнях – *основал* или *водрузил церковь Свою на кресте*. Но и после того, до сошествия Св. Духа, церковь не могла бы усвоить роду человеческому благ искупления, ибо не имела бы *божественных сил, яже к животу и благочестию*. Тем, чем есть, церковь могла стать лишь с сошествием Св. Духа. Этот день был днем славного открытия и появления на земле церкви

Христовой. Общество верующих со дня вселения в него Св. Духа стало церковью в собственном смысле, т. е. телом Христовым, невидимо возглавляемым Христом и одушевляемым Духом Святым, матерью, рождающей чад Богу.

Но церковь Христова, являясь с внутренней стороны сокровищницей благодати и истины, с внешней стороны есть *видимое общество* людей на земле, существующее и развивающееся в земных условиях и отношениях. И по этой своей стороне церковь есть божественное учреждение. Сам И. Христос учредил для продолжения Своего дела на земле общество людей, общество внешнее, *видимое*. Главная причина и вместе главное доказательство этой мысли вытекает из самого понятия о воплощении Сына Божия. В самом деле, если бы Сын Божий для спасения людей не принимал *зрака раба* и не являлся *в подобии человеческого*, а прямо нисходил в сердце каждого человека Своею благодатью, то можно было бы по справедливости согласиться с протестантами, что Он основал церковь совершенно невидимую, чисто внутреннюю. Но *Слово плоть бысть и вселися в ны*. Дело, совершенное Им *видимым* образом, должно было также *видимым* образом продолжаться на земле, т. е. *видимая* церковь Христова была так же необходима для усвоения людям заслуг Искупителя, как необходимо было Господу явиться Самому *видимым* образом между людьми для их просвещения и освящения. *Видимым* же и *ощутительным* образом для внешних чувств совершилось сошествие Св. Духа на церковь Христову. И действительно, церковь Христова с самого начала явилась, как определенное внешнее общество. Когда Дух Св. нисшел на представителей и членов рождавшейся церкви, они все были соединены вместе, составляли единое братское общество; им прямо повелено было ждать во Иерусалиме нисшествия Св. Духа. Принимавшие от апостолов благовестие о спасении *видимо* (через крещение) присоединялись к обществу верующих и сами образовывали *видимые* христианские общества или частные церкви.

Имевшая быть по намерению Своего Основателя *видимым* обществом верующих, церковь от Своего же Основателя получила и определенное *видимое* устройство. Так, Он Сам

учредил в Своей церкви *видимую иерархию* и облек ее властью учить, священнодействовать и управлять в церкви, поставляемую для такого служения Духом Божиим. Сам же Он установил особые видимые внешние *священнодействия* (таинства), которые как внешне, так и внутренне должны объединять общество верующих в Него, или образовать церковь.

II. Никакие общества или союзы не учреждаются без определенных целей. Так и церкви божественной волей ее Основателя указана своя цель, цель особенная, отличная от целей всех естественных союзов. Цель основания церкви сообразна с целью воплощения Сына Божия. Как Он был послан Отцем *взыскати и спасти погибшаго* (Мф.18:11; сн. Ин.10:28), – привести всех в царствие Божие, так и церковь Им основана для той же цели, т. е. чтобы в недрах ее все обретали спасение через усвоение плодов искупления, пока не будет достигнута цель. Отсюда высшая задача церкви, как продолжительницы дела Христова – спасения человечества, состоит именно в том, чтобы совершать просвещение и возрождение грешных людей к новой, святой жизни, воссоединять их со Христом и Богом и таким образом приводить в царство Божие. Такая цель церкви ясно указана ап. Павлом: *Христос, – учит апостол, – возлюби церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе славну церковь* (т. е. всех верующих), *не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф.5:25; сн. Тит.2:14). Следовательно, святость ее членов есть цель, которой должна достигать церковь данными ей средствами. Тот же апостол учит: *Той, т. е. И. Христос, дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова, дбндеже достигнем еси в соединении веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф.4:11–13). По этим словам, цель, к которой должна стремиться церковь, есть распространение ее во всем мире, полное и истинное познание ее членами Сына

Божия, духовное совершенство человека, воссоединение с Богом. Плод этого есть жизнь вечная.

Такая чрезвычайная задача требует и средств чрезвычайных. В церкви для достижения ей своей высокой цели возрождения и просвещения человека и находятся не человеческие только, но и божественные силы: в ней и через нее *вся нам божественная сила, яже к животу и благочестию, подана разумом Призвавшего нас* (2Пет 1, 3–4).

§ 126. Глава церкви Христос Спаситель и Дух Святый Параклит

Господь И. Христос не предоставил церковь себе самой в достижении ею указанной ей высокой цели, но и Сам со Св. Духом Параклитом находится во внутреннем единении с нею, невидимо пребывает и будет пребывать в ней во веки, как ее невидимая глава.

I. Главенство Христово в церкви состоит не в том лишь, что Он есть основатель церкви и религии Его имени, но и в том, что Он есть *источник новой, животворящей, святой жизни*, получаемой от Него, как от нового Адама, нового родоначальника, – вместо прежней греховной жизни, получаемой по наследству от падшего прародителя, ветхого Адама. Эта новая, святая жизнь истекает из Него в тело церкви через новое рождение чад Божиих, через совлечение ветхого человека (греховной скверны, полученной от ветхого Адама) и облечение в Него – нового Адама, и прививается, развивается и распространяется многообразно и многообразно по всему телу церкви.

И. Христос учил, что от Него единственно зависит жизнь всего тела церкви и каждого члена; Он есть *Лоза*, а верующие в Него – *ветви*; вне Его, т. е. без нового рождения через привитие к Нему верующих, так же невозможна истинная жизнь, как невозможна жизнь и плодоношение ветви, отделенной от ствола дерева: *без Мене не можете творить ничесоже* (Ин.15:1–6). Он есть *путь, и истина, и живот* (Ин.14:6).

Ап. Павел в таких чертах предлагает учение о Христе Спасителе, как главе церкви, в смысле источника ее жизни. *Истинствуяще в любви* (т. е. имея истинную любовь, или же – содержа истину и пребывая в любви) *да возрастим в Него всяческая, иже есть глава Христос, из Него же все тело, составляемо и счищаемо приличне всяцем осязанием подания, по действию в мере единыя коеяждо части, возвращение тела творит в создание самого себе любовию* (Еф.4:15–16). Смысл этого наставления таков. Вера

христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое тело под главою Христом; все от Него получая и они все в себе должны возвращать в Него, т. е. уподобляться Ему. Частнее: Господь стройно сочетавает Свое тело – церковь (*сочетаваемо и счиневаемо прилично*), члена за членом сочетавая с Собою и растя из Себя тело (церковь), члены которого объединяются и между собою, подобно тому, как и в человеческом теле хотя и много членов и органов, но каждый на своем месте, с особым назначением, и все гармонически сочетаются во едино и делают то, что тело живет. Слова: *всяцем осязанием подаяния* показывают, как Господь творит Себе тело. *Подаяние* есть дарование благодати Св. Духа, – благодати возрождения в крещении и благодати, как дара на потребу церкви. *Осязание* подаяния этого означает, что благодать действительно приемлется ощутительно и осязательно проникает облагодатствованного. Слова же: *по действию в мере единыя коеяждо части* относятся к *возращение тела творит* и показывают, как тело Христово, составленное всяким осязанием подаяния, продолжает возрастать и созидаться. Это совершается *по действию в мере единыя коеяждо части*, когда каждый член действует во благо церкви так, как действовать способным соделала его благодать, по мере дара, по своей мере. Так растет вещественное тело, в коем ни один член не живет для себя, так растет и духовное тело церкви, все получая для своего роста от главы Христа (Феофана еп. На Еф.4:15–16).

От главы Христа, – учит тот же апостол, – *все тело, составы и союзы подаемо и снемлемо* (составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо), *растит возвращение Божие* (растет возрастом Божиим, – Кол.2:19). *Христос глава церкви*, потому что есть *Спаситель* этого *тела* Своего (Еф.5:23), т. е. Он стал главою через спасение спасенных, и спасенные стали членами Его через спасение. Он так возлюбил церковь Свою, что Себе *предаде за ню, питает и греет ю* жизнью, в Нем заключающейся, чтобы она была святой и непорочной, потому что *уди* (члены) *есмы тела Его, от плоти Его и от костей Его* (Еф.5:25–30 ст.). Отношение И. Христа к церкви, как главы к

Своему телу, ап. Павел определяет еще так: Бог *Того* (И. Христа) *даде главу выше всех церкви, яже есть тело Его, исполнение Исполняющего* (полнота Наполняющего) *всяческая во всех* (Еф.1:22–23). Как все члены нашего тела составляют полный и живой организм, водимый и управляемый головою, так и церковь есть духовный организм, в котором нет места, где бы не действовали божественные силы Христовы, – в церкви и христианах все Христово. «Она полна Христом... Его – свет ведения, присущего церкви, которым Он исполняет ведцев. Его – святость, которой Он исполняет ревнителей святости. Его – благодеяния, любовью к коим исполняет Он благотворителей. Его – всякие другие дарования духовные, видимые в церкви, ибо Он ими исполняет способных вмещать их верующих. В церкви – *всяческая и во всех Христос*» (еп. Феофана. На Еф.).

Христос Спаситель, как глава, действует на церковь однакоже не со вне, но Сам живет в ней, как в Своем теле. Перед крестными страданиями Он Сам говорил Своим исповедникам в лице апостолов: *не оставлю вас сиры, прииду к вам* (Ин.14:18; сн. 28 ст.); *будьте во Мне и Я в вас* (15, 4), а пред вознесением на небо: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф.28:20). В обетовании об евхаристии Он учит: *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем* (Ин.6:56). Поэтому приобщающийся Его тела в крови, по примеру апостола, может сказать: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал.2:20).

Ап. Павел выражает мысль о теснейшем внутреннем союзе Христа с церковью и пребывании Его в ней, когда представляет ее соединенной с Ним воедино для чадорождения по подобию брачного союза мужа и жены (Еф.5:31–32). По словам ап. Иоанна И. Христос входит Сам в общение с каждым из нас: *се стою при дверех и толку, и аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Откр.3:20; ср. Ин.14:23).

II. Но хотя Христос Господь есть источник жизни всей церкви и Сам пребывает всегда в церкви, но эта новая жизнь распространяется по всему телу церкви от ее главы силой *иного* Утешителя, Духа Святаго. Чрез Него И. Христос, как

глава, соединяет с Собою, как источником жизни, Свое тело – церковь. Дух Святый несет в Себе и с Собою дары животворящей жизни Христовой, привлекает и потом прививает членов церкви, как диких маслин, ко Христу, вселяет в них Христа Спасителя, наконец, слагает (однако не без Господа Спасителя) из всех их одно целое, – тело церкви, все проникает в церкви и всеми движениями в ее теле заправляет, как душа движениями тела, иначе – является *непосредственным* правителем церкви, неразлучным, однако, с главою ее, Господом Спасителем.

В откровении даются достаточные основания так представлять отношение Параклита – Духа Св. к церкви. О действиях Утешителя И. Христос учит, что Он *от Него примет и Его прославит* – через продолжение Его дела, – дела созидания церкви и через нее – спасения людей (Ин.14:16; 16, 14–15). Эти действия действительно и совершает в церкви Дух Святый, но, конечно, при соучастии ее главы. Так, И. Христос говорит о *новом рождении* в царстве Божием, и это возрождение исходит хотя от Него, но должно совершаться и совершается через Духа Св. – *водою и Духом* (Ин.3:5). Он (Христос) есть источник воды живой, т. е. благодати, и как Сам *исполнь благодати и истины*, так и церковь исполняет благодатью, но эта благодать изливается через Духа Святаго (Ин.7:37–39: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет*). Апостолы возвещали о Св. Духе, что Он есть *Дух Христов* (Рим.8:9), что только через Него возможна вера во Христа, ибо *никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1Кор.12:3), что только через Него *вселяется* в нас Христос (Еф.3:16–17), что вся церковь, все верующие суть храм Божий и Дух Божий живет в них (1Кор.3:16) и что если Христос Господь наполняет все во всем, то и Дух Святый есть *действующий*, производит *вся во всех* (1Кор.12:6; сн. 10 ст.): Он раздает верующим разнообразные чрезвычайные дары (ст. 4 и 5), постоянно приносит в них Свои духовные плоды – любовь, долготерпение, кротость и пр. (Гал.5:22–23), поставляет пастырей *пасти церковь Господа и Бога* (Деян.20:28; сн. 2Тим. 1, 14), нисходит на всех верующих в таинствах церкви через

церковную иерархию, т. е. через слуг и посланников Христовых (2Кор 5, 20).

III. Такое различие действий Христа Спасителя, как главы церкви, и действий Духа Христова, Параклита, в домостроительстве спасения в церкви соответствует святоотеческим представлениям о неодинаковом участии каждого из лиц Св. Троицы в деле воссоздания человека, как и в творении мира. Период времени до искупления св. отцы представляли как царство преимущественно Отца вкупе с Сыном и Св. Духом, через Которых, как бы «двумя руками», по выражению св. Иринея, Он все совершил и в творении и в промыслении о мире; период искупления – как царство преимущественно Сына, нераздельно с Отцом и Св. Духом; после искупления, в церкви – как царство преимущественно Духа Св., вместе с Отцом и Сыном. Об этом последнем периоде св. *Иринея* говорит: «таково по словам пресвитеров и учеников апостольских распределение и распорядок спасаемых, и через такую постепенность они усовершенствуются, – через Духа они восходят к Сыну, а через Сына к Отцу, потому что Сын потом предаст Свое дело Отцу» (Прот. ерес. V кн. 36 гл.; сн. 18 гл.). Духа Св. древние учителя именовали «животворящим». Это наименование всего выразительнее свидетельствует о силе Духа, делающего нашу падшую, омертвелую грехом природу, восприимчивую к дарам жизни Христовой, прививающего в нас семя новой жизни и соединяющего нас со Христом, источником ее. А желая указать на главное – заправляющее действие Духа Св. Параклита в церкви, они именовали Его «владычествующим» или «управляющим» (напр. св. И. Дамаскин).

§ 127. Свойства истинной церкви Христовой

Истинная церковь Христова есть церковь единая, святая, соборная и апостольская. Этими названиями определяется в разных отношениях самое *существо* церкви со стороны ее свойств или признаков, отличающих истинную церковь как от всех человеческих обществ, так и от церквей неправославных. Свойства эти называются *существенными* свойствами церкви, т. е. такими, без которых церковь не была бы церковью. О таком характере этих свойств свидетельствует уже самое нахождение их в символе веры, в котором во всех членах предлагается учение о самых существенных, самых важных и необходимых предметах.

I. Истинная церковь Христова есть церковь *единая*. И. Христос основал на земле только одну церковь, в которой предложено спасение всему роду человеческому: *созижду церковь Мою* – одну, а не многие, говорил Он (Мф.16:15). Изображая церковь в притчах, Он также говорит об одном стаде под водительством единого Пастыря – Христа и об одном овчем дворе (Ин.10:16), об одной виноградной лозе (Ин.15:1–7), об одном царстве Божиим на земле (Мф.13:24, 47 и др.), об одном основном камне церкви (Мф.16:18), повелел проповедовать одно учение (Мф.28:19–20), установил одно крещение и одно причащение (1Кор.10:17; Еф.4:5). Единство в Нем верующих составляло предмет его последней молитвы, известной под именем первосвященнической: *да вси едино будут* (Ин.17:20–23). Апостолы точно также учат об одной только церкви: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню* (Еф.5:25 сн. 2, 21), о единении всех во Христе: *вси бо вы едино есте о Христе Иисусе* (Гал.3:28; сн. 2, 14–15), об одном теле, которого члены истинно верующие во Христа, а глава – Сам Христос (1Кор.12 гл.). Ап. Павел сильно осуждал разделения в Коринфской церкви (1Кор.1:10–13).

Можно и должно различать единство церкви внутреннее и внешнее. Глубочайшее основание *внутреннего* единства церкви есть единство главы церкви и единство одушевляющего

церковь Духа Святаго. Все верующие объединяются Духом Святым во Христе, как в своей невидимой главе. Это таинственное объединение всего осязательнее проявляется в евхаристии (1Кор.10:17). Объединяемые Духом Св. во Христе, верующие с своей стороны призываются иметь одну и ту же веру во Христа, пребывать в любви к Нему, а во имя Его – и к ближним, уподобляться Ему, жить одним и тем же Христом. Действиями Духа и единством веры и жизни во Христе верующие, *мнози суще, действительно слагаются в единое, нераздельное, единомысленное и единоедушное целое – суть едино тело о Христе* (Рим.25:5; сн. 1Кор.12:13; Кол.1:19; 3, 15 и др.). *Едино тело, един дух, якоже и звані бысте во едином уповании звания вашего. Един Господь, едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех* (Еф.4:5–6).

Объединяясь во Христе, как своей невидимой главе, все верующие необходимо объединяются и между собою и видимо составляют один союз, одну церковь. Это единство *во вне* проявляется в согласном исповедании веры (один символ веры), в единстве богослужения и таинств (одна молитва), единстве иерархического преемства (епископства), церковного устройства (единство церковных канонов). Символ, богослужение и церковные правила – вот та трехсоставная ограда, которой ограждается церковь. В этой ограде, сколько бы она ни расширялась, сколько бы ни образовывалось отдельных, независимых поместных церквей, с особыми обрядами и обычаями местными, не касающимися существа веры и церковного устройства, с особым богослужебным языком, – все верующие чувствуют свое единство: ибо все всегда пребывают в общении молитв и таинств, всех объединяет единство исповедания веры и главы церкви, – блюдут *единение духа в союзе мира* (Еф.3:4).

Равно не теряет своего единства церковь и через то, что рядом с церковью существовали и могут существовать христианские общества, выделившиеся из союза Вселенской церкви, или не допущенные в него. Если церковь едина, то рядом с ней не может быть никакой другой церкви, ибо не может быть двух истин, двух царствий Божиих, взаимно себя

исключающих и вместе с тем равно истинных, равно ценных. Церковь не может разделиться на ся или распасться, – *разве разделился Христос (1Кор.1:13)?* церковь не только едина, но и *единственна*. Всякое христианское общество, не входящее в состав единой церкви, не есть церковь, а просто христианская община, построенная не на камени, который есть Христос, а на песке собственных измышлений (*церковь лукавнующих*). Вне истинной церкви эти общества, смотря по основаниям, по которым выделяются из союза Вселенской церкви, могут быть только или *еретические*, или *раскольнические*, или просто *самочинные сборища* (см. Василия Великого I прав.).

Единство церкви должно быть рассматриваемо и понимаемо не только как единство церкви Земной, воинствующей, но в совокупности с церковью Небесной, торжествующей, – не только за известное время своего существования, но и в последовательности времени, т. е. как единство *историческое*. Церковь едина всегда, за все время своего существования, от времен своего основания до наших дней, – и будет едина от наших дней до конца мира, ибо живет по неизменным началам, положенным в ее основу, имеет всегда одну главу – Христа, живет Его жизнью и одушевляется одним Духом. Все отшедшие праведники суть наши братья во Христе; они были подобострастными нам людьми, но спаслись тою же верой, какою спасаемся и мы, молились теми же молитвами, какими молимся и мы, при тех же благодаренных и спасительных средствах, какие имеются и у нас, и в тех же условиях, в каких спасаемся и мы.

II. Церковь, как великое тело ее главы – Богочеловека, одушевляемое Духом Святым, как невеста Христова, *свята*, т. е. чиста, непорочна, в учении – *непогрешима*.

Источник и основание святости церкви находится в ее главе – Святейшем Святых, и невидимом правителе – Духе Святом, от Которых святость и освящение таинственно и постоянно изливаются на все тело церкви. И. Христос для того и предал Себя на смерть, чтобы представить церковь, как невесту Себе, *не имущу скверны или порока или нечто от таковых (Еф.5:25–29)*, – *избавить ны от всякаго беззакония, очистить Себе*

люди избранны, ревнители добрым делом (Тит.2:14; см. Кол.1:22). Дух Святой, всегда в ней пребывающий со всеми освящающими благодатными дарами, освящает ее через святое и святящее людей слово Божие (Ин.17:17–19), через святые и освящающие нас таинства (Еф.5и др.) и действиями в сердцах побуждает к подвигам самоотречения и святости.

Но церковь, святая по своему основанию, обитанию в ней источника святости и освящения всех верующих, свята и по плодам своим. *Аще ли начаток свят, то и примешение; и аще корень свят, то и ветви (Рим.11:16).* На краеугольном камне – Христе все здание, слагаясь стройно, *растет в церковь святую о Господе*, а верующие создаются *в жилище Божие (Еф.2:21–22).* Она состоит из членов, омытых банею водною и освященных (1Кор.6:11). Верующие во Христа суть народ Божий, избранный, народ святой, *царственное священство (ἱεράτευμα – 1Пет 2, 9–10), храмы Божии и храмы Духа Святаго (1Кор.3:16; 9, 19).* История церкви Христовой удостоверяет, что в истинной церкви всегда были люди с высшей христианской чистотой и особенными дарами благодати – мученики, девственники, подвижники (аскеты), преподобные, святители, праведные, блаженные, как и проявления чрезвычайных дарований Св. Духа. Она имеет неисчислимый сонм отшедших праведников всех времен и народов, предстателей за церковь земную, засвидетельствованных многими знамениями и чудесами (Откр.7:9). Она всегда противостояла нечестью и неправде.

Как имеющая основание своей святости в главе церкви в Духе Св., а не в самих членах церкви, и еще имеющая целью совершение святых, церковь признает своими членами не одних праведников, но и грешников (Посл. вост. патр. 11 чл.). Мнение (новациан, донатистов, кафаров, протестантов), будто церковь состоит из одних праведников и святых, должно быть отвергнуто, как противное прямому учению Христа Спасителя и Его апостолов. Так, Спаситель сравнивал церковь Свою с полем, на котором пшеница растет вместе с плевелами (Мф.13и сл.), с неводом, извлекающим всякого рода рыбы (ст. 47), с вечериею, в которой принимают участие и недостойные

(22, 3, 13). В церкви, учил Он, есть рабы добрые и худые (18, 23 и сл. 25, 14 и сл.), есть девы мудрые и юродивые (25, 1 и сл.), овцы и козлища (33 ст.). По словам ап. Павла, в церкви, как в *величем дому, не точию сосуды злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни* (2Тим 2, 20). К церкви Апостольской принадлежали Анания и Сапфира (Деян. 5 гл.), в церкви Коринфской был кровосмесник, наказанный отлучением, и другие грешники, от общения с которыми апостол убеждает удаляться (1Кор. 5 гл.). Святость всех членов церкви еще есть цель, которой достигать должна церковь данными ей средствами.

Но присутствие в церкви слабых и немощных членов не препятствует телу Христову оставаться чуждым *скверны или порока*, ибо каждый из членов ее в отдельности не составит церкви, равно и церковь не есть только численное множество, составленное из отдельных единиц, но возглавляемое Самим Господом и состоящее из верующих в Него тело Христово, в котором всегда пребывают Христос Спаситель и Дух Св. с полнотою освящающих сил и средств. Поэтому присутствие в церкви несовершенных членов не препятствует ей процветать духовными совершенствами. Слабые, но не отпадающие от церкви, доколе они связаны с нею исповеданием веры во Христа и общением в таинствах, могут мало-помалу оживляться, очищаться благодатными средствами и делаться способнее к участию в жизни, разливаемой от корня или главы тела животворящей силою Духа Святаго. Но если грешники не принимают благодатной помощи и остаются нераскаянными, то они, «как мертвые члены, отсекаются от тела церкви или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия» (Кат. 9 чл.). Снова возвратить их в церковь может лишь искреннее раскаяние, как был принят снова в церковь раскаявшийся коринфский грешник.

С свойством святости соединяется *непогрешимость* церкви в учении. Непогрешимость церкви покоится на ее святости; *церковь непогрешима, потому что свята*.

В откровении ясно выражена истина о непогрешимости церкви. Спаситель, дав обещание пребывать с церковью Своею

до скончания века, наполнял и наполняет Собою церковь. Если же церковь полна Христом, а Он есть сама истина (Ин.14:6), то не может быть, чтобы Он допустил всю церковь Свою уклониться от истины и погрешить. Такое уклонение могло бы произойти или без Его ведома, или с Его ведома и согласия; но то и другое одинаково немыслимо. Дух истины также пребывает и пребудет с церковью до скончания мира, а, следовательно, неотступно от нее пребудет истина, как действие неотступного от нее Духа истины. Спаситель прямо говорил о Своей церкви: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей* (Мф.16:18). Но если бы церковь уклонилась от истины в учении, то это повлекло бы за собою и уклонение в священнодействиях, в управлении и во всем прочем, а все это неоспоримо свидетельствовало бы, что врата адавы одолели церковь и что она уже не церковь Христова, чистая и святая.

Ап. Павел учит о церкви: *да увеси, како подобает в дому Божию жити, иже есть церковь Бога жива, столп и утверждение истины* (1Тим 3, 15), т. е. Церковь есть жилище Бога и потому есть вместе столп и утверждение учения христианского, так что не только сама не отпадает от истины, но в состоянии поддержать истину в умах и сердцах людей. *Той* (т. е. И. Христос) *дал есть овы убо апостолы, овы же пророки,...* *овы же пастыри и учителя... в дело служения, в созидание тела Христова... да не бываем ктому младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения* (Еф.4:11–14). По этим словам, пастыри и учителя даны Тем же, Кем даны апостолы, с тем, чтобы они, сохраняя точное учение Христово, решали сомнения о вере и спасали колеблющихся от падения, а важность дела, порученного учителям, показывает, что поставивший их на это дело не оставит их без Своей защиты.

Вопрос о том, что составляет *предмет непогрешимости* церкви, разрешается в православной церкви в самом тесном и строгом смысле, – собственно в смысле хранения истины Христовой от примеси какой либо лжи, или неверности, или односторонней исключительности. Истина эта дана нам в руководство ко спасению, «чтобы мы могли *право и спасительно* веровать в Бога и *достойно* чтить Его» (Катих. об

откров.), дана всем людям и на все времена. Очевидно, всякая примесь лжи и неправды вследствие какого-нибудь искажения ее будет отражаться и на вере в Бога и на почитании Его. А посему эта истина должна быть сохраняема церковью в чистоте, неповрежденности и полноте, без убавлений от нее и прибавлений к ней. Отсюда, по православному пониманию, предмет непогрешимости церкви составляют только истины божественного откровения. Иначе, – говоря, что учение церкви непогрешимо, мы не утверждаем ничего более, как именно то, что оно неизменно, – то же самое, какое было предано ей изначала, как учение Божие (Посл. вост. патр. 1848 г. § 12).

Хранение богопреданной истины в ее целостности и чистоте принадлежит всему телу церкви, – «*всем истинно верующим*» (Катих. 9 чл.). Восточные патриархи об этом предмете выражаются: «у нас хранитель благочестия – самое *тело церкви*, т. е. самый народ» (Посл. 1848 г. § 17). Ясно, что в этом отношении не должно быть деления церкви на две неравные половины – церковь учащую и церковь слушающую, – так, как будто учителя церкви по обязанности и сознательно хранят непогрешительное учение церкви, а церковь слушающая (миряне) только своим безусловным послушанием участвует в хранении истины (как учит римский католицизм). Забота о хранении истины лежит на всех сынах церкви, – и на пастырях и на пасомых. Все верующие обязаны стремиться к непогрешимости в вере, как все обязаны достигать святости в жизни. Способами выражения церковью своей непогрешимости служат *Вселенские Соборы*. Эти Соборы, представляющие собою всю церковь Христову, не могли быть лишенными сопричастия Самого Господа Иисуса со Св. Духом, когда Он Сам дал обетование: *идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* (Мф.18:20). *Дух наставит вы на всяку истину* (Ин.16:13). Сопричастие на соборах Главы церкви и Духа Св. исповедывали и сами Соборы (см. напр. III Всел. Соб. 7 пр.; IV Вс. Соб. пр. 1; VII Вс. Соб. 1 пр. и др.).

III. Церковь Христова есть церковь *кафолическая* (καθολική ἐκκλησία), *вселенская*, или, по славянскому переводу символа, *соборная*. Такое свойство принадлежит церкви в том смысле и

потому, что «она не ограничивается *никаким местом*, ни *временем*, ни *народом*, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» (Катих. 9 ч.).

Христова церковь не ограничивается *никаким местом* и *народом*, т. е. она объемлет небо и землю, ибо к ней принадлежат не одни находящиеся на земле человеки, а и «все скончавшиеся в истинной вере и святости». Следовательно, слова символа относятся не к одной церкви Земной, а вместе и к Небесной. Но и Земной церкви принадлежит свойство кафоличности, ибо и она объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, «из всех мест и народов». Она отвергает «райские двери» для всех ищущих спасения, без всякого различия народности, звания и состояния и всем одинаково предлагает сокровища истины и благодати. На такую всеобъемлемость церкви ясно указал Спаситель, когда заповедал апостолам идти с проповедью евангелия *ко всем народам* и даже *до последних земли*, т. е. к людям всякой страны, всякого цвета, всякого языка, всякого состояния. Для того апостолам дан был и дар языков, чтобы они могли возвещать о спасении всем народам. Апостолы, исполняя повеление Господа, *исшедше, проповедаша всюду* (Мк.16:20); *во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их* (Рим.10:18). Они учили, что в церкви Христовой *несть еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь* (Кол.3:11), *несть мужеский пол, ни женский, – вси бо едино о Христе Иисусе* (Гал.3:28).

Всемирность церкви в указанном отношении еще не осуществилась в предназначенной мере. Однако Спаситель сказал о Своем благодатном царстве, что оно окончится не прежде, как проповестся (κηρυχθήσεται – возвестится) *Евангелие царствия по всей вселенней, во свидетельство всем языком, и тогда приидет кончина* (Мф.24:14). Для названия церкви Вселенскою и не требуется необходимо, чтобы она действительно обнимала весь мир и всех людей до единого. Церковь распространялась и распространяется постепенно. Она кафолическая по своему *назначению*, по изволению Божию о церкви, а не по количественному составу

своих членов. Посему-то католическою называлась церковь еще во времена апостолов и вообще в три первые века, хотя она не была столь обширной, какой явилась в последующие века.

Церковь Христова есть церковь католическая и потому, что «не ограничивается *временем*», т. е. простирается в прошедшем к началу бытия разумно-свободных существ, ангелов и людей (Небесная церковь), а в будущем – в беспредельную вечность, как вечен Богочеловек и глава церкви, объединивший в Себе небо и землю. В частности, Земная или видимая церковь будет существовать до скончания века и до скончания же века будет приводить к вере во Христа людей всех мест и народов, пока не наступит царство славы. Возможны в будущем сокращение, напр., ее пределов, гонения от врагов, ненависть к ней, появление изменников церкви, всякие насилия над членами церкви, как и Сам Христос претерпел гонения, крестную смерть, имел предателя, но невозможно, чтобы настало когда-либо время, в которое она перестала бы существовать на земле, т. е. иссякла на ней благодать Божия, утратила она истинное учение, прервался в ней непрерывный ряд священноначалия, прекратились священнодействия для низведения даров благодати Божией. В этом смысле церковь называют неоскудеваемою, непреодолимою, т. е. вратами адавыми.

И. Христос говорил: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей*. Смысл этого образного изречения (образ взят от обычая древних держать совещания при воротах города) тот, что никакие злобные планы и усилия сатаны не в состоянии сокрушить католической церкви. Победить церковь значило бы победить Самого Христа, обещавшего пребывать с нею *во вся дни, до скончания века*, каковы бы ни были ее внешние судьбы, ниспославшего и Духа Утешителя для пребывания и действия в церкви Земной *во век*, т. е. до того времени, когда настанет царство славы и церковь Земная изменится в торжествующую, Небесную. Ап. Павел учит, что таинство причащения будет совершаться до пришествия Господня: *елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже приидет* (1Кор.11:26).

Следовательно, до пришествия Господа будет пребывать и церковь, в которой совершается это таинство.

IV. Церковь Христова есть церковь *апостольская*. Такою церковь является уже как продолжательница совершенного Господом дела человеческого спасения через усвоение людям плодов искупления. Как *посла Бог Сына Своего,...* да *подзаконные искупит* (Гал.4:4), так и Сам Он *послал* учеников, *их же и апостолы нарече*, на проповедь, так и церковь основана и послана в мир и от себя посылает своих апостолов, чтобы привести мир ко Христу.

Но для того, чтобы исполнять свое апостольское назначение, церковь по своему существу должна быть именно такою, каковою была при самих апостолах. И это понятно. Апостолы были особенными, чрезвычайными строителями церкви Христовой. Через апостолов насаждена и распространена в мире церковь на краеугольном камне Христе. Посему-то хотя церковь имеет краеугольным камнем Самого И. Христа, но она *наздана и на основании апостол* (Еф.2:19–20), т. е. созидалась апостолами. Св. Иоанн в откровении о Иерусалиме небесном видел, что *стена града имеяше оснований дванадесять, и на них имен дванадесять апостолов Агнчих* (Откр.21:14), т. е. тайнозритель видел, что Христова церковь основана двенадцатью апостолами. И сами апостолы говорили: *аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал.1:8). Посему всякая церковь, которая не имеет в основании апостолов, не будет церковью Христовой. Отсюда, – только та церковь есть церковь апостольская, которая имеет от самих апостолов преемство даров Св. Духа через священное рукоположение, т. е. восходит к апостолам через *непрерывное преемство от них богоучрежденной иерархии*, частнее, – епископа, и которая верна *апостольскому преданию* – в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства. Если же в каком обществе христиан прервалось преемство даров Св. Духа, принятое рукоположением, и не сохранилось в полноте и чистоте предание, которому апостолы научили *словом или посланием* (2Сол.2, 15), там нет церкви.

Такое преемство и такую верность апостольскому преданию вполне имеет православная *Восточная церковь*. Что действительно в ней сохранилось апостольское преемство через священное рукоположение, в этом никто никогда не сомневался. Осталась она верной и апостольскому преданию в учении, в молитве, в управлении. Все это так верно, что враги церкви Восточной не упрекают ее в каких-либо новшествах или отступлениях догматических, литургических и канонических. А потому она одна есть истинно апостольская церковь и лишь ей одной по праву принадлежит наименование церковью *православной* (ορθόδοξος), как право (ῥθως) или неизменно сохраняющей учение (δόξα) и во всем пребывающей верной тем началам, какие определены ей ее Основателем И. Христом и Его апостолами, Поэтому же только ей одной, как истинно апостольской церкви, принадлежат и другие свойства церкви: единство, святость, кафоличность.

§ 128. Состав Земной церкви. Богоучрежденность иерархии

I. Церковь Земная, как и всякое видимое благоустроенное общество, как и тело человеческое (1Кор.12:12–30), складывается из членов не равных. Одни в ней от имени Божия учат, другие принимают учение; одни именем Божиим священнодействуют, другие с полной верой пользуются совершаемыми священнодействиями; одни во имя Божие управляют, другие с полной уверенностью в спасительности руководства подчиняются; те же и другие вместе укрепляют и совершенствуют то духовное тело, которого они все члены и глава которого – Господь И. Христос. Первые составляют богоучрежденную церковную *иерархию*, пастырей церкви, клир, последние – *паству*. В первенствующей церкви верующие миряне обычно назывались именем братьев.

II. Иерархия в церкви, как особое сословие лиц, облеченных властью учить, священнодействовать и управлять, не есть орган церковного представительства (как учат протестанты), но учреждение божественное. Как в церкви Ветхозаветной учреждена была самим Богом иерархия для служения при храме и совершения всех обрядов подзаконной религии, так и в Новозаветной церкви иерархию и первоначально установил и непрерывно продолжает сам И. Христос. Иначе и нельзя представлять происхождение священноначалия, как учреждением божественным, в том обществе, которое основано не людьми, а Богом, силою и волею И. Христа, которое имеет целью продолжать Его дело. Только Им облачаемые священноначальствованием и могут быть Его орудиями и действовать вверенной от Него властью.

Таковыми орудиями со властью учить, священнодействовать и управлять первоначально были *самовидцы и служители Слова* – первые и постоянные Его ученики, избранные Им Самим, которых Он и *апостолы нарече* (Лк.6:13). Их-то Он назначил быть *ловцами человеков* (Мф.4:19; Мк.1:17), *свидетелями* о Своем воскресении и делах искупления даже до края земли

(Лк.24:48; Деян.1:8, 22). *Не вы Мене избрасте*, – говорил Он им перед Своими страданиями, – *но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете, и плод ваш пребудет* (Ин.15:16). По воскресении же Своем Он дал им повеление: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы* (20–21); *дадеса Ми всякая власть на небеси и на земли: шедше научите и пр.* (Мф.28:18–19). *Приимите Дух Свят: им же отпустите грехи, отпустятся им, им же держите, держатся* (Ин.20:21–23).

Получив апостольство, ученики Господа Иисуса вместе с этим приняли на себя троякую власть: учительства, священнодействия и управления церкви. Как учителям, им дано было повеление проповедовать Евангелие *всем языком*, т. е. быть всемирными учителями веры. Равно они получили от Господа власть и силу совершать установленные Им священнодействия для низведения на верующих даров благодати, напр., таинство крещения (Мф.28:19), причащения (Лк.22:19), возложения рук (Деян.8:17; 1Тим 4, 14; 2Тим 1, 6), покаяния (Ин.20:31–23). Наконец, апостолы восприняли непосредственно от главы церкви и власть пасти церковь (Ин.21:15–17), т. е. управлять церковью, власть вязать и решить (Мф.18:18) и вообще власть законодательства в церкви (Деян.15:28–29; 16, 4), власть надзора за поведением членов церкви (1Пет 5, 2), власть суда с правом подвергать виновных наказаниям (Мф. 16, 15–17; 2Кор.13:10; 10, 4, 6 и др.). Таковой троякой властью апостолы и действительно пользовались, с сознанием при этом полномочия на то от Господа И. Христа: *тако нас да непщует* (разумеет) *человек, яко слуг Христовых и строителей таин Божиих* (1Кор.4:1). В апостолах, таким образом, должно видеть сколько *чрезвычайных* посланников Божиих, столько же и *иерархов* церкви, облеченных Самим И. Христом властью священнодействовать, учить и управлять, дабы церковь достигала той цели, для которой Господь основал ее.

Власть, врученная И. Христом апостолам (а не всему обществу верующих) для устройства и утверждения церкви на земле, а вместе и соприсущая ей благодатная сила, необходимо должны были сохраниться в церкви и по смерти

апостолов во всей полноте, исключая апостольское достоинство их, как чрезвычайных посланников Божиих. Только при этом условии церковь могла продолжать, при содействии благодати, дело усвоения людям плодов искупления во всех концах земли. И Господь И. Христос выразил волю Свою, чтобы эта власть преемственно от апостолов продолжалась в церкви до скончания века. Облекая апостолов властью, Он говорил им: *и се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века*. Очевидно, слова эти не могут быть относимы только к апостолам, но предполагают и преемников их и содержат обетование содействия Божия не только апостолам, но и их преемникам. Равно и обращенные к апостолам слова обетования о Духе Утешителе, что Он *будет с вами во век*, простираются не на одних апостолов, но и на преемников их служения. Ап. Павел положительно учит, что Основатель церкви дал церкви не только апостолов, пророков и евангелистов, но и *пастырей и учителей к совершению святых, в созидание тела Христова* (Еф.4:11–12; см. 1Кор.12:28). В прощальной беседе с пресвитерами ефесскими тот же апостол говорил им: *внимайте себе и всему стаду, в нем же вас Дух Св. постави епископы пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею* (Деян.20:28).

Апостолы свои благодатные полномочия и власть получили непосредственно от И. Христа, а иерархии дарованы И. Христом благодатная сила и власть через посредство апостолов. Последние свою власть и благодатную силу священнослужения передавали особым определенным лицам и делали так, без сомнения, не вследствие какой-либо естественной необходимости, а по божественному повелению (хотя оно не записано в виде прямо выраженной заповеди), ибо они, имея *ум Христов*, устроили церковь, как и проповедовали, по непосредственным наставлениям И. Христа и по внушению Духа Святаго. Так поставлены были апостолами через возложение рук семь избранных мужей на *служение трапезам* (διακονία τραπεζαῖς), с которым потом соединилось служение при трапезе Господней и вообще при таинствах (Деян.6:1–6). Так ап. Павел и Варнава для христиан Листры, Иконии и

Антиохии рукоположише пресвитеры (χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους) к каждой церкви (Деян.14:23; сн. 20, 28). Под пресвитерами, хотя они и не называются епископами, правильнее разумеать епископов, так как эти пастыри были рукоположены для каждой церкви, т. е. для церкви каждого города (сн. Тит.1:5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры. Конечно, такому же порядку следовали и другие апостолы в других местах, где основывали церкви. Так были поставлены особые предстоятели к церквям Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии, которым всем вместе ап. Петр давал наставления, как пасти стадо Божие (1Пет 1, 1; 5, 1–3). Ап. Павел, умолив Тимофея, своего возлюбленного чада, сотрудника и брата, пребыти во Ефес (1Тим 1, 3), рукоположил его, предоставив ему через свое рукоположение полномочие рукополагать других и вообще полноту пастырской власти (2Тим 1, 6; 1Тим 5, 22 и др.). Другому присному своему чаду – Титу, оставленному в Крите, ап. Павел также поручил, да недоконченная довершит в устройении церкви на о. Крите и поставит по всем градам пресвитеры (Тит.1:5). В посланиях к Тимофею и Титу указываются и качества лиц, которые могут быть удостоиваемы рукоположения во епископа (1Тим 3, 1–7; Тит.1:6–9), пресвитера (Тит.2:2; сн. 1. Тим 5, 1) и диакона (1Тим 3, 8–13). В послании к филиппийцам ап. Павел приветствует всех святых в Филиппех, с епископы и диаконы (1, 1). Ап. Иоанн говорит в своем откровении о семи ангелах, называя так предстоятелей семи малоазийских церквей (Откр.2–3 гл.).

Христианская древность сохранила нам даже имена многих мужей, которых апостолы признали достойными пасти основанные ими церкви, быть их епископами⁵⁹. Из позднейших свидетелей можно убедиться, как продолжалось и продолжается апостольское преемство и до наших дней в истинной церкви. На соборах поместных и Вселенских узаконен ряд постановлений, ограждающих правильность и действительность рукоположений на священные степени, дабы не прерывалось в церкви апостольское преемство. И это преемство как в древности признавалось столь существенным, что на нем основывали

важность церкви, как церкви апостольской, так и ныне православной церковью усвояется ему такое же значение.

§ 129. Необходимость принадлежать к церкви для спасения

Совершитель дела нашего спасения Господь И. Христос основал Свою церковь, чтобы через нее люди могли усвоить плоды искупления, и потому сделал ее сокровищницей истины и благодати и вообще всех даров, нужных для спасения. Отсюда следует, что необходимо принадлежать к церкви для спасения. Частнее эта необходимость открывается из следующего.

Откровение учит, *несть иного имени под небесем, данного в человецех, о Нем же подобает спастися нам*, кроме имени Богочеловека, нашего Искупителя (Деян.4:12). Он есть *путь и истина и живот* (Ин.14:6). Только через Него, через соединение с Ним возможно и совершается и воссоединение человека с Богом (Ин.15:1–7; 2Пет 1, 4; Еф.2:18, 22), а, следовательно, и самое спасение, ибо вне единения с Богом нет и не может быть жизни и спасения. Но вне церкви Христос пребывает как Владыка и Промыслитель твари, но только в церкви Он является для нас Искупителем, Посредником воссоединения людей с Богом и полнотою всяких благ, ибо церковь есть тело Его, а Он – ее глава. Поэтому только в церкви осуществимо соединение с Христом и через это участие в благах искупления. В церкви сосредоточены и нужные средства для соединения со Христом. Ей дарованы *вся божественные силы к животу и благочестию*. В ней живет Дух Божий, *вся действуя* и всех соединяющий со Христом, а через Христа приводящий к Отцу. В ней сохраняется и возвещается подлинное и чистое учение Христово, вследствие чего лишь в церкви возможна правая спасающая вера во Христа, ведущая к соединению со Христом и Богом, в ней истинные таинства, через которые низводится на верующих Дух Святый, в ней истинное руководство к спасению. Вне же церкви человек предоставлен собственным силам, или лучше, собственной немощи в искании Бога и Христа Его.

Если так необходимо принадлежать к церкви для спасения, то отсюда понятно, что все *отступники* от церкви сами себя лишают надежды на спасение. *Аще кто преслушает церковь,*

буди тебе яко же язычник и мытарь, учил Спаситель (Мф.18:17). Апостолы называют тех, которые проповедуют противное церкви учение и тем отсекают себя от церкви (Гал.1–9), учителями лживыми, иже вносят ереси погибели..., приводяще себе скору погибель (2Пет 2,1), прельстителями, им же мрак тьмы во веки блюдетя (Иуд 13), людьми самоосужденными (Тит.3:11). Тем более не могут иметь надежды на спасение те, которые совершенно отверглись от христианства, сделались язычниками, попрали Сына Божия, скверну возмнили кровь заветную еюже освятились, и укорили Духа благодати (Евр.10:29).

Но кроме отпавших от церкви по собственной вине и сознательно, немало людей, которые были и находятся вне церкви, по-видимому, не по собственной вине, каковы многие из языческих народов, не слышавшие проповеди о Христе, иноверцы, от дней рождения, с родителями пребывающие вне истинной церкви и не имевшие возможности, как должно, ознакомиться с православной церковью, младенцы, умершие некрещеными. Что ожидает таковых? На вопрос о судьбе их можно лишь сказать: суды Господни неисповедимы и лишь Всеведущему ведомо последнее определение участи всех людей. Нам же открыто следующее: *Бог есть Спаситель всем человеком, паче же верным (1Тим 4,10). Он хочет всем человеком спастись и в разум истины приити (2, 4). Он есть Бог не иудеев только, но и язычников (Рим 29–30); у Него нет лицеприятия и во всяком языке бояся Его и делаяй правду приятен Ему есть (Деян.10:34–35; сн. Рим.10:6–15). Он воздаст коемуждо по делом Его.* Позволительно предположить, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить достойных из всякого народа и племени к свету евангелия и благам искупления в загробной жизни, подобно тому, как Христос Своим сошествием во ад и проповедью там приобщил к благам искупления души людей, умерших до Его пришествия.

§ 130. Союз между церковью Земной и Небесной

Церковь Христова в обширном смысле обнимает небо и землю. К церкви Христовой в этом смысле принадлежат не только живущие на земле христиане, но и переселившиеся в иной мир, ибо это изменение состояния ощутительно только в глазах наших, а Господь Бог *несть Бог мертвых, но живых: вси бо Тому живи суть* (Лк.20:38). Если же верующие во Христа – и живые и умершие под главенством Христовым объединяются во одно царство Христово, составляют единое тело, то должно быть взаимное общение между членами этого таинственного тела, общение веры и любви, взаимная помощь и сослужение спасению. *Един о другом пекутся уди*, говорит апостол о членах тела Христова, по аналогии с взаимоотношением членов человеческого тела. *И аще страждет един уд, с ним страждут вси уди; аще ли же славится один уд, с ним радуются вси уди* (1Кор.12:26). И такое общение между торжествующим на небесах с ангелами собором праведников и членами церкви Земной действительно есть. Оно состоит в следующем: святые церкви Небесной, торжествующей, вместе с ангелами, молитвенно ходатайствуют пред Богом за членом церкви Земной и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на верующих, живущих на земле, а верующие члены церкви Земной, воинствующей, тех из усопших своих сочленов, которые удостоены Самим Богом прославления на небе, призывают в своих молитвах на помощь, почитают (религиозно) и их самих и их останки (мощи) и изображения, а за тех, которые переходят в иную жизнь с верою в достижение блаженного состояния, но не прославлены Богом, умоляют Господа и Владыку об отпущении им грехов и упокоении их в блаженных обителях Отца небесного.

§ 131. Ходатайство святых за верующих, живущих на земле, и молитвенное призывание их в церкви Земной

I. Святые люди, отшедшие из настоящей жизни и удостоившиеся небесного прославления, вместе с ангелами Божиими и единым ходатаем – И. Христом, содействуют членам церкви Земной достигать спасения, – в особенности тем, что ходатайствуют за них в своих молитвах и прошениях к Искупителю и Богу. Особенную силу и действенность имеет ходатайство Божией Матери по великой и исключительной близости Ее к Сыну. Но и все святые, как *други Божи* и *Христовы*, сильны пред Богом в своем молитвенном ходатайстве за других и имеют от Бога благодатную силу и возможность помогать нам как в духовных нуждах наших, так и в нуждах и бедствиях жизни внешней, вообще споспешествовать нашему спасению (Посл. вост. патр. 8 чл.). Православная церковь при этом верует, что святые в блаженном состоянии возносят молитвы не только за церковь Земную *вообще*, или что вообще соединяют свои молитвы к Богу с молитвами членов церкви Земной (это признают и лютеране, отвергающие молитвы святых за того или другого члена в частности), но что в них члены церкви Земной имеют ходатаев и по разным *частным и личным* нуждам.

Ворование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле существовало еще в церкви Ветхозаветной. Так, Сам Бог, положивший предать бедствиям нераскаянный народ Свой, говорил пр. Иеремии: *аще станут Моисей и Самуил пред лицом Моим, несть душа Моя к людям сим* (Иер.15:1). Этими словами Господь показал, что при других обстоятельствах Моисей и Самуил, уже умершие тогда, могли бы ходатайствовать пред Ним о Его народе, и их ходатайство могло бы быть Им услышано. В одной из книг Ветхого Завета (правда, не канонической) приводится и случай такого ходатайства пред Богом праведника за грешника: Иуда Маккавей, перед вступлением в битву с Никанором, видел в

сновидении бывшего первосвященника Онию и пр. Иеремию, умерших, молящихся за народ иудейский. Иеремия, подавая Иуде золотой меч, сказал; «возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов». Об Иеремии же Ония открыл: *сей есть братолюбец, иже много молится о людех, и о святом граде, Иеремия, Божий пророк (2Мак 15, 12, 14).*

В Новом Завете о молитвенном предстательстве за церковь Земную святых, сущих на небе, наиболее прямо засвидетельствовано тайнозрителем Иоанном. Он удостоился видеть, как *двадесят и четыре старца падоша пред Агнцем, имуще кийждо гусли и фиалы (чаша) златы, полны фимиама, иже молитвы святых (Откр.5:8).* В другой раз он же видел, как *прииде ангел и ста пред алтарем, имеяй кадильницу злату; и даны быша ему фимиами мнози, да даст молитвам святых всех на алтарь златый, сущий пред престолом. И изыде дым кадильный молитвами святых от руки ангела пред Бога (Откр.8:3–4).*

Убеждение в молитвенном предстательстве святых за церковь Земную оправдывается и предполагается и общим смыслом и духом откровенного учения.

Святые, движимые любовью, молились за других на земле и помогали своим ближним, чем могли. Эту любовь к земным братьям они переносят и в загробную жизнь, ибо *любы николиже отпадает (1Кор.13:8);* там любовь их к ближним становится еще чище и искреннее. Исполняемые этою любовью, они и в загробной жизни не могут не заботиться о нас и не употреблять для нашего блага всего, что могут сделать, а первейшим средством для этого может служить молитвенное их ходатайство пред Богом за своих земных собратий. И если они молились за них еще живя на земле, то не тем ли усерднее их молитва за тех же собратий на небе, где они, как други Божии и возлюбленные Богом, имеют от Бога еще большее дерзновение ходатайствовать за нас и молитва их еще действеннее? К тому же естественно должно располагать их и их блаженное состояние. В радостном состоянии мы обыкновенно стремимся разделить свою радость с другими: добрый в счастье по возможности старается благотворить и делать счастливыми

других. Понятно, что и небожители, сами испытывая блаженство, при совершенной любви к нам, не могут не желать и не содействовать и нам сделаться участниками этого блаженства, и прежде всего, конечно, посредством молитвы о избавлении нас от бедствий и скорбей, о восстании от падений и спасении нашем.

II. Ходатайство пред Богом святых за членов церкви воинствующей и готовность и способность их помогать нам в наших нуждах служит основанием и побуждением для членов церкви Земной *призывать* святых в своих молитвах. Призывать святых в молитвах должно, конечно, не вместо Бога и не как каких-либо богов, могущих собственной силой помогать людям в их нуждах, а как близких к Богу и сильных пред Ним предстателей и ходатаев наших, которые своим ходатайством за нас могут усиливать значение наших молитв перед Господом Богом и испрашивать нам потребные блага от Бога – единого Источника и Создателя всех даров и милостей тварям (Иак.1:17). Писание и прямыми наставлениями и примерами научает обращаться к предстательству святых перед Богом.

Так, Бог повелел некогда Авимелеху просить Авраама помолиться об отвращении гибели его и его дома за жену Авраамову Сарру, и когда помолился Авраам, то не только миновала гибель дома Авимелеха, но и ниспослано было ему Божие благословение (Быт.20:7–19). Согрешившие друзья Иова по повелению Божию должны были просить молитв за себя у этого праведника, чтобы не погибнуть, и грехи их прощены были ради Иова (Иов.42:8–9). Иудеи, убежденные в действительности молитв праведников, в трудных обстоятельствах просили молитвенного заступничества праведников. Однажды, напр., находясь в опасности от иноплеменников, они просили пророка Самуила: «не переставай взывать о нас ко Господу Богу нашему, чтобы Он спас нас от руки филистимлян», и пророк *возопи ко Господу о Израили и послуша его Господь* (1 Цар 7, 8–10). Пр. Давид исповедует: *благ Господь всем призывающим Его во истине, но особенно внимает прошениям праведных: волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит* (Пс.144:18–19).

Новозаветное Писание также постоянно внушает молиться друг за друга. Ап. Иаков говорит: *молитесь друг за друга...: много бо может молитва праведнаго споспешествуема*, и в доказательство приводит пример силы молитвы пр. Илии (Иак.5:16–18). Ап. Павел собственным примером показывал силу и важность молитвы друг за друга; сам молясь о всех верующих (Еф.1:16; 2Сол 1, 11–12), и к ним он неоднократно обращался с просьбами: *молю же вы, братие, Господом нашим Иисус Христом и любовью духа, споспешествуйте ми в молитвах о мне к Богу* (Рим.15:30), или: *братие, молитесь о нас* (1Сол 5, 25; сн. Еф.6:18–19). Правда, здесь говорится об обращении к молитвам святых, пока они еще здесь на земле. Но если необходимо и спасительно обращение к праведникам, пока они на земле, то не тем ли более должно обращаться с молитвою к отшедшим и прославленным Богом святым, когда их предстательство пред Богом за людей может быть сильнее и они действительно предстательствуют?

Но могут ли святые на небе знать молитвы, нужды и состояния членов церкви Земной? Отрицать возможность такого чрезвычайного ведения нет достаточных оснований. Еще во время земной жизни угодники Божии обнаруживали особенный дар духовного ведения и прозрения. Так, напр., ап. Петр прозрел в сердце Анании (Деян.5:3), пр. Елисей узнал о поступке Гиезия (4Цар 4, 19–25) и открывал царю израильскому тайные намерения двора ассирийского (6, 12). Если же во время земной жизни многие из святых обладали высоким даром прозорливости и высшего ведения, то тем более, совлекшись тела и предстоя престолу Божию, они имеют этот высокий дар и могут видеть и знать, что делается на земле, ибо на небе способности их, как и каждого человека, по слову апостола, развиваются и совершенствуются (1Кор.13:9–12). Находясь еще в смертном теле, святые проникали духом в мир горний, и одни из них видели сонм ангелов, как праотец Иаков (Быт.32:1) и пр. Елисей (4Цар 6, 17), другие удостаивались созерцать Самого Бога, как пр. Исаия (6, 1–5) и Иезекииль (2, 1–8), третьи восхищались до третьего неба и слышали там неизреченные глаголы, как ап. Павел (2Кор.12:2–6). Естественно думать, что

по вступлении в жизнь загробную они имеют возможность, получив еще большее просвещение своих сил, обратно проникать с неба на землю, созерцать дела и события знакомого им мира земного и постигать происходящее между живущими на земле. Святые на небе находятся в ближайшем общении с ангелами, которые посылаются на землю *в служение за желающих наследовати спасение* (Евр.1:14), приносят на небо *молитвы святых* (Тов.12:15), сами молятся и радуются о всяком обращающемся грешнике (Лк.15:10). Почему не допустить, что святые могут узнавать о наших положениях, о наших нуждах и молитвах к ним и через этих небесных вестников? Наконец, и это самое главное, святые на небе предстоят вместе с ангелами престолу всеведающего Господа. Но «можно ли не знать (наши состояния и нужды) видящим Того, Кто видит и знает все?» – говорит св. Григорий Двоеслов. «Веруем и исповедуем, что ангелы и святые, которые соделались как бы ангелами (по словам Спасителя – *равни суть ангелам* – Лк.20:36), при беспредельном свете Божиим, видят наши нужды» (Посл. вост. патр. 8 чл.).

Есть свидетельства о том, что святые, живя на небе, действительно знают то, что совершается на земле. Так, в притче Спасителя о богатом и Лазаре Авраам изображается знающим происходящее на земле, когда говорит богачу: *братия твои имут Моисея и пророки*, живших много спустя после Авраама, *да послушают их* (Лк.16:29). Моисей и Илия, явившись к И. Христу во время Его преображения, беседовали с Ним об Его страданиях и смерти (Мф.17:3), что показывает, что им было известно о начавшемся на земле деле спасения людей воплощением Сына Божия (сн. Откр.6:10–11).

III. Церковь Христова, начиная со времен апостольских, признавала несомненным молитвенное предстательство Богоматери и св. угодников Божиих за живущих на земле братьев, а потому вместе с молитвами к Богу, как царю неба и земли и Подателю всех благ тварям, обращалась с молитвами и к святым (см. чины древних литургий). Против иконоборцев, обнаруживших отрицательное отношение ко всеобщему обычаю церкви призывать в молитвах святых, отцы VIII-го Вселенского

Собора положили: «если кто не исповедует, что все святые, сущие от века и угодившие Богу, как до закона, так под законом и под благодатью, досточестны пред Ним по душе и по телу, или не просит молитв святых, как имеющих позволение предстательствовать за мир, по церковному преданию, анафема». Это верование Вселенской церкви неизменно содержимое как церковью православной, Восточной, так и римским католицизмом, сохраняется доныне и в отделившихся издревле от Вселенской церкви христианских обществах, как то: несторианском, абиссинском, коптском и армянском.

IV. Реформация XVI в. восстала против молитвенного призывания святых, так что отрицание протестантством этой истины составило одну из отличительных вероисповедных его особенностей. Протестантам казалось, что святые, призываемые в молитвах, как посредники между Богом и человеком, являлись бы заслоняющими непосредственные отношения верующих к своему Искупителю. Отвергнув на этом основании молитвенное призывание святых, одна часть последователей реформации, именно лютеране, отвергли только уместность и пользу наших молитв к святым о их ходатайстве за нас пред Богом, но признают, что ангелы и святые молятся вообще за нас (Conf. aug. p. I, art. XXI; Apol. conf. ad. art. XXI), другие же реформаты отвергают и то и другое, т. е. не только уместность и пользу наших молитв к святым, но и ходатайство святых за нас (Gallic. conf. art. XXIV). Воззрения реформаторов XVI в. на призывание святых приняты и церковью Англиканской (XXII чл.). Тех же воззрений под влиянием протестантства держатся многие и из русских сектантов (духоборцы, молокане, штундисты).

Против молитвенного призывания святых возражают, что в Писании нет прямой заповеди о призывании святых, отшедших из настоящей жизни. Правда, прямой заповеди об этом нет в Писании, но в нем указано, что обращение с молитвой к святым согласно с волею Божией, что они сами молятся за нас, что молитва праведника *споспешествуема* много может, а это достаточное основание, чтобы просить усопших святых ходатайствовать за нас перед Богом. Есть в св. Писании и

пример для призывания святых, отшедших из настоящей жизни. Так, пр. Давид в молитве своей: *Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, отец наших* (1Пар 29; 18: сн. Дан.3:35; Пс.131:10), воспоминает отшедших из настоящей жизни, как и ныне православная церковь призывает *Христа, истинного Бога нашего, молитвами пречистые Его Матери и всех святых*.

Указывают далее, что *един ходатай Бога и человеков – Иисус Христос* (1Тим 2, 5; сн. 1Ин.2:1; Рим.8:34; Евр.7:22–25), а потому искать молитвенного ходатайства святых значит принижать достоинство ходатая И. Христа, предполагать Его ходатайство недостаточным. Но апостол, называя И. Христа *единым ходатаем* (μεσίτης – посредник), тотчас же прибавляет: *предавший Себя для искупления всех* (ст. 6), т. е., что И. Христос есть единый и единственный ходатай в том смысле, что Он есть *Искупитель* рода человеческого от греха, проклятия и смерти; искупления не мог совершить ни человек, ни ангел. Но единство такого ходатая-посредника не исключает ходатайства святых пред Отцем небесным именем Того, Кто ходатайствует за всех кровью Своею, и пред ним Самим, подобно тому, как единство Отца небесного не исключает отцов земных, единство Христа, как наставника и учителя, – наставников и учителей земных.

Говорят, святые не всеведущи, не всемогущи и не вездесущи, следовательно, не могут ни знать молитв наших, произносимых в сердце, ни даровать нам просимое у них, ни быть во всех местах, где станут призывать их. Правда, всеведение, вездесущие и всемогущество – свойства Божии. Но знать происходящее на земле далеко еще не значит обладать всеведением; ангелы непрестанно служат нашему спасению и знают происходящее на земле, но всеведением не обладают. Точно также и святые угодники могут знать наши нужды и молитвы, не будучи сами всеведущими, от Всеведущего. Не обладают святые и всемогуществом, но могут исполнять наши прошения и подавать потребную помощь не сами по себе, но по воле Божией и силою божественной благодати, в них живущей, подобно тому, как и во время земной своей жизни они оказывали такую помощь ближним обитавшей в них силой

Божией. Конечно, святые и не вездесущи, но по благодати Божией могут являться там, где это нужно. Случалось, что еще во время земной жизни своей праведники, не стеснясь условиями пространства, чудесно являлись в местах, где нужно было их присутствие (Деян.8:39–40; Дан.14:36); тем более могут являться на помощь всюду святые прославленные, отрешившиеся от уз тела. Призывание святых, возражают далее, есть будто бы подражание язычникам, обращавшимся с молитвами вместо единого Бога к богам многим. Подобно тому, как язычники просили у одного своего бога хлеба, у другого – вина, у третьего – меду и т. д., так будто бы идолопоклонствуют и призывающие в молитвах святых и испрашивающие у одного святого благополучного плавания (св. Николая), у другого – исцеления болезней (у св. Пантелеймона и Антония), у третьего – избавления от нечаянной смерти (великомученицы Варвары) и т. д. Но приравнивать призывание святых к идолопоклонству значит утверждать явную несообразность. Языческие боги – мнимые боги, почему напрасны были и все обращения к ним язычников. Христианские же святые суть действительные существа, други Божии. Язычники просили благ у своих богов, как у самостоятельных владык и подателей благ, а христиане признают Творца и Промыслителя мира источником и подателем благ, святых же молят быть лишь нашими заступниками и предстателями пред Богом, которые своими посредствующими молитвами могут испросить Его божественную помощь для нас. Поэтому и в самых молитвах иначе выражаются воззвания к Богу, иначе к святым. Что же касается верования в особенную благодатную помощь известных святых и отсюда обычая испрашивать помощи свыше в одних случаях у одних святых, в других – у других, то и в этом нет ничего ни языческого, ни вообще предосудительного. В царстве растений различные травы имеют различную силу для исцеления различных недугов. И в царстве благодатном существует разделение дарований (1Кор 12, 4–11). Это применимо и к примерам получения помощи Божией в одних случаях от одних святых, в других от иных. Можно полагать, что здесь действует тот закон благодатного царства, по которому и

Сам Господь И. Христос *пострада, Сам искушен быв*, т. е. вошел в соприкосновение с нашими искушениями, подвигами, страданиями, чтобы *и искушаемым помощи* (Евр.2:18), подобно тому, как и по нашему опыту, пострадавший сам тем более глубоко сочувствует и сострадает страждущим, ревностно и постоянно упражнявшийся в известном подвиге или добродетели глубже сочувствует и сострадает другим в подобном же подвиге. Способствовали образованию верования в благодатную помощь одних святых в одних случаях, других – в иных, без сомнения, и сказания житий святых. Эти сказания располагали к усердной молитве с верой и любовью в известных случаях к известным святым, усердная молитва сопровождалась исполнением просимого через этого святого, что утверждало и утверждает и самую веру в различных святых, как помощников в известных нуждах.

Не нужно, говорят еще, обращаться с молитвой к святым потому, что христиане могут возносить свои молитвы непосредственно к Богу, а И. Христос дал и образец молитвы («Отче наш»). Но обращение с молитвой к Богу не исключает уместности обращения к святым, чтобы и они молили о нас Бога, ибо Бог более внимлет святым, чем тем, которые остаются в грехах, как не исключает молитва к Богу и вообще молитв друг за друга.

§ 132. Почитание святых

Почитание святых выражается в православной церкви в благоговейном воспоминании их подвигов и дел, с целью подражания им, в прославлении их святости, в празднествах в честь их, в сооружении храмов во имя святых, возжении светильников и каждении фимиама перед их изображениями и пр. Призывая к такому почитанию, церковь научает почитать святых не как богов каких, но лишь как верных рабов и друзей Божиих, ставших святыми при помощи благодати Божией, почему это почитание является, с одной стороны, прославлением *Бога, дивного во святых Своих* (Пс.67:36), а с другой – прославлением и самих святых, как «живых образов Божиих». Такое почитание святых хотя имеет и религиозный характер, но, очевидно, не тождественно с поклонением и служением, какое подобает воздавать единому Творцу и Господу. Это различие в греческом языке выражается и в самих названиях того и другого почитания: служение, приличествующее только божественному естеству, обозначается словом *λατρεία* – богопоклонение, почитание боголепное, а почитание святых называется «почитательным поклонением» (*τίμητηχή προσκύνησις* – в вероопределении VII Вселен. Собора; сн. Евр.11:21), служением (*δουλεία*).

I. Почитание святых предполагается общим смыслом и духом учения откровения Божия. Святые суть «живые образы Бога», – Его святости и других совершенств, к каковому уподоблению Богу должны стремиться и все люди. Вследствие этого они особенно угодны Богу (Притч.11:20); они – друзья Божии (Пс.138:17), друзья Христовы (Ин.15:14). И если естественно человеку высоко ценить доброе и святое, то понятно, что высшие и совершенные носители и образцы святости и добра, удостоиваемые прославления и Самим Богом, должны быть почитаемы теми, которые принадлежат к тому же телу церкви Христовой, что и прославленные Богом угодники.

Даются в св. Писании и положительные внушения о том, что святые достойны нашего почитания, равно указываются и примеры почитания их, хотя в нем и нет прямо выраженной заповеди о почитании святых.

Во времена ветхозаветные люди благочестивые чтили праведных не только во время их земной жизни, напр., пр. Нафан почитал Давида (3Цар 1, 23), Авдий поклонился пр. Илии (18, 17), сыны пророческие *поклонишася до земли* верному рабу и другу Божию Елисею (4Цар 2, 15), но и после их кончины. *В памяти вечной будет праведник* (Пс.111:6), воспевал Давид. *Память праведника пребудет благословенна, имя нечестивых омерзее* (Притч.10:7). И иудеи свято сохраняли память о своих праведниках, как видно из того, что они с особенным тщанием создавали гробы пророков и украшали памятники праведников (Мф.23:29).

В Новом Завете о почитании святых говорится в том же смысле. Спаситель говорил апостолам: *вы друзи Мои есте* (Ин.15:14). *Иже вас приемлет, Мене приемлет; и иже приемлет Мене, приемлет пославшаго Мя* (Мф.10:40); *отметаясь вас, Мене отчается; отметаясь же Мене, отчается пославшаго Мя* (Лк.10:16). О чествовании пророков и праведников Он говорил: *приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приемлет; и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведнику приемлет* (Мф.10:41). Ап. Павел учит: *слава, честь и мир всякому делающему благое* (Рим.2:10; сн. 2Тим 5, 17), и потому заповедует: *поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам слово Божие, и взирающе на кончину их жителства, подражайте вере их* (Евр.13:7). Преблагословенная Дева Мария Сама изрекла о будущем прославлении Ее родом христианским: *се, отныне ублажат Мя вси роди* (Лк.1:48).

Почитать святых, хотя бы и отшедших из настоящей жизни, но которые *живи суть* и прославлены Богом, по смыслу и духу откровенного учения, таким образом, составляет священный долг верующих, живущих на земле.

II. В церкви христианской почитание святых, как исполнение этого священного долга, вошло в обычай с самых первых дней

ее существования. По словам ап. Павла, Новозаветная церковь, начиная свое существование, имела небесными своими членами вместе с ангелами и бесчисленный сонм ветхозаветных праведников, достигших совершенства (Евр.12:22–24). Во главе этого торжествующего собора стоял, так памятный первым членам церкви, великий Иоанн, Предтеча Господень. Выше и светлее всех святых, и ангелов и человек, воссияла в церкви слава преблагословенной Девы Марии. За ветхозаветными праведниками патриархами и пророками явились первенцы новозаветной церкви, имена которых написаны на небесах (Лк.10:20), – св. апостолы. Они предназначали собою многочисленный сонм св. мучеников и мучениц. Тайновидец Иоанн, писавший книгу откровения после того, как другие одиннадцать апостолов уже приняли мученическую кончину, видел *пред пре столом и пред Агнцем великое множество людей в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках, которые омыли одежды свои и убелили их кровию Агнца (Откр.7:9,13–15)*, т. е. облеклись ангельскою светлостью. Все эти святые первенцы новозаветной церкви – апостолы и мученики, вместе с ветхозаветными праведниками, Матерью Господа и великим Предтечей, согласно *были признаваемы святыми* и удостоенными на небе венца славы, а потому и прославление и почитание их в церкви Земной началось очень рано. Прославление Божией Матери неразрывно соединялось с прославлением Самого И. Христа. Вместе с особенным воспоминанием Ее в древнейших литургиях находится также благоговейное воспоминание Предтечи, патриархов, пророков и мучеников. С глубокой же древности вошло в обычай почитание и других усопших святых мужей и жен – иерархов или святителей, жизнь которых, особенно в первые века, была преисполнена особых трудов и опасностей, подвижников, благочестивых царей и цариц и вообще всех усопших, которых церковь признавала святыми.

III. Противники молитвенного призывания святых отвергают и религиозное почитание святых. Протестанты в частности вместо религиозного почитания святых оставили у себя, как полезное, т. н. гражданское чествование (*cultus civilis*) святых,

как замечательных исторических лиц и деятелей. О святых, утверждают они, следует говорить с уважением и благоговением, подвиги и заслуги их нужно с признательностью вспоминать, чтобы подражать им, но не должно быть религиозного чествования их, церковных в честь их празднеств, построения их имени храмов и т. п. Религиозное почитание святых сближается ими и даже прямо называется идолопоклонством. В оправдание такого взгляда представляются различные доводы, на самом деле, однако, не оправдывающие его.

Религиозное почитание святых, говорят, прямо исключается и воспрещается заповедью: *да не будут тебе бози инии, разве Мене* (Исх.20:3). *Господа Бога твоего да убоишия, и Тому Единому послужиши* (Втор.6:13; сн. Ис.42:8; 1Тим 1,17). Но заповедь Божия дана была евреям, бывшим уже и имевшим быть в сношениях с язычниками, обоготворившими тварь. Заповедью Бог внушал евреям, чтобы они Его одного исповедовали Богом, чтобы в сотворенной области предметов не имели ни одного такого, который признавали бы за бога и почитали, как бога (во Втор.5— *да не будут тебе бози инии пред лицем Моим*). Но святым воздается поклонение не божеское, а только как достойнейшим слугам Божиим.

Указывают еще на пример ап. Петра, отклонившего от себя Корнилиево поклонение словами: *восстани, и аз сам человек есмь* (Деян.10:25–26), и на случай, описанный в Апокалипсисе. Ев. Иоанн упал к ногам ангела, показавшего ему будущее, но ангел сказал: *смотри, не делай сего; ибо я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись* (19, 10; 22, 8–9). Но ап. Петр отклонил поклонение Корнилиево потому, что Корнилий язычник пал к ногам его, считая его за высшее существо, т. е. хотел воздать боголепное поклонение. И апостолы Павел и Варнава не приняли божественной чести, которую хотели воздать им язычники в Листре, после исцеления ими хромого, приняв их за богов (Деян.14:6–18). Отклонение Иоанна объясняется смирением ангела, или, как другие думают, тем, что Иоанн принял ангела за Господа Иисуса и хотел воздать ему божеское поклонение.

Напротив, вождь воинства Господня, явившийся Иисусу Навину близ Иерихона, не воспретил ему поклонение до земли, но велел ему снять обувь с ног, ибо место это было освящено присутствием посланника Божия (Нав.5:14–15).

Наконец, что касается вообще отождествления или сближения религиозного почитания святых с идолопоклонством, то это хула и клевета на церковь и чтителей святых. «Достопоклоняемы (святые), – говорит И. *Дамаскин*, – не по естеству своему. Мы поклоняемся им потому, что Бог их прославил и соделал страшными для врагов и благодетелями для приходящих к ним с верой; поклоняемся им мы не как богам и благодетелям по естеству своему, но как рабам и служителям Божиим, имеющим дерзновение к Богу, по любви своей к Нему: поклоняемся им потому, что сам царь относит к себе почтение, когда видит, что почитают любимого им человека, но как царя, но как послушного слугу и благорасположенного к нему друга» (Сл. 3 об икон.).

§ 133. Почитание мощей св. угодников Божиих

I. Почитая святых, переселившихся своими душами на небо, православная церковь вместе с этим чтит и мощи или тела их, если Богу угодно бывает сохранить их в нетлении и прославить чудесами. Это почитание выражается в установлении праздников в дни обретения св. мощей и перенесения их из одного города или области в другой, в благоговейном собирании и хранении их, в построении над ними св. храмов и алтарей и поставлении в самых храмах, употреблении антиминов с св. мощами, возжиганием перед ними (мощами) свечей, каждением фимиамом, лобызанием и поклонением.

Первейшим основанием и побуждением к благоговейному чествованию мощей св. угодников Божиих служит видимое действие силы Божией, проявляющееся в изъятии тел святых (иногда – более или менее целых тел, иногда же одних костей) от всеобщего закона тления. С духом и смыслом христианского учения и вообще несообразно презрительное отношение к телу, и не только живого, но и умершего человека христианина. Тела христиан не только суть органы для души, храмины души, но храмы Духа Святого, храмы Господа И. Христа, члены Христовы, становящиеся таковыми через таинства крещения, миропомазания и причащения. Эти тела восстанут и соединятся с душами в день всеобщего воскресения мертвых. На этом основании тела всех усопших христиан с такими почестями провожаются до могилы. Тела же святых в особенности суть сосуды благодати Св. Духа, плоти и крови Христовых, освящаются и проницаются силой Христовой, подобно тому, как сосуд, в котором долго хранится благовонная масть, заимствует от нее силу благоухания. Этой силой, при собственных подвигах святых, тела их еще при жизни очищаются от греха – причины смерти и тления, этой же силой и по смерти сохраняются от тления. Отсюда, религиозное почитание нетленно почивающих останков святых есть собственно почитание силы Христовой, проявляющейся в нетлении тел, *иже Христовы суть*.

Новым основанием и побуждением к чествованию останков святых служит прославление Богом мощей св. угодников Божиих чудесами и знамениями. История церкви представляет множество чудес, совершавшихся во все времена от мощей св. угодников Божиих, совершающихся и ныне. «Владыка Христос даровал нам мощи святых, говорит св. *И. Дамаскин*, как спасительные источники, которые источают многообразные благодеяния... Через мощи святых изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, прозирают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и скорби, и всякое даяние благое от Отца светов нисходит на тех, которые просят с несомненною верою» (Точн. изл. в. IV, 15. Сн. Кат. 9 чл.).

Почитание мощей св. угодников Божиих в церкви христианской – заветание глубокой древности. С самых первых времен церкви верующие тщательно хранили останки св. Иоанна Предтечи, апостолов, а во времена гонений уносили с места казни тела и растерзанные члены св. мучеников, с честью погребали и на гробы их собирались совершать божественные службы, преимущественно же литургию. Отсюда всеобщий и самый древний обычай – полагать в основание св. алтарей мощи мучеников и употребление антиминов для совершения евхаристии, имеющих в себе частицу мощей. С прекращением гонений на христиан, с IV в. чествование св. мощей стало открытым и получило свой определенный церковный характер. Когда открывались мощи, они обыкновенно полагались в храмах, где давалось им место даже под алтарем, на котором приносилась бескровная жертва. Над телами и останками мучеников воздвигаемы были на кладбищах храмы (*μάρτυριᾱ*, *memoriae martyrum*), которые служили потом усыпальницей для желавших лежать близ мучеников. Открытие и перенесение мощей сопровождалось особенной церковно-обрядовой торжественностью, а от отцов и учителей церкви – Златоуста, Василия В. и др. сохранилось много бесед по случаю перенесения мощей.

В постановлениях VII Вселенского Собора находится такое определение о почитании св. мощей: «Господь наш Иисус

Христос даровал нам мощи святых, как спасительные источники, многообразно изливающие благодеяния на немощных... Дерзнувшие отвергать... мощи мучеников, о которых знали, что они подлинны и истинны: если это епископы или клирики, – да низложатся, а если иноки и миряне, да лишатся причащения».

II. Во все времена были, есть и ныне противники почитания св. мощей, преимущественно те же, которые отвергли и молитвенное почитание и призывание святых. В частности, отрицание почитания мощей и доселе составляет вероисповедную особенность протестантства. Отвергающие это почитание признают его противным Писанию, сближают с идолопоклонством, называют суеверием, источником всякого рода злоупотреблений и т. п., а по мнению иных из них, и самое нетление мощей не есть чудо, а явление естественное. Но все такие рассуждения и предположения должны быть отвергнуты, как неосновательные или прямо ложные.

Указывают, что в Писании не только нигде не заповедано почитание мощей, но и находятся свидетельства, неблагоприятные для такого чествования, напр., что в Ветхом Завете останки людей всегда были погребаемы и никогда не вынимались из земли для почитания (Быт.49:29; 50, 26), что Сам Бог, предав тело Моисея погребению, оставил могилу его неизвестной (Втор.34:6), что Спаситель сильно порицал иудейских книжников и фарисеев за их усердие созидать гробницы пророкам и украшать памятники праведников (Мф.23:29), что христиане погребли тело первомученика Стефана с великим плачем, но без почитания (Деян.8:2). Правда, прямой заповеди о почитании мощей нет в Писании, но в нем заповедано почитать Бога, а почитание св. мощей по существу есть чествование Самого же Бога, всемогущая сила Которого проявлялась и проявляется в видимых останках святых. Что же касается ссылок на св. Писание, то нет ничего удивительного, что в ветхозаветные времена всех скончавшихся погребали, – такова была на это воля Божия (Быт.3:19). В Ветхом Завете не было ни одного праведника в состоянии прославления (Евр.11:39–40), не время было и чествовать

останки святых, ибо не было прославлено через воскресение тело Самого Начальника и Совершителя веры (Евр.12:2). Кроме того, народ иудейский был весьма склонен к идолопоклонству. Дать ему возможность почитать мощи святых и другие их останки это значило бы дать ему повод к обоготворению или обожению их. В этом причина и того, что Моисей не введен в землю. обетованную и место погребения его осталось неизвестным. Спаситель же в Своей обличительной речи против книжников и фарисеев обличал их не за то, что они строили гробницы пророкам и украшали памятники праведников, а за то, что они, делая это и тем осуждая своих отцов за убийство пророков и праведников, сами были наследниками духа своих отцов – убийц пророков и праведников, имея, подобно им, в мыслях своих убить Его Самого. Равным образом, если останкам первомученика Стефана при его погребении не воздали того почитания, какое стали воздавать им впоследствии, то поступили так потому, что на почитание его останков еще не было тогда воли Божией, как она дана была впоследствии.

Почитание и поклонение мощам, говорят, есть чествование бездушных и бесчувственных предметов, а это бесполезно и даже есть особого рода идолопоклонство. На это достаточно заметить, что и кости пр. Елисея, от прикосновения к которым воскрес мертвец (4Цар 13, 21), и милоть пр. Илии, оставленная им пр. Елисею и разделившая своим прикосновением воды Иордана, так что пророк перешел по сухому дну (5, 14; сн. 8 ст.), платка и опоясания ап. Павла, полагавшиеся в его отсутствие на недужных и одержимых бесами и исцелявшие больных и изгонявшие злых духов (Деян.19:12), были также бездушны. Останкам святых соприсуща благодатная сила Божия. Эта-то сила и совершает разные исцеления через св. мощи, почему отрицание почитания мощей есть собственно отрицание соприсущей и действующей через них силы Божией. Противники почитания св. мощей обычно отвергают и самую чудесность нетления святых мощей, объясняя это явление естественными причинами. Подтверждение этому думают видеть в случаях долгого сохранения от тления тел, находившихся по смерти в

благоприятных естественных условиях, не принадлежащих святым (напр., тело протестанта герцога де Кроа в Ревеле). Но церковь никогда не признавала за св. мощи нетленное тело человека только потому, что оно нетленно. *Свидетельством святости мощей служат чудеса.* Сохраняется ли тело усопшего вследствие благоприятных физических условий, или это есть дело особого смотрения Божия, но если только нет подтверждения чудесами и знамениями святости останков, они не суть св. мощи. Вот поэтому-то тела некоторых усопших, носивших даже высокий святительский сан и скончавшихся в вере и благочестии, хотя и сохраняются в нетлении, однако же, по этому только признаку они не причислены к лику святых⁶⁰. Неосновательно и само по себе объяснение нетления тел святых действием естественных сил и причин, известных и неизвестных нам. Нетленные тела угодников Божиих были обретаемы в различных местах, часто весьма благоприятствующих тлению, во влажном воздухе и земле, под действием тепла, находили их даже в реках и в морях. Поставляемые по обретении в храмах, переносимые с места на место, терпя частое соприкосновение от благоговейных поклонников, они однако же в течение столетий и даже тысячелетий не только остаются нетленными, но некоторые из них настолько сохраняют натуральный вид, что отличаются мягкостью и гибкостью своих членов. Одно из замечательнейших явлений в этом роде представляют нам нетленные мощи св. Спиридона, епископа тримифунтского, сохраняющиеся более 1500 лет. Из находящихся у нас в России св. мощей можно в особенности указать на мощи св. Глеба князя, сына Андрея Боголюбского, находящиеся в г. Владимире.

Указывают, наконец, что почитание мощей открывает повод к разным злоупотреблениям и обманам. История, говорят, удостоверяет о случаях злоупотребления верой в мощи святых и другие останки их. Отрицать возможность и действительность таких злоупотреблений было бы, конечно, несправедливым. Но люди могут всем злоупотреблять, не исключая и самой великой святыни. Они, напр., одним и тем же языком, по словам ап. Иакова, благословляют Бога и проклинаят людей, сотворенных

по образу Божию (Иак.3:9). Следует ли отсюда, что лучше лишить людей этого великого дара? Злоупотребление мощами и другими останками должно карать и исправлять злоупотребления, как и караются таковые нашими законами, самые же мощи, сколько бы ни злоупотребляли ими неблагонамеренные люди, всегда должны оставаться для нас святыней.

§ 134. Почитание св. икон

Чествуя останки святых, церковь совместно с этим благоговейно употребляет и чествует и священные их изображения или иконы вместе с изображениями Самого Господа и Бога. Почитание икон, как и мощей святых, выражается в поклонении перед ними, лобызании их, возжигании пред ними светильников, каждении, особенных празднествах в дни явления и обретения чудотворных икон и т. п. Конечно, при этом церковь учит почитать и чествовать не вещество, из которого они устроены, и не краски, но относить почитание к лицам изображенным (Посл. восточ. патр. Приложение. Ответ на вопр. 3. Прав. исп. III ч. Отв. на вопр. 55).

Священные изображения составляют необходимую принадлежность всех православных храмов и, вследствие этого, служат постоянной и понятной для всех посетителей православных храмов проповедью церкви о единстве Небесной церкви с Земною. Употребление их в частных домах является для верующих также постоянным напоминанием о живом и близком общении с теми, кто изображен на иконах.

I. В православной церкви св. иконы двоякого рода: на одних из них и наибольшей части их изображены лики св. ангелов и св. человеков Божиих, а на других изображается триединый Бог или одно из лиц Пресвятой Троицы: Отец, или Сын, или Дух Святой.

В св. Писании основания для употребления и благоговейного чествования ангелов и святых Божиих человеков даются в примерах употребления и чествования по повелению Божию изображений херувимов. Изображения херувимов были поставлены Моисеем в скинии свидения, или в переносном храме, устроенном по образу, указанному Богом Моисею на горе (Исх.25:40; Евр, 8, 5). Главной святыней в скинии свидения был окованный золотом ковчег завета, находившийся во Святом Святых (то же, что алтарь в христианском храме). На верхней, сделанной из чистого золота крышке, покрывавшей ковчег и называвшейся очистилищем, были поставлены (по краям крышки) и укреплены два херувима чеканной работы из золота.

Господь Бог открывался Моисею и говорил с ним над крышкою среди двух херувимов (Исх.25:17–22; Евр.9:1–5). На завесе, отделявшей Святое Святых от святилища, также были сделаны изображения херувимов (Исх.26:31). Эта завеса с херувимами соответствует нашему иконостасу. Скиния вместо крыши и стен имела по четыре покрывала, лежавшие одно на другом; на виссонном внутреннем покрывале и на внутренней стороне его сделаны были также херувимы искусной работы (Исх.26:1; 36, 8). Изображения их соответствуют изображениям святых на стенах и куполах христианских храмов. В храме Соломоновом изображения херувимов были еще в большем количестве.

С этими ветхозаветными священными изображениями имеют точное сходство и христианские изображения сожителей ангелов и близких к Богу святых человеков. Если бы употребление священных изображений было негодно Богу, или несогласно с христианской религией, то, несомненно, упомянули бы об этом И. Христос и апостолы. Между тем И. Христос никогда не выразил Своего порицания ни храму, ни священным его принадлежностям; напротив, Он охранял святость храма с его предметами, как дома молитвы и дома Отца Его (Лук, 19, 46; Ин.2:16–17). Равно и апостолы нередко ходили в храм для проповеди и молитвы и через это заявили самым делом, что и в христианских храмах уместно и позволительно употребление священных изображений, изображений не херувимов только, но и вообще ангелов и святых человеков, предстоящих с ангелами престолу Агнца.

С изображениями ангелов и святых людей употребляются в христианской церкви изображения Божества. Бог Отец изображается в виде *Ветхаго денми* (Дан.7:9; см. Откр.4:2–3), Сын Божий – в человеческом виде, как младенец, отрок и муж зрелого возраста, Дух Святой – в виде голубя, а духовные дары Его – в виде огненных языков.

В Ветхом Завете не было изображений Божества, подобных христианским изображениям. Бог не открывался целому еврейскому народу, вследствие склонности этого народа к идолослужению, в каком-либо телесном образе, а потому невозможно было и изображение Божества. Тайна о Святой

Троице также не была открыта в ясном свете. Во время законодательства на Синае Бог явил Свое присутствие этому народу не в определенном образе, а в пламени, дыме, громах и молниях, так что народ в страхе отступил от горы и стал вдали (Исх.19:16–17; Втор.4:10–16). Вместо изображения лица Божия дано было евреям изображение имени Божия (Исх.28:36–38). Но в лице И. Христа *Бог явился во плоти* и мы видели славу Его, славу как *Едиnorodного от Отца*. Будучи сиянием славы и образом ипостаси Отца, Он показал в Себе и образ Отца, *Бога невидимого. Видевый Мене, виде Отца*, – говорил Он (Ин.14:8). Равно и Дух Святой открылся, когда нисшел на И. Христа при крещении телесным образом, *яко голубь* (Лк.3:22), и на апостолов – в виде огненных языков (Деян.2:3). Такие откровения и явления Бога людям в Новом Завете самым делом показали, что настало время и люди достаточно созрели к тому, чтобы чтить Его и через иконы.

Запрещая еврейскому народу изображать Бога в определенном образе, дабы он не сравнил Его с богами языческими, Ветхий Завет, однако, подготавливал людей к введению в храмы Божии изображений Божества. Так, в Ветхом Завете по повелению Божию Моисеем был сделан вещественный образ или прообраз Сына Божия, И. Христа, имевшего висеть на древе крестном (Ин.3:14–15). Это был *медный змий* в пустыне (Числ 21, 4–9). Этим показывалось, что заповедь Ветхого Завета о неделании изображений Божества имела значение не безусловное и для евреев и подлежала изменению (Евр.7:12). Был в Ветхом Завете и особого рода образ Бога вообще. Так, *ковчег завета* был не что иное, как видимый образ присутствия Бога невидимого. Когда поднимали ковчег в путь, Моисей (обращаясь к ковчегу) говорил: *возстань, Господи, и разсыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящих Тебя!* А когда останавливался ковчег, он говорил: *возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым!* (Числ 10, 35–36). *Пред Господом плясати буду... буду играти и плясати пред Господом*, – сказал Давид в ответ на укор дочери Сауловой Мелхолы за плясание его перед ковчегом завета (2Цар 6, 21; см. Нав.6:5–7; 4Цар 18, 22 и др.). Пред ковчегом

завета, как образом присутствия Божия, иудеи поклонялись: *возносите Господа Бога нашего и покланяйтесь подножию ногу Его*, т. е. кивоту завета Господня, *яко свято есть*, говорил пр. Давид (Пс.98:5; сн. 1Пар28,2), как поклонялись и вообще храму Господню с его святынями и изображениями (2Цар12,20; Пс.5:8). Равно по повелению Господню совершалось каждение фимиамом и возжигание светильников над кивотом (Исх.30:7–8; сн. 40, 5).

В церкви христианской употребление и почитание икон получило начало во времена глубокой древности. Так, по древне-церковному преданию, первой христианской иконой был нерукотворенный образ Спасителя, отпечатленный непосредственно Самим И. Христом на убрусе или полотенце, и посланный им к эфесскому авгарю (князю). Подобное же предание считает одним из первых иконописцев св. Луку, который писал и оставил иконы Божией Матери, с благоговением передававшиеся из рода в род (у нас – Владимирская). У христиан священные изображения, таким образом, стали входить в употребление в век апостольский.

Несомненно, что употреблялись эти изображения и во II и III веках, несмотря на гонения и преследования христиан. В виду этих гонений употребление и почитание икон, конечно, тогда не могло быть широко развитым. Опасения выдать себя и иконы язычникам вынуждали христиан прямые и ясные изображения заменять условными – символическими и аллегорическими, как об этом свидетельствуют памятники церковной живописи, найденные в катакомбах. Наиболее распространенными из таких изображений были изображения Спасителя под видом доброго пастыря, несущего овцу на своих раменах, под видом рыбы (ἰχθύς), металлическое изображение которой носилось на шее вместо креста, под видом агнца, ибо Он взял на Себя грехи мира, а также якоря (символ христианской надежды, – см. Евр.6:18–19), павлина (символ бессмертия), голубя (символ Духа Св., сошедшего на Иисуса Христа при крещении), феникса, а также монограммы, означающие как Христа, так и крест, на котором Он распят. Но кроме таких изображений найдены в катакомбах (на стенах, на гробницах и других предметах)

сохранившиеся из II и III века и другие, ясные, не символические священные изображения Спасителя и событий из Его земной жизни, изображения Богоматери с младенцем Иисусом и звездой вверху и поклонения Ему волхвов, образ благовещения Божией Матери, а также изображения ветхозаветных праведников и событий, напр., Авраама, приносящего в жертву Исаака, Моисея, источающего из скалы воду, пр. Илии, Ионы, извергаемого из китова чрева, и др. Все такие изображения имели у древних христиан, несомненно, религиозное значение, так как они находились в таких местах, куда первенствующие христиане собирались для совершения богослужения, для принесения бескровной жертвы. С IV в. уже везде открыто, не только в храмах и христианских домах, но и на чем-либо замечательных местах стали в значительном количестве появляться священные изображения как Господа, так и святых Его. Новосозидаемые храмы заботливо были украшаемы священными изображениями. Отцы же VII-го Вселенского Собора составили следующее, обязательное для членов церкви всех времен, *вероопределение о почитании св. икон*: «не вводя ничего нового, мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или не письменно... Следуя божественному учению святых отцов наших и преданию католической церкви... определяем, чтобы св. и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как изображение честного животворящего креста, будут ли они написаны красками, или сделаны из мозаики, или какого-либо другого вещества, и будут ли находиться в св. Церквях Божиих на освященных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, или в домах и при дорогах, а равно будут ли это иконы Господа Иисуса Христа, или Владычицы Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей». Тот же собор определил: «обзывающим священные иконы идолами – анафема».

Иконопочитание, таким образом, имеет для себя твердые основания и в учении слова Божия и в учении и примере Вселенской церкви.

К благоговейному чествованию св. икон побуждают христиан и чудеса, совершаемые Самим Богом через св. иконы. Если бы почитание св. икон было противно воле Божией, то, конечно, Господь не стал бы совершать через них знамения и чудеса. Некоторые иконы Христа Спасителя, Его Пречистой Матери, святителя Николая и других угодников Божиих, по обилию совершающихся от них чудес, издревле известны под именем *чудотворных*.

Наконец, естественность и благотворность употребления и почитания икон ясна из следующих простых соображений. Если по естественному влечению сердца человеку свойственно желание иметь у себя изображения любимых и уважаемых лиц за невозможностью видеть их лично, то не естественно ли поэтому иметь христианам у себя изображения Господа, Его Матери, ангелов и святых людей и воздавать им надлежащее чествование, возвышаясь мыслью от изображения к первообразу? При том же иконы напоминают нам о бесчисленных благодеяниях к нам Господа и святых Его, о тех высоких подвигах, которым нам нужно подражать. Отсюда, почитание икон может возбуждать и воспитывать в нас чувства веры, надежды и любви. Иконы в этом отношении справедливо древние учителя уподобляли книгам, общедоступным и удобопонятным для всех, написанных вместо букв лицами и вещами.

II. Иконопочитание имело противников как в древние времена, так имеет их и ныне. В VIII веке греческими императорами иконоборцами было даже воздвигнуто жестокое гонение на чтителей св. икон. Со времени восстановления иконопочитания при императрице Феодоре и до появления реформации XVI в. против иконопочитания восставали лишь отпавшие от церкви сектанты (петробрусиане, кафары, павликиане, богомилы и виклефиты). Но в протестантстве отрицание почитания икон и доселе составляет отличительную его особенность от других христианских исповеданий. Употребление священных изображений в храмах и в частных домах для украшения их, для напоминания о событиях священной и церковной истории, по мнению протестантов,

может быть допускаемо и может быть полезным, но не должно быть религиозного почитания икон. Разного же рода сектанты (штундисты, духоборцы, молокане и проч.) отвергают уместность и такого употребления икон.

В свое оправдание как древние, так и новейшие противники иконопочитания, указывали и указывают главным образом на то, что будто бы употребление и почитание икон запрещается второю заповедью Моисеева десятизакония (Исх.20:4). Но понимание этой заповеди в смысле запрещения иконопочитания, с отождествлением при этом икон с идолами, неправильно. Правда, по смыслу этой заповеди, читаемой в составе речи, Иегова, Бог завета и откровений, не должен быть ни представляем, ни изображаем в виде кумира, изваяния (слав. *кумир*, евр. *phesel* – изваянный идол, истукан; у LXX – *εἰδωλον*) и под другими формами и образами (*«всякое подобие»*, евр. *temuna* – образ, облик, LXX – *ομοιωμα*; см. Втор.4:15; Иов.4:16; Пс.16:15), являющимися воспроизведением светил небесных (*на небеси горе*), людей, скота, птиц, гадов (*на земли низу*) и рыб (*в водах под землею*). Но нарушают ли христиане вторую заповедь, почитая иконы? Нет. Запрещение делать изображения Иеговы в Ветхом Завете основывалось на том, что Он невидим, что давая заповеди еврейскому народу на горе, Он не являлся им в каком-либо видимом образе, дабы евреи, склонные к чувственности и идолопоклонству, не уподобили Его языческим богам и не стали представлять Его существом телесным и ограниченным⁶¹. Но в Новом Завете в лице И. Христа открылась *вся полнота Божества телесне*; были откровения триединого Бога на Иордане, на Фаворе, в день Пятидесятницы, в видениях Иоанна Богослова (Ап 4 и 5 гл.). Что же касается отождествления икон с идолами или кумирами, то это намеренная хула на св. иконы. Кумиры или идолы суть изображения божеств языческих, но боги язычников не суть боги, а вымыслы человека, обоготворившего тварь вместо Творца. Иконы же суть изображения истинного Бога, в том виде, в каком Он благоволил открыться людям (явление Божества, но не существа Его) и святых Его, которые в свое время жили на земле и теперь живут на небе. Язычество и осуждается не за

употребление изображений Божества вообще, а за изображение мнимых или ложных богов. Мало этого, в древне-языческом мире, по крайней мере в некоторой его части, бездушные золотые, серебряные и каменные изображения идолов и сами по себе не только назывались «богами», но часто и совсем признавались за богов (Прем Сол 13, 10; 14, 8; 15, 15; Ис.44:15–17; Дан.14:3–6), так что, поклоняясь им, говорили, напр., дереву: «ты мой отец», и камню – «ты родил меня» (Иер.2:27). Почитание икон в таком же смысле, конечно, также было бы своего рода идолопоклонством, но оно имеет другой смысл. Отсюда понятно, что вторую заповедь закона Моисеева о неизображении Божества не должно относить в Новом Завете к изображениям триипостасного Бога, а следует понимать ее в том смысле, что христиане, во-первых, не должны поклоняться идолам языческим, как изображениям ложных богов, а во-вторых, и изображения истинного Бога не должно почитать за самое Божество (Катих. 2 зап.).

Противники иконопочитания указывают далее, что в Новом Завете нет заповеди о почитании икон, а ветхозаветные узаконения относительно херувимов не имеют значения, ибо отменена скиния (Евр.9:8–10), а храм еврейский разрушен. Правда, нет в Новом Завете заповеди о почитании икон, но нет в нем и запрещения. Воля же Божия о почитании икон достаточно выражена в повелении изображать херувимов. О том же, что отменено и не отменено из ветхозаветных установлений, должно спросить у Вселенской церкви Христовой, которая есть *столп и утверждение истины* (1Тим 3, 15), а не полагаться на собственные соображения. Скиния, как храм Божий, не отменена в Новом Завете, равно как не могло быть отменения повеления и о изображении херувимов, ибо херувимы и доселе служат престолом славы Божией на небесах.

Наконец, противники иконопочитания являются упорно неверующими и в отношении к совершающимся у св. икон чудесным исцелениям и знамениям. Если возможно и существуют чудотворные иконы, то, говорят, почему не каждая икона чудотворна? Почему иконы, если священны, портятся от

времени? Почему даже чудотворные иконы подвергаются уничтожению? Но при вере в чудеса вообще, нет оснований сомневаться в возможности чудес и через иконы. По свидетельствам откровения, вещественные предметы не раз служили проводниками чудодейственной силы, напр., ковчег завета при переходе евреев через Иордан (Нав.3 и 4 гл.) и во время пребывания в земле филистимлян (1Цар4–6 гл.), медный змий во время укушения евреев ядовитыми змеями в пустыне (Числ 21, 8–9), милоть пр. Илии, разделившая воды Иордана, главотяжи и убрусцы ап. Павла и даже тень ап. Петра. Почему же не могут быть такими проводниками чудодейственной силы Божией и св. иконы? Не все иконы являются имеющими чудодейственную силу потому, конечно, что такова воля Божия. Господь творит чудеса там, где хочет и где находит это полезным. Говорят, если иконы священные, то почему они подвергаются порче и даже уничтожению, не исключая даже и чудотворных? Но закон разрушения на всем пространстве земном действует одинаково и изменить его может только Тот, Кто его установил. Могут подвергаться уничтожению и чудотворные иконы. Не нужно забывать, что и Сам Христос Спаситель подвергся заушениям и оплеванию, распятию и пронзению копьем.

§ 135. Характер р.-католического учения о церкви. Догматы о главенстве папы и его непогрешимости

I. Западный христианский мир, отделившись от живого союза с единою католическою церковью, перестал быть церковью в строгом смысле и потому утратил истинное понимание существа и жизни церкви. Прежде всего это выразилось в р.-католическом учении о церкви.

В основе р.-католического учения о церкви лежит односторонний, чисто человеческий взгляд на церковь, как на всемирную земную церковную монархию, в которой высшая власть человеческая прикрывается авторитетом или полномочием божественным. Под церковью здесь разумеются преимущественно только живущие на земле члены церкви и ее видимые правители, имеющие во главе единого монарха церкви – папу, обладающего будто бы исключительными благодатными полномочиями и даже даром непогрешимости. Здесь намеренно и неумеренно обособляется земная церковь от Небесной, – отодвигается на задний план мысль о небе и вечности, об ангелах и скончавшихся братиях во Христе, равно хотя не отвергается главенство Христова в церкви, но более говорится о земной главе церкви, – с целью оправдать учение о необходимости для церкви Земной особой видимой главы – папы, для которой (церкви видимой) недовольно будто бы одной главы – Христа, достаточной для церкви Небесной. Воззрение на церковь, как на церковную монархию, с монархом папою во главе, отражается и на всем видимом устройстве Западной церкви, на церковной дисциплине и во всем строе и складе духовной жизни верующих во Христа. Таким образом, основным и главнейшим заблуждением латинства, которым определяются все особенности р.-католического учения о церкви, является учение о главенстве римского епископа – папы и его личной непогрешимости.

II. Видимой церкви, учит католицизм, нужна *видимая глава*, подобно тому, как земному государству нужен верховный монарх, и так как церковь есть вечное божественное

учреждение, то и монарх церковный должен быть облечен высшими, *божественными* полномочиями. Таким монархом, главою церкви с божественными полномочиями, является римский папа. Раскрывается и обосновывается эта мысль так.

Господь И. Христос, бывший во время Своей земной жизни видимой главой основанной Им церкви, после Своего вознесения на небо остается навсегда ее невидимой главой. Но чтобы церковь не оставалась без видимой главы после Его вознесения на небо, Он поставил Своим *наместником* ап. Петра и вручил ему всю полноту Своей власти над церковью. Как наместник Христов, ап. Петр по вознесении И. Христа на небо оставался верховным правителем церкви, с полномочной властью не только над всей церковью, но и над апостолами, был единственным по Христе ординарным (*ordinarius*) проводником для церкви всех благодатных даров и прав, для нее необходимых. И как Христос полноту Своей власти перед вознесением на небо передал ап. Петру, так и ап. Петр передал ту же власть своему преемнику. Таким преемником был верховный первосвященник (*pontifex maximus*) Римской церкви, так как ап. Петр, избрав своею резиденцией Рим, здесь будто бы епископствовал 25 лет и здесь же скончался. Отсюда, – Римский епископ есть *наместник Христа* (*vicarius Christi*) со всей полнотой Его власти, или, как выражаются сами папы, *наместник Бога на земле* (папа Иннокентий III). Так преемственно продолжается на земле *наместничество Христово*, или *наместничество Божие*. Папа не слуга только Божий, не домостроитель тайн Божиих, но как бы Сам Христос. Он, по выражению кардинала Беллярмина, есть "*vice-Бог*" (*vice Deus*) на земле. По отношению к церкви он есть глава ее со всей полнотой власти, полномочный распорядитель и раздаятель благодати, совершающей спасение верующих, – *единственное*, исключительное орудие действий Св. Духа, Дух Божий действует в церкви только через папу. Только папа есть епископ в собственном смысле (*episcopus ecclesiae universalis*) и имеет свою власть непосредственно от И. Христа, все же иерархические лица, не исключая «князей церкви» – кардиналов, избирающих самого папу, суть только наместники,

викарии или делегаты папы. Поэтому папа выше всяких соборов, даже вселенских. Постановления соборов получают силу законов только после утверждения их папой. Без его позволения и не должен быть созываем собор, не должен быть издаваем никакой закон. Власть папы простирается не только на церковь Земную, но и *на мир загробный*. Он владеет ключами ада, чистилища и рая; посредством индульгенций он восполняет грешным людям их недостатки в добрых делах, сокращает сроки их посмертного очищения в чистилище и вводит в рай. Кратко, – за отсутствием Христа Спасителя он есть полновластный управитель Его церковью, а «церковь есть рабыня папы» (Каэтан).

Ложность и странность догмата о папском главенстве очевидна для здравого христианского рассуждения из самых простых соображений. Для церкви, имеющей главой Самого И. Христа, всегда пребывающего с нею, одушевляемой в управляемой Духом Святым, нет надобности ни в какой другой главе. Сам Христос стоит *при дверях сердца* каждого верующего, присутствует там, *где собраны два или трие во имя Его*. Никто из смертных людей не может стоять как бы наряду с Победителем смерти, – не только как другая самостоятельная глава церкви, но и как видимый только представитель или наместник Его, подобно тому, как никто из людей не может быть представителем или наместником всемогущего и всесовершенного Бога в управлении всем миром Божиим. Церковь есть тело божественное; у ней не может быть глава человеческая. Церковь свята и непорочна; у ней не может быть главою, источником ее жизни, глава, подверженная слабостям и порокам, а папами бывали люди не только грешные, а даже отъявленные грешники. Церковь вечна, имеет пребывать *во все роды века веков* (Еф.3:21); у нее не может быть главой смертный человек. Церковь обнимает собою верующих людей всех веков, живых и усопших – величайших праведников, апостолов, мучеников, высоких подвижников и учителей христианского мира. Может ли быть главой ее простой смертный, по разуму и нравственным качествам не превосходящий самых высоких святых учителей и подвижников

христианских? Все самые высокие, самые святые христиане – не более, как члены церкви; апостолы называли себя *служителями* (δῆκονος) церкви (Кол.1:25). Таким образом, р.-католики, называя папу *главой церкви*, приписывают ему власть и почесть, приличествующую одному Богу, т. е. *обоготворяют простого смертного человека* (конечно, не сознавая всей лжи и хулы, заключающейся в таких представлениях).

Неосновательность учения о папском главенстве открывается и из следующего. Если папа, как глава церкви, владеет чрезвычайными полномочиями, то, спрашивается, от кого получают им эти полномочия? Если от церкви, то, значит, последняя стоит выше папы, который зависит от нее и, следовательно, может подлежать ее суду. Но с признанием этого падает и разрушается все учение о папском главенстве. Если же предположить, что папа получает свою власть над церковью непосредственно от Самого Христа, то для этого нужно какое либо особое таинство, которое благодатно сообщало бы эту верховную и, можно сказать, божественную власть и вместе служило бы удостоверением в том, что эта власть действительно передана Спасителем папе. А между тем никакого таинства, сообщающего папскую власть, церковь не знает.

Папское главенство Римской церковью признается *установлением божественным*. Такое верование защитники папизма обосновывают на том, что папы – преемники ап. Петра, а Петр Самим И. Христом будто бы был поставлен Его наместником, главой церкви. Но положение, что ап. Петр был главой церкви, не верно, а утверждение, что папы в своем звании епископов Римских – преемники ап. Петра, не доказано.

В оправдание мысли о главенстве Петровом и власти его над другими апостолами ссылаются на некоторые места из евангелия и свидетельства из истории церкви Апостольской.

Первое и самое главное место – это слова Спасителя, сказанные Симону, сыну Ионину, в ответ на исповедание им Иисуса Христом и Сыном Бога живаго: *ты еси Петр и на сем камени созижду церковь Мою...* (Мф.16:16–18). Неизменно понимается католицизмом эта метафора (основания и здания) в

смысле обетования Петру главенства (*principatum*) над всей церковью, и именно: ап. Петр есть камень, незыблемая основа, на которой создана церковь; основание в здании есть то же, что в теле – голова, в царстве государь, а, следовательно, и ап. Петр в здании духовном, т. е. Церкви, есть верховный князь с полномочной властью над церковью. Но не имеют и не могут иметь такого смысла слова Спасителя. *Краеугольным камнем*, на котором утверждается это здание, равно как и *единою главою*, венчающей его, может быть назван и есть единственно и исключительно Сам И. Христос (Мф.21:42–45; Еф.1:22; 2, 20–22; 1Пет 2, 6–7; 1Кор.3:11). Апостолы также называются основаниями или камнями, но основаниями *вторичными*, которые сами утверждаются на Христе (Еф.2:20; Ап. 21, 14). В качестве такого вторичного основания ап. Петр ничем не отличается от прочих апостолов и пророков, не выше их, равен им. И так как Писание не может противоречить самому себе, то под *камнем* в словах Спасителя к ап. Петру следует разуметь не то, что разумеют защитники папского главенства. Из древних учителей большинство разумело под этим камнем не самого ап. Петра, а *исповедание Петрово*, – веру во Христа, как Сына Божия, которая стала в человечестве твердым камнем, на котором основалась церковь христианская, стоит до сего времени и будет стоять во веки. Такое понимание согласуется с образом выражения обетования Спасителя в евангелии; там не сказано: «ты еси Петр, и *на тебе*», но – «ты еси Петр, (Πέτρος – каменный, от πέτρα – камень, скала), и *на сем камени* (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) созижду церковь Мою». Другие из древних отцов под камнем разумеют ту *истину*, незыблемую, как скала, которую исповедал ап. Петр, т. е. Самого Христа Спасителя. Наконец, некоторые относили изречение Господа и к Петру, но не как обыкновенному человеку с его слабостями и ограниченностью (см. Мф.16:23, где Петр даже назван *сатаною*), а как органу божественного откровения, твердому исповеднику и свидетелю Христову. Но и называя Петра камнем, они не утверждали того, что Петр составляет незыблемую основу церкви, равно не забывали и о других апостолах, как таких же камнях в здании церкви Христовой, более же всего памятовали о Самом Христе.

Наконец, в словах Спасителя говорится о созидании церкви, а не о верховном управлении церковном, но созидание церкви Христос усваивает Себе (*созижду церковь Мою*), а не Петру.

В дальнейшем обетовании Спасителя: *и дам (δῶσω) ти (Петру) ключи царства небеснаго; и еже аще свяжеша на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (19 ст.), р.-католики также видят доказательство верховной власти ап. Петра над прочими апостолами и церковью. Ап. Петру, рассуждают они, даны ключи царства небесного, т. е. Церкви. Ключи – это власть вязать и решить, это знак или символ верховной власти над церковью, подобно тому, как ключи дома или города, кому-нибудь передаваемые, служат символом власти над домом или городом. Следовательно, ап. Петр есть верховный князь церкви; прочие апостолы и пастыри пользуются теми же ключами, которые дарованы Петру и с его верховного соизволения. Но такое толкование несправедливо. Под ключами нельзя разумеать никакой особенной власти, отдельной от власти вязать и решить. Но такое же обетование о даровании власти ключей, какое дано Петру, И. Христос вскоре после этого дал и всем апостолам, без отличия Петра от прочих (Мф.18:18). Действительно же эта власть дарована по воскресении Христовом, дарована всем апостолам в одинаковой степени, без различия лица Петра от прочих апостолов, и дарована всем им Самим Господом, а не Петром и не через Петра, именно когда Господь сказал им: *приимите Дух Свят: имже отпустите грехи...* (Ин.20:22–23).

Далее, выводят главенство Петрово из слов, обращенных Спасителем к Петру на тайной вечери: *Симоне, Симоне: се, сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу. Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя; и ты некогда, обращая, утверди братию твою* (Лк.22:31–32). Этими словами, говорят, Господь дал особенное преимущество ап. Петру – быть руководителем в вере и апостолов мысли христиан, как главе церкви, наделенном при этом даром непогрешимости. Но из связи речи видно, что здесь нет мысли о каких-либо преимуществах, обещаемых ап. Петру, а есть только печальное

предостережение и предсказание о предстоящем ему более, чем другим апостолам, искушении и о троекратном его отречении (ст. 33–34), почему он нуждается в божественной помощи более, чем другие ученики, тоже имеющие соблазниться, однако в меньшей степени.

Наконец, в доказательство главенства Петрова над другими апостолами ссылаются на слова Господа к Петру во время явления Его ученикам по воскресении на озере Тивериадском: *паси агнцы Моя, – паси овцы Моя, – паси овцы Моя* (Ин.21:15–17). Это сказал Господь после троекратного обращения к Петру с вопросом: *Симоне Ионин, любиши ли Мя?* Говорят, обетованное Петру первенство и на самом деле ему даровано этими словами: вручена ему верховная власть над всей церковью, и над *агнцами* – простыми верующими и над *овцами* – над апостолами и их преемниками; от него имеют благодатные дары пастыри церкви. Но такое понимание совершенно произвольно. Беседа Господа о пасении агнцев и овец имеет прямое соотношение с беседой Его на тайной вечери о соблазнах, ожидающих Его учеников, и о молитве за Петра. Господь троекратно спрашивает Петра (называя его при этом прежним именем – *Симон*, а не Петром, как не обнаружившим твердости в борьбе с искушением) о любви к Себе, чтобы троекратным свидетельством об этой любви он загладил грех троекратного отречения, спрашивает при том (в первый раз) о любви *паче сих*, т. е. апостолов. Вопрос этот имеет прямое отношение к превозношению Петра перед прочими апостолами: *аще и вси соблазняются о Тебе, аз никогда же соблазнюся* (Мф.26:33), почему и Симон, услышав *третье: любиши ли Мя, – оскорбе*, опечалился. А отсюда, – и повеление пасти агнцев и овец имеет значение восстановления Петра в апостольском достоинстве, из которого он отпал троекратным отречением, но которое ему возвращается вследствие троекратного исповедания.

Таким образом в евангельской истории нет подтверждения, будто И. Христос дал ап. Петру преимущественную власть над церковью сравнительно с другими апостолами. Напротив, И. Христос и сильно обличал и предостерегал учеников Своих

именно против духа превозношения, против стремления к преимуществам (Мф.20:25–28; Ин.13:13–15).

После евангелия римские богословы в истории апостольской стараются найти подтверждение тому взгляду, будто ап. Петр по вознесении И. Христа на небо оставался верховным правителем церкви. В доказательство этого они ссылаются преимущественно на первые главы книги «Деяний ап.», где в иных случаях личность ап. Петра выступает более, нежели личности других апостолов. Петр, напр., первый предлагает избрать 12-го апостола на место отпавшего Иуды; первый начинает проповедь по сошествии Св. Духа; первый обращает в христианство язычника Корнилия; первый держит речь на соборе апостольском. Но из того, что в первой половине кн. «Деяний» говорится более об ап. Петре, а во второй еще более об ап. Павле, – нисколько не следует, будто тот или другой апостол имел какую-либо преимущественную власть перед прочими. На самом деле все апостолы являлись равными между собой; вопросы, возникавшие в обществе апостольском, решались согласным мнением их всех (1, 6 и 15 гл.). Из некоторых же случаев видно, что ап. Петр не только не повелевал, но сам повиновался другим апостолам и подлежал ответственности пред ними. Так, он был посылаем ими в Самарию для возложения рук на принявших крещение (8, 14–17); давал отчет пред собранием апостолов и старцев в том, что крестил языческого сотника Корнилия; его мнения некоторое время не принимали: *препирахуся с ним* (11, 2). Ап. Павел и себя самого, призванного к апостольскому служению уже после сошествия Св. Духа, считал нисколько не ниже других апостолов и в известном случае находил нужным спорить с ап. Петром и обличать его (Гал.2:11–16; 1Кор.9 гл.). Но если бы даже и было доказано, что ап. Петр был главой апостолов и всей церкви, каким образом это могло бы иметь отношение к притязаниям римских пап? Паписты отвечают на это целым рядом неверных или несостоятельных положений. Они утверждают именно следующее.

Ап. Петр *основал Римскую церковь*. Но ни в «Деяниях», ни в «Посланиях» апостольских нет даже и намека на то, что ап.

Петр основал Римскую церковь. Напротив, в них есть указания, хотя и не ясные, что не Петр, а ученики и сотрудники ап. Павла основали церковь Римскую (Деян.28:15; Рим.1:9; 15 и 16 гл.), но и не сам ап. Павел (Рим.15:20–22). Когда ап. Павел писал свое послание к римлянам, в Риме еще не была апостольская нога, а между тем в Риме уже была церковь в полном устройстве и действовали разные благодатные дары (12, 6–8), низводимые законной иерархией. Ап. Петр *был епископом римским 25 лет*, прибыв в Рим после чудесного освобождения из темницы, в которую был заключен Иродом (Деян 12, 3. 9), в 43 г. по Р. Х. Но такое разчисление времени не имеет для себя оснований. Несомненно, что не было в Риме ап. Петра, когда писано ап. Павлом послание к римлянам. Повествование кн. «Деяний ап.» о прибытии Павла в Рим и о деятельности его в течение первых двух лет по прибытии дает основание думать, что Петра не было в Риме даже в начале шестидесятых годов, за 3–4 года до его смерти. Совершенно умалчивая о пребывании Петра в Риме, кн. «Деяний», напротив, подробно говорит о проповедании Петром евангелия в Иерусалиме и в Антиохии, вообще на востоке. По-видимому, он, как *апостол обрезанных* (Гал.2:7), проповедовал на востоке очень долго, почти всю жизнь. Вероятнее, что в Рим он прибыл в последние годы своей жизни и уже после первых там уз св. Павла. Но ап. Петр не только не был *двадцать пять лет римским епископом*, он не был и краткое время *епископом Римским*. Первым Римским епископом был Лин и в поставлении его епископом еще *при жизни* первоверховных апостолов больше участия принимал ап. Павел, нежели Петр. Ап. же Павел поставил и второго Римского епископа – Анаклета, ап. же Петру предание, и то не совсем достоверное, приписывает только поставление третьего Римского епископа – Климента. Но даже если бы и все три первые епископы Рима рукоположены Петром и Павлом, или даже одним Петром, то почему *именно их* следует считать преемниками исключительных полномочий Петровых? Кроме Рима, ап. Петром или Петром и Павлом вместе, устроены церкви и во многих других местах. Так, в устроении Антиохийской церкви оба первоверховных апостола принимали

участия не менее, чем в устройении церкви Римской. Александрийская церковь также основана ап. Петром, и первым епископом был любимейший ученик Петра – ев. Марк. Однако, никто не приписывал главенства над церковью ни Антиохийскому, ни Александрийскому патриарху.

Ап. Петр, глава церкви, скончался в Риме, рассуждают защитники папизма, а потому и преемником его достоинства нужно признать римского папу. – Но личное достоинство всегда остается личным и никакое место не может усвоить его себе, не нарушая справедливости; в противном случае каждый город сделался бы столицей, в котором государь, посещая свои области, окончил жизнь свою. Кроме того, если судить и заключать так, как судят и заключают р.-католики, то следует сказать, что главенство в церкви должно принадлежать Иерусалимскому патриарху, потому что в Иерусалиме умер истинный глава церкви – И. Христос, и где, по преданию, первым епископом по указанию от Самого Господа был поставлен Иаков, брат Господень.

Итак, римского епископа нельзя считать ни преемником епископской власти Петровой, ибо Петр не был епископом, ни тем более преемником каких-либо верховных прав над церковью, каковых не имел сам ап. Петр. И странно предполагать, чтобы после смерти ап. Петра римские епископы считались верховными правителями церкви, когда оставались в живых еще некоторые апостолы и, в частности, недопустимо, чтобы Иоанн Богослов, после смерти ап. Петра живший на земле более 35 л., подчинялся римскому епископу, как главе церкви.

История христианской церкви после времен апостольских также не подтверждает папского главенства. Уверения защитников папизма, будто римскому первосвященнику, как законному преемнику св. Петра, одинаково восток и запад повиновались с первых веков христианства и до патр. Фотия, что даже и после разделения церквей «на соборах Лионском и Флорентийском верховную власть римских первосвященников и латиняне и греки без труда и единогласно признали, как догмат» (Энцикл. п. Льва XIII 1894 г. о соединении церквей), не имеют

оснований. Римский епископ не был признаваем главой церкви, не был им и в действительности в первые девять веков христианства. Более этого, – главенство над всей церковью в то время и не могло принадлежать папам. Устройство и способ управления древней Вселенской церкви были таковы, что при них не оставалось места для главенства над церковью какого бы то ни было епископа, не исключая и римского. Решительными свидетельствами этого являются два существенные свойства церковного устройства и управления: совершенная *независимость* частных церквей друг от друга во внутреннем своем управлении и во внутренних делах (см. напр. 35 ап. пр.; 1 Вс. 6 пр.; II Вс. 2 пр.; Карф. пр. 37, 139 и др., а также посл. Карф. соб. к п. Целестину) и *соборность* в устройстве и управлении как всей Вселенской церкви, так и отдельных частей ее. Что же касается утверждения относительно греков и вообще восточной церкви, будто ею на соборах Лионском и Флорентийском признано, как догмат, папское главенство, то оба эти собора в свое время были отвергнуты и осуждены Греко-восточной церковью.

Вообще же относительно доказательств папского главенства должно заметить, что все они – позднейшего происхождения, являлись постепенно, по мере того, как совершалось возвышение папства. Сначала папство возникло как *историческое явление*. В древности Римский епископ считался «первым между равными», старейшим между епископами запада «чести ради царствующего града». Случайные, временные исторические обстоятельства способствовали папам усилиться более других епископов. С течением времени папы приобрели не только широкое и сильное духовное влияние над западно-европейскими народами, но и светскую власть (VIII в.). Это расположило некоторых из пап к мысли домогаться власти над всей церковью и закрепить свои случайные, вследствие временных исторических обстоятельств доставшиеся им права и преимущества незыблемыми религиозными основаниями на вечные времена, иначе – подложить под них *канонические и догматические основы*. Стали появляться опыты оправдать

различными путями и способами притязания пап на всемирное господство, в обычай и практику уже вошедшие. И так как оправдать идею папского верховенства, как идею ложную, не христианскую, унаследованную папизмом от древнего языческого Рима с его стремлениями подчинить себе весь мир, невозможно было ни подлинным учением св. Писания о власти в церкви, ни голосом предания Вселенской церкви, а между тем верование, возведенное в догмат, должно опираться на откровение и предание церкви, то доказательства богоучрежденности папства по необходимости явились извращением подлинного смысла мест, заимствуемых из Писания в защиту этого учения, и событий церковной истории. Мало этого, так как всякая ложь порождает новую ложь и питается ложью, то для обоснования мысли о папском главенстве прибегли даже к подлогам и вымыслам (напр. т. н. Лжеисидоровы декреты, *Liber pontificalis*, дарственная грамота Константина Великого папам, акты небывалого Синуэсского собора и пр.), к извращению текста подлинных соборных актов (напр. искажение 6 прав. 1-го Вселенского Собора) и творений святоотеческих (интерполяции). Такова ценность доказательств папского главенства.

III. Прямым выводом из догмата о папском главенстве явилось в Римской церкви учение о *непогрешимости* папы. Как глава церкви, папа не может быть лишенным того, чем несомненно обладает церковь. И если церковь непогрешима, то непогрешим и папа, как глава церкви. Учение о папской непогрешимости, таким образом, заключается (*implicite*) в учении о папском главенстве в церкви. Без непогрешимости, очевидно, идее папства недоставало целостности и законченности.

Учение о непогрешимости папы развивалось постепенно, в связи с идеей папского главенства. Сначала вопрос о непогрешимости и в утвердительном смысле решен был папством практически, – изданием множества декретов от имени апостольского престола в Риме с усвоением им обязательной силы, а особенно усвоением себе права дополнять Вселенский символ (*Filioque*), а затем появились и

теоретические рассуждения о принадлежности папам непогрешимости у канонистов и богословов (Грациана, Ансельма, Фомы Аквината и др.). Однако долгое время учение о папской непогрешимости существовало в качестве лишь богословского мнения. Значение *догмата* это мнение получило на Ватиканском соборе при папе Пие IX. Особым декретом, принятым на этом соборе, папа Пий IX объявил (18 июля 1870 г.) р.-католическому миру: «твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры (точнее было бы – предания Латинской церкви), мы (т. е. папа Пий IX), с согласия священного собора (*sancto approbante consilio*), во славу Бога Спасителя нашего, к возвышению католической религии и ко спасению христианских народов, учим и объявляем, как *Богом открытое* (когда и кому?) *вероопределение*: когда Римский первосвященник говорит *ex cathedra* т. е. когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, в силу своей апостольской власти, определяет обязательное для всей церкви учение веры и благочестия, то, при божественной, обещанной ему в лице св. Петра, помощи, он обладает той *непогрешимостью* (*ineffallibilitate* – незаблуждаемостью, от *fallo* – обманываю, ввожу в заблуждение), какой Божественный Спаситель благоволил наделить Свою церковь, относительно определения предметов, касающихся *веры и нравственности*. Посему таковые определения римского первосвященника не могут подлежать изменению уже сами по себе, а не вследствие согласия церкви. Если же кто-либо, чего Боже сохрани, возымеет дерзость противоречить этому, да будет *анафема* (4 зас. 4 гл.).

Так р.-католический мир обогатился новым догматом. Непогрешимость усваивается папе, когда он учит *ex cathedra*, в *широком* смысле. Она простирается, по объяснению катихизисов, на все, что относится к откровенному учению о вере и нравственности, именно: «на учения, выведенные из откровения и стоящие с ним в связи, – на разрешение сомнений и споров по предметам веры и нравственности, на обличение еретических заблуждений и, наконец, вообще на установление и определение всего, относящегося к спасению верующих»

(Катих. д-ра Вапплера). Непогрешимость, таким образом, понимается в смысле непогрешимого церковного *учительства* папы в области предметов веры и нравственности. Столь широкое, несообразное с истиной, понимание предмета непогрешимости принято в целях оправдания всех тех латинских догматов, которых нет в откровении, но которые будто бы выведены из него путем умозаключений, прямее – вымышлены.

С усвоением папам свойства непогрешимости не может примириться христианское сознание. Когда еще папство готовилось к провозглашению нового догмата, странным и неприемлемым казалось это учение многим из самих же латинян, так что даже из епископов многие отказались подписать декрет Ватиканского собора. Провозглашение же этого догмата повлекло за собой отпадение от Римской церкви целых обществ р.-католиков, получивших название старокатоликов.

Учение это хотя называется в декрете о непогрешимости «*богооткровенным*» догматом, но на самом деле сами ультрамонтане не могут указать ни одного прямого свидетельства слова Божия о папской непогрешимости (кроме разве Лк.22:31–32). И понятно. Греховность и несовершенство свойственны действиям и проявлениям всех сил человеческого духа, следовательно, – и в отношении человека к истине, а потому Писание не усвоит и не может усвоить непогрешимости или незаблуждаемости никому из смертных и грешных людей.

История папства решительно опровергает учение о папской непогрешимости. «Не обольщайте себя», – говорил на Ватиканском соборе членам его знаменитый р.католический иерарх, *И. Ю. Штроссмайер* (см. его речь в рус. пер. в «церк. Вед.» 1905 г. № № 30 и 31). – «Если вы подпишете «догмат папской непогрешимости, то наши враги – протестанты тем смелее войдут в протест, что *имеют на своей стороне историю*, тогда как мы имеем против них только наше собственное отрицание. Что мы скажем им, когда они выставят пред нами всех римских епископов – до его святейшества Пия IX? Если вы определяете непогрешимость настоящего римского

епископа, то должны признать *непогрешимость* всех его *предшественников*, без всякого исключения. Но можете ли вы сделать это и доказать, что *корыстолюбивые, кровосмесники, убийцы, святокупцы – папы были наместниками И. Христа*», а, следовательно, имели и дар непогрешимости? Сами защитники папской непогрешимости чувствуют позорность поведения многих пап. Однако они не находят это несовместимым с папской непогрешимостью. Авторитет и непогрешимость папских определений о предметах веры и нравственности основывается, говорят они, на воздействиях Св. Духа, под благодатным водительством Которого находится папа, как глава церкви. Поэтому непогрешимым учителем церкви может быть и порочный папа. Но религиозное чувство неудержимо протестует, когда теория обязывает признавать непогрешимыми светильниками веры и благочестия всех пап без изъятия, а история осуждает деяния и мнения многих из них, как оскорбление религии и нравственности. Нельзя представлять сопричастие или воздействие Духа Божия на человека часто внешним (механическим) образом, мыслить человека лишь трубой Св. Духа. Речь о божественных предметах не может быть понятна неверующему, нравственно больному, духовно слепому и глухому. Это несомненно по отношению к библейским писателям. Так должно быть и есть и в церкви Христовой. Непогрешимость ее покоится на ее святости.

История изобличает доктрину о папской непогрешимости и примерами неустойчивости *в правой вере* римских епископов. Многие из пап обнаруживали по отношению к догматам шаткость и нетвердость убеждений, то покровительствуя еретикам, то даже прямо разделяя еретический образ мыслей, то издавая самопротиворечивые буллы и декреты. Так, *п. Гонорий* придерживался монофелитства. За это в числе других еретиков он был осужден VI-м Всел. Собором (суждение повторено было и VII Всел. Собором). Папа *Вигилий* был отлучен от общения с церковью на V-м Всел. Соборе за то, что одобрял еретические сочинения несториан, отвергавших богочеловечество Христа Спасителя. Папа *Зосима* был привлечен пелагианами на свою сторону. Собор Базельский

удостоверяет, что папа *Евгений IV* «виновен был в симонии; позволял себе клятвопреступнические, отступнические и еретические мнения и отрекся от веры». Были папы безбожники. Так, Иоанн XXII открыто проповедовал «по внушению «диавола», что нет вечной жизни и душа уничтожается вместе с телом, как свидетельствуют о.о. Констанцского собора. Папа Лев X и все Евангелие Христово называл «доходною баснею о Христе». Сюда же можно отнести те декреты, которыми папы отменяли и осуждали постановленное и одобренное авторитетом римской же кафедры. Защитники папства такие случаи находят возможным примирить с папской непогрешимостью, усвояя их папе, как частному богослову. Как частный учитель, как частный богослов, говорят, папа может ошибаться и ошибается, но он непогрешим, когда говорит *ex cathedra*. Но такое различие между кафедральными и некафедральными определениями мнениями одного и того же лица странно само по себе. Даже возможна ли такая двойственность в убеждениях и воззрениях человека, имеющего здравый ум, – и при том по отношению к христианской истине? Но даже если бы она была возможна, то спрашивается, когда папа говорит *ex cathedra* и когда произносит частное суждение? По этому вопросу в католицизме было много споров и предлагаемо решений, но вопрос остается и доселе *неразрешенным*, и именно потому, что папскую непогрешимость невозможно примирить со свидетельствами истории. На вопрос: когда папа непогрешим? обычно отвечают: тогда, когда он изрекает свои определения *ex cathedra*, а на вопрос: когда же папа говорит *ex cathedra*? объясняют, что папу надобно мыслить поучающим верующих с высоты апостольского престола в тех только случаях, когда в своих определениях он не допускает ошибки. Общечеловеческое мышление осуждает такое кружение мысли.

§ 136. Протестантское учение о церкви, как духовном, невидимом обществе

Протестантство в своем учении о церкви, в противоположность католицизму, превратившему церковь в мирское царство с папой во главе, вовсе отвергло необходимость и значение всей видимой, человеческой стороны церкви, отвергло не только папство, но и богоучрежденную иерархию, отвергло самое понятие о церкви, как богоустановленном *видимом посредстве* в деле учительства и руководства верующих ко спасению и раздаянии благодатных даров в таинствах через иерархию. Вместо отвергнутого учения оно предложило учение о церкви, как *духовном, невидимом обществе верующих* или *оправданных* (святых). Частнее особенности протестантского учения о церкви выясняются из лежащего в основе протестантской вероисповедной системы начала – учения об оправдывающей вере.

Человек оправдывается единой личной верой в Искупителя. Через веру он прямо и непосредственно соединяется со Христом и Духом благодати; Дух Св. непосредственно научает человека истине (через Писание и независимо от него), так что верующий не имеет нужды в особых внешних учителях; дары оправдывающей и спасающей благодати также непосредственно изливаются в душу верующего, почему нет надобности ни в особых посредниках (иерархии), ни в посредствующих священнодействиях (таинствах) для сообщения даров благодати. Понятно отсюда, что весь внешний строй церкви, видимая сторона церкви, являлись излишними, не могли иметь того значения, какое усвоено им волею Основателя церкви. Иерархия в церкви с властью учить, священнодействовать и управлять если и существует в церкви, то существует *jure humano*, ради порядка, а не *jure divino*. Таинства не могут иметь и не имеют усвояемого им значения проводников благодати; они не безусловно необходимы для спасения, – их и не столько, сколько признают. Отвергнув

существенное (догматическое) значение за видимостью церкви, протестантство не отвергло вообще бытие церкви на земле. Истинная церковь существует, только она есть духовное, невидимое общество. Ее образуют и в состав ее входят все те, которые истинно веруют и имеют Духа Святаго. По определению символических книг лютеранства, церковь есть «*собрание святых и право верующих*» (congregatio sanctorum et vere credentium), имеющих в себе Духа Св., Который сердца их обновляет, освящает и ими управляет Conf. art. VII et VIII), а еще короче, – просто «*общение святых*» (communio sanctorum, – «Бол. катих.» II ч. III, 47). Но так как нельзя знать, кто из живущих на земле верующих свят и кто не свят, – Бог знает *избранных* Своих, то истинная церковь *невидима* (ecclesia invisibilis). Эта-то невидимая церковь и есть церковь истинная, церковь святая. Правда, в настоящей жизни члены церкви, т. е. «истинно верующие и имеющие Духа Святаго», смешаны с грешниками, находящимися во внешнем общении с первыми. Но эти мнимые христиане, «лицемерные и злые люди», не делаются через такое общение членами истинной церкви, – они «лишь мертвые члены церкви», а не члены ее на самом деле. На самом деле принадлежат к ней только оправданные, освященные Духом Святым, рассеянные среди грешников, почему об истинной церкви, так проявляющейся в мире, нужно говорить, что она «сокрыта под толпою» людей нечестивых, принадлежащих к известному исповеданию.

Очевидно, такое понятие о церкви, не подлежащей никакому внешнему наблюдению, в существе дела равно отрицанию церкви, – церковь является чем-то мечтательным, воображаемым. Если церковь действительно существует, то должны быть какие-либо видимые признаки церкви. В ответ на такое возражение и недоумение против учения о невидимой церкви в протестантстве явилось такое определение невидимой церкви: «церковь есть собрание святых, в котором *правильно проповедуется евангелие и правильно совершаются таинства*» (Conf. aug. р. I, VII, 1). По этим признакам, учат протестанты, можно гадать или не сомневаться в бытии истинной церкви на земле, как общества святых: где чисто

проповедуется слово Божие и согласно с этим словом совершаются таинства, там наверное есть церковь. Но так как слово Божие всегда имеет некоторый плод (Ис.55:10–11), а чистая проповедь евангелия может быть и среди папистов и вообще везде, куда бы ни было занесено евангелие, то везде может быть и истинная церковь, даже если бы в таких местах верующие не имели возможности приступить к таинствам. Но где нет этой проповеди, там не может быть верующих, не может быть и таинств, следовательно, нет и истинной церкви. Вообще, главный признак истинной церкви – правильное проповедание евангелия. Что же касается таинств, как признака истинной церкви, то они составляют менее существенный признак, по сравнению с словом. Проповедь слова и вера в него могут существовать вне христианского общества, где нет совершения таинств, – вне видимой церкви, почему церковь истинно верующих может существовать и вне церкви истинной. Истинная церковь таким образом находится в церкви видимой и вне ее, подобно тому, как душа живет в теле и вне тела.

Все протестантское (символическое) учение о церкви покоится на ложном начале – на учении об оправдывающей вере, в связи с которым стоит и падает. И само в себе оно включает несообразности и противоречия откровению.

Прежде всего, разделение Земной церкви на какие-то два различные общества – общество видимое и общество невидимое есть разделение произвольное; можно и должно различать церковь Небесную от Земной, из которых одна действительно видима, а другая невидима, можно говорить о видимой и невидимой сторонах единой церкви Земной, но нельзя без самопротиворечия мыслить ее ни видимой только, ни невидимой.

Далее, совершенно неосновательно протестантское отрицание существенного значения за видимостью церкви. Церковь основана для приведения ко Христу духовно-телесных существ, а не бесплотных духов. Сын Божий совершил дело спасения людей видимым образом, видимо же сошел и Дух Святой на церковь, чтобы пребывать в ней до скончания века. Отсюда, если дело спасения людей должно быть продолжаемо,

то продолжаемо видимо, и если продолжаемо церковью, то видимость ее должна иметь существенное значение. И. Христос учредил действительно видимую церковь, видимое апостольство и преемственную от них видимую иерархию, видимые священнодействия (таинства) для сообщения в видимых знаках невидимой благодати. В учении Спасителя и апостолов ясно показано и значение для спасения видимой стороны церкви, – значение столь существенное, что видимая принадлежность к церкви, видимое исповедание веры, видимое участие в таинствах составляют условия спасения человека и примирения его с Богом. Отрицание такого значения за видимостью церкви, утверждение, что спасение достижимо без принадлежности к видимой церкви и без пользования таинствами, следовательно, есть дерзкое осуждение дела Христова, осуждение Самого Бога. Оно последовательно может приводить и приводит к прямой враждебности по отношению к видимости церкви вообще и всякой внешне проявляемой церковности, или же – к религиозному безразличию и даже неверию.

Наконец, существование на земле такой церкви, которая состоит из невидимого общества одних святых, с исключением из нее грешных людей, бесцельно. И. Христос пришел на землю спасти погибших и церковь основана Им, чтобы освящать и вообще вести ко спасению грешных людей. Откуда и как без церкви могли бы быть и праведные? Поэтому церковь есть общество *освящаемых* (Евр.2:11), а не святых. Вот почему церковь, до тех пор, пока существует настоящий мир, заключает и будет заключать в себе членов грешников с их несовершенствами и недостатками. Церковь давно уже отвергла заблуждение новатистов и донатистов в учении о церкви, повторяемое протестантством.

Англиканское учение о церкви. – Учение о церкви немецких реформаторов XVI в. оказало влияние на учение о том же предмете и церкви *Англиканской*, не обладающее, впрочем, необходимой определенностью. Так, в XIX-м члене веры англиканства дается такое понятие о церкви: «видимая церковь Христова есть собрание верных, в котором в чистоте

проповедуется слово Божие и таинства совершаются надлежащим образом, т. е. согласно с установлением Христовым во всем том, что необходимо требуется для них». Это определение церкви является заимствованным из «Аугсб. исповедания» (VII-го чл.). Указывая лишь на два общепротестантских признака церкви, оно умалчивает о том, составляет ли необходимый и существенный признак видимой церкви *богоустановленное священноначалие*. Правда, Англиканская церковь имеет три степени церковной иерархии, но в ее вероизложениях не находится точно и ясно выраженного учения о богоустановленности и сакраментальном характере иерархического служения. Но где нет богоучрежденной законной иерархии, не признается и ее безусловной необходимости, там нет и церкви. Далее, в приведенном члене англиканского исповедания говорится лишь о *"видимой"* (*visibilis*) церкви, которая определяется как общество верных (*fidelium*), однако без разъяснения, разумеет ли под ними «Святых и истинно верующих», или же вместе и «лицемерных и злых». Не дается в членах веры разъяснения и того, что же должно разумеет под невидимой церковью, существование которой предполагается уже тем, что существует церковь, именуемая видимой. Наконец, англиканством разделяется общепротестантское учение о вседостаточности в деле веры св. Писания. В членах говорится: «св. Писание содержит все необходимое для спасения; но чего в нем не сказано, или чего нельзя доказать на основании его, то не может быть предписано никому, как член веры, или как нечто необходимое для блаженства» (VI чл.). «церковь ничего не может узаконить такого, что противно слову Божию писанному... Как не должна она определять что-нибудь вопреки ему, так точно, помимо его, она не должна принуждать верить во что-нибудь, как необходимое для спасения» (XX чл.). Церковь, таким образом, не последний судья, а есть кто-то еще иной, кто может судить о правильности ее решений и о согласии их со словом Божиим. Этот последний судья – личное убеждение верующего. Ясно, что если Вселенская церковь может впасть в противоречие со св. Писанием, то ей нельзя усвоить, англиканством и не усвоится, свойства непогрешимости (XIX

чл.). О Вселенских Соборах в одном из членов веры утверждается, что «Вселенские Соборы, так как все они состоят из людей, которые не все руководятся Духом и словом Божиим, могут заблуждаться и действительно заблуждались, даже в вещах, относящихся до веры. Посему то, что определяется ими в качестве необходимого для спасения, не имеет ни силы, ни авторитета, если нельзя показать, что эти определения заимствованы из св. Писания» (XXI чл.). Должно впрочем заметить, что на самом деле Англиканской церковью всегда признавались и признаются первые четыре, или даже шесть Вселенских Соборов в качестве истинных выразителей учения Вселенской церкви; не усвоается ею непогрешимого авторитета лишь VII-му Всел. Собору.

III. О таинствах как средствах освящения человека

§ 137. Понятие о таинствах. Богоустановленность и число таинств

Господь Иисус Христос, основав церковь, как видимое орудие для освящения человека, даровал ей особенные, *видимые* посредства, через которые сообщается лично и непосредственно каждому верующему благодать Божия, усвояющая спасение Христово. Это суть особые священнодействия, числом семь, называемые *таинствами*.

I. Слово «таинство» (μυστήριον, от μύω – закрываю глаза, сжимаю рот) обозначает идею таинственного, сокровенного, недоступного другим. В св. Писании это слово встречается часто, но употребляется не для обозначения священнодействий, называемых таинствами, а в других смыслах, напр., для обозначения тайн царства небесного (Мф.13:11), тайн веры (1Тим 3, 9; 1Кор.13:2); тайны боговоплощения (1Тим 3, 16), тайны искупления (Кол.1:26; Еф.3:9) и др. Но в церкви христианской с первых веков христианства (со времен Климента Ал. и Оригена) оно стало входить в употребление (а на западе со времен Тертуллиана – sacramentum) и для обозначения таинств в собственном смысле. Православной церковью под именем таинств разумеются такие священнодействия, Самим И. Христом для спасения верующих установленные и законной иерархией совершаемые, которые в видимом знаке заключают и под видимым знаком сообщают невидимую благодать Божию, и притом так, что в каждом таинстве низводятся на верующих известные, определенные дары благодати (Прав. исп. 99; Кат. 10 чл.; Посл. вост. патр. 15). Существо таинств, таким образом, состоит в том, что благодать Божия в них так соединена с внешним знаком или видимой стороной, что дары благодати подаются посредством видимой стороны или видимого образа, а не непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Такая нераздельность внешнего и видимого священнодействия с благодатной силой Божией для нас совершенно непостижима. Наименование этих

священнодействий таинствами, следовательно, вполне соответствует их непостижимому существу.

Такое же понятие о существе таинств содержит и церковь р.-католическая. Но в отделившихся от нее протестантских обществах подверглось искажению и даже отрицанию общецерковное учение о существе таинств. Реформаторы XVI в. решительно восстали против учения о том, что в таинствах необходимо сообщается благодать под видимым знаком. Такое представление о таинствах не мирилось с основным учением протестантства об оправдывающей вере, по силе и вследствие которой необходимо даруется человеку спасающая благодать *непосредственным* действием Божиим на душу человека. Следуя началу оправдывающей веры, оно поставило восприятие благодати через таинства в совершенную зависимость от внутреннего настроения лиц, принимающих таинство, или даже вовсе отвергло значение таинств, как проводников благодати. Проводится такое воззрение, хотя не в одинаково крайнем виде, в главнейших формах протестантства – лютеранстве и реформатстве.

Первые представители реформации – Лютер и Меланхтон – и в самом начале своей реформаторской деятельности, отвергнув значение таинств, как орудий благодати (*ex opere operato*), утверждали, что таинства суть только *напоминания* (*μνημόσυνα*) о нашем благодатном состоянии, видимые *печати* (*σφραγίδες*) нашего пребывания в церкви Христовой, *знаки* (*signa*) нашего общения со Христом, назначенные для укрепления и воспитания нашей веры, но не содержащие в себе благодати оправдания (*Conf. aug. I, 13*). Благодать даруется человеку не через таинства, а через веру и под условием веры, *непосредственным* действием Божиим на душу человека. «Не таинство, а *вера* в таинстве оправдывает» – было одним из первых положений Лютера. Такое понимание таинств приводило современников реформации к тому, что таинства вовсе не нужны, что можно спастись и без них, – только была бы вера. Это вынудило виновников реформации видоизменить свое первоначальное воззрение на таинства. Они стали защищать неразрывную связь их с благодатью. Это последнее воззрение

на таинства вошло и во все символические книги лютеранства. Сущность его состоит в следующем. Таинство не есть простой, бессодержательный знак; оно само по себе свято и содержит освящающую силу независимо от душевного расположения приемлющего его. Такое значение оно приобретает вследствие своей связи со *словом Божиим*, которое, в виде божественной заповеди совершать то или другое таинство, присоединяется в таинстве к видимому знаку и заключает в себе *обетование* благодати (обещание прощения грехов). Это слово, утверждал Лютер, есть самая важная часть таинств, ибо оно есть главное орудие благодати. Потому-то, что оно всегда соединяется с таинствами, – и таинства постоянно приносят нам благодать, являются ее орудиями, или иначе – заключают сами в себе и по себе (объективно) освящающую благодатную силу. Но так как свою благодатную силу таинства получают от слова, то они не сообщают каких-либо особенных благодатных даров по сравнению со словом, но сообщают то же самое прощение грехов, какое получается и через слово (Бол. кат. IV. 52–53). Очевидно, что и видоизмененное лютеранское воззрение на таинства осталось не менее далеким от учения церковного, чем и первоначальное. Ибо если слово и независимо от таинств – такой же проводник и таких же даров благодати, как и в таинствах, то таинства не суть необходимые средства освящения человека. Сами по себе, независимо от слова, они и не имеют значения. Если и есть какое преимущество их перед словом, то оно, по мысли Лютера, состоит в том, что в них прощение грехов предлагается не всем вообще, как в слове, но *каждому отдельно*. Следовательно, принятие таинств каждым человеком важно потому, что *укрепляет веру* человека в собственное спасение, в получение им именно благодати оправдания. Вот и все преимущество таинств перед словом. Но в ком нет достаточной личной веры, для того таинство, действительное само по себе, вследствие соединенного с ним слова, остается простым внешним знаком, не сообщаящим благодати. Таким образом, и при видоизмененном воззрении на таинства все дело спасения и оправдания человека по-прежнему приурочивается *единственно* к его *личной вере*.

Подобных же воззрений на таинства держится и *реформатство*, но только реформатское учение о таинствах устойчивее лютеранского и более последовательно. Так, *Цвингли* отказывается признать за таинствами значение даже средств *укрепления* нашей веры. В таком воззрении, по его мнению, еще слишком много усваивается таинствам самим по себе в ущерб для веры. Если таинства имеют значение восполнителя слабой веры, то нельзя говорить, что человека спасает *только* вера, – но вера и таинства. Он утверждает, что таинства суть не более, как только *условные знаки* союза людей между собой. Принимая таинства, человек тем самым дает внешнее свидетельство своей твердой христианской веры и вместе убеждает в бытии в нем этой веры целое христианское церковное общество. *Кальвин* готов был усваивать таинствам значение проводников благодати, однако лишь для тех, кто от века предопределен ко спасению. Но кроме предопределенных ко спасению есть еще люди, лишенные спасения, и эти последние, будучи исключены из участия в божественной благодати, не могут быть в то же время лишены участия во внешних таинствах. Отсюда, – если, бы благодать была *неразрывно* связана с совершением таинства и действовала на каждого приступающего к нему, в таком случае легко могло бы случиться, что непредопределенный, так сказать, против воли Божией восхитил бы божественную благодать. Ввиду этого Кальвин по необходимости должен был отделить действия благодати от таинств. Он утверждал, что для тех, кто не принадлежит к числу предопределенных, «крещение, напр., есть только внешнее омовение без всякого внутреннего благодатного воздействия». В символических книгах реформатства говорится, что таинства суть *знаки и печати* (signa et sigilla) благодати Божией о Христе, установленные свыше для назнаменования и напечатления ее в совести избранных Божиих и для взаимного засвидетельствования ими своей веры, благочестия и повиновения Богу (Heid. kat. qu. 65–69; Genev. cat. De sacram.; Helv. I, 19–23 et cet.).

Отвергнув богопреданное учение о существе таинств, протестанты отвергли *богоустановленный* способ сообщения

благодати, усвояющей людям спасение Христово, – отвергли самую благодать, сообщение которой Господу угодно было соединить с совершением таинств. *Англиканская церковь*, по-видимому, не приняла протестантского взгляда на существо таинств. В «Катихизисе» англиканском дается такое определение таинства: таинство есть «внешний и видимый знак внутренней и духовной благодати, данной нам, установленный Самим Христом, как *средство*, через которое мы получаем ее, и *залог*, уверяющий нас в том». Понимание таинств в смысле действительных (объективных) *средств*, низводящих благодать, вполне православно⁶².

II. Таинства суть божественные, а не человеческие установления. *Богоустановленность* есть существенный признак, входящий в понятие о таинствах. Бог – единственный источник и раздаятель благодатных даров; потому никто другой, кроме Самого Господа, не мог установить таких средств облагодатствования человека, как таинства. Частнее, как освящающая благодать Св. Духа подается от И. Христа, так Им же установлены и те священные действия, через которые она подается, – отчасти до Его воскресения, отчасти по воскресении в течение *четырехдесяти дней*, когда Он являлся ученикам Своим и беседовал с ними, *яже о царствии Божии* (Деян.1:3). Нельзя признавать правильным разделение таинств на учрежденные Самим И. Христом и на установленные апостолами. Апостолы сами себя признают не установителями, но только слугами Христовыми и строителями таин Божиих (1Кор.3:5; 4, 1). Они не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имели повеления от Господа.

Почему же Господу угодно было спасительные действия благодати соединить в таинствах с видимыми действиями, когда *Дух Божий, идеже хочет, дышет*? Так как спасение человека Богу угодно было совершить через воплощение Сына Божия, видимо же, как бы в огненных языках, ниспослан церкви и Дух Св., то божественная любовь изменила бы прием в Своих действиях на человека, если бы предложила средства для усвоения человеком спасения Христова чисто духовные, если бы не установила таинств. И если воплощение Сына Божия мы

признаем проявлением премудрости Божией (1Кор.3:7), то не иными должны нам представляться и избранные той же божественной премудростью способы усвоения людям спасения Христова – таинства, в которых непостижимым для нас образом соединяются благодать с чувственным знаком, земное с божественным. И действительно, избрание Богом духовно-чувственных средств для сообщения людям благодати искупления находится в полном соответствии с двухсоставностью человеческой природы и ее потребностями. «Если бы ты был бестелесен», говорит св. Златоуст, «то Христос сообщал бы тебе дары бестелесно; но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает тебе через чувственное» (на Мф.Бес. LXXII, 4). Как существо духовно-телесное, человек имеет и нужду в исцелении и освящении не только души, но и тела. Важное значение имеет установление Богом духовно-чувственных средств облагодатствования и для убеждения человека в несомненности дарования ему благодати. Если бы было такое разделение между благодатью и чувственным знаком в таинствах, – когда бы, напр., благодать давалась одним достойным, прочие же принимали бы только видимый знак (как учат протестанты), – ни один человек не мог бы с уверенностью сказать, что он получил благодать. А подобная неуверенность и сомнение в действительности получаемых даров осуждали бы верующего с мнительной совестью на постоянные нравственные мучения. Наконец, через видимые посредства сообщения благодати достигаются в церкви и другие важные цели: верующие видимо освящаются в члены церкви Христовой и отделяются от неверующих, что способствует теснейшему соединению их между собой в единое тело Христово, ощутительно напоминает им об истинах веры и обязанностях членов церкви и открывается возможность приготовления к достойному восприятию благодати искупления.

III. «Веруем», учат восточные патриархи, «что в церкви есть евангельские таинства, числом семь. Ни менее, ни более сего числа таинств в церкви не имеем. Число таинств сверх семи выдуманно неразумными еретиками. Седмичное же число таинств утверждается на священном Писании, равно как и

прочие догматы православной веры» (Посл. вост. патр. чл. 15). Таковы именно таинства, содержимые и преподаваемые в православной церкви: крещение, миропомазание, покаяние, причащение, священство, брак, елеосвящение. В каждом из таинств преподаются известные, определенные дары благодати. Если бы освящение человека благодатью совершалось через сообщение в каждом из таинств благодати не в определенном, частном виде освящения, то надлежало бы быть одному какому-либо таинству, а не различным. Все же таинства в совокупности, обнимая всю жизнь человека, соответствуют главнейшим нашим нуждам и потребностям в духовной жизни, равно и нуждам целой церкви Христовой.

Что таинств церковных установлено И. Христом именно «семь», не более и не менее, – такая формула о числе таинств явилась в церкви сравнительно в позднейшее время (к XII в. на западе и к XIII в. – на востоке). Однако, неосновательно утверждение протестантов, что будто бы седмичное число таинств не в откровении данная истина, а есть следствие исторического развития в церкви обрядности (измышлено будто бы Петром Ломбардом). В Писании содержатся более или менее ясные свидетельства о всех семи таинствах. И если прямо в Писании не сказано, что «таинств семь», то точно так же нигде не сказано и того, что таинств только два или три. Церковь всегда имела и всегда признавала семь священнодействий, сообщающих особенную благодать, – следовательно, считала их таинствами, хотя по обстоятельствам времени и не формулировала долго в кратких и точных выражениях своего всегдашнего учения. Все семь таинств признаются и в *неправославных обществах*, еще в древности отделившихся от католической церкви. Так, у несториан и евтихиан существует семь таинств. То же число таинств неизменно признавалось и признается и церковью западной. Такое согласие относительно числа таинств христиан, разномыслящих относительно других предметов веры, показывает, что вера в седмичное число таинств основана на апостольском предании, а не позднейшее нововведение в церкви.

Верование всего христианского мира в седмичное число таинств реформацией XVI в. объявлено заблуждением. На самом деле И. Христос установил в Своей церкви, будто бы, не семь таинств, а только два – крещение и евхаристию, с которыми и соединил обетование благодати; прочие же таинства суть простые обряды, возведенные церковью на степень таинств, – правда, благочестивые и полезные, но не имеющие богоустановленного видимого знака и обетования благодати. Но такое учение о числе таинств образовалось в протестантстве независимо ни от св. Писания, ни от Предания, а вытекает из одностороннего учения о существе и назначении таинств. Сила таинств, по смыслу протестантского учения, заключается в том, что они служат знаками и свидетельствами благодати Божией, дарующей прощение грехов в зависимости от веры в слово Божие, и укрепляют веру в возвещаемое словом обетование благодати. Но если назначение таинств – укреплять веру в прощение грехов, то отсюда последовательно вытекло сокращение числа таинств. Так, брак уже не мог быть в числе таинств, ибо не соответствует цели таинств, – не может служить залогом прощения грехов. Миропомазание являлось излишним, ибо в крещении даровано уверение в прощении грехов; оно было бы повторением крещения. Причащение делает излишним елеосвящение, когда, в случае близкой смерти человека, бывает нужда уверить в прощающем милосердии Божием, а уврачевание от болезней подается по силе веры, без всякого таинства. Священства, как таинства, быть не должно, ибо священство есть достояние всех и каждого верующего. Покаяние на первых порах протестантство расположено было удерживать в числе таинств, но потом воспоминания о р.-католических злоупотреблениях тайной исповеди и разрешительной властью (особенно индульгенциями) привели протестантов к тому, что они и таинство покаяния стали отвергать.

Учение о числе таинств немецких реформаторов XVI в. усвоено и церковью Англиканской. *«Два таинства»*, говорится в «Членах веры», *«установлены Христом, нашим Господом, в евангелии, а именно: крещение и вечеря Господня. Те пять,*

которые обычно называются таинствами, а именно: миропомазание, покаяние, священство, брак и елеосвящение, – *не должно считать таинствами евангелия*, так как они возникли частью от превратного подражания апостолам, частью же суть состояния жизни, дозволенные в Писании. Они не имеют одинаковой природы таинств с крещением и вечерей Господней, ибо не имеют какого-либо видимого знака или обряда, установленного Богом» (XXV чл.).

§ 138. Действительность и действенность таинств

Под *действительностью* таинств понимается то, что известное таинство есть действительно таинство, а не простой обряд, т. е. в видимом знаке заключает и сообщает благодать Божию приступающему к таинству; под *действенностью* же таинства – такое или иное действие на человека благодати, сообщаемой под видимым знаком при принятии таинства, – *во спасение* или *во осуждение*.

I. По учению православной церкви, таинство действительно и благодать Божия несомненно нисходит на человека, когда таинство *совершено правильно*. Правильность же совершения таинства заключается в том, чтобы при совершении его в точности соблюдены были предписываемые церковью требования относительно *совершителя* и *образа совершения*.

Совершителем таинства может быть только правильно избранный и законно рукоположенный *епископ* и *пресвитер*. Законным рукоположением называется такое, которое совершается епископом, по прямому и непрерывному преемству принявшим власть поставлять совершителей таин Божиих от самих апостолов. Преемство от апостолов и непрерывность этого преемства служит признаком истинной иерархии и свидетельствует о праве человека совершить таинства (Прав. испов. 100; Посл. вост. патр. чл. 10 и 17; Катих. 10 чл.). Из этого правила делается в некоторых особенных случаях исключение ради таинства крещения.

Но, поставляя действительность таинства в зависимость от законности совершителя таинства, православная церковь отвергает мнение, будто и из законных совершителей совершают действительные таинства только те, которые являются достойными служителями и строителями таинств, а таинства, совершаемые священнослужителями, напр., жизни недостойной, или без должного благоговения, без веры, не имеют силы таинств. Такое мнение было высказываемо еще в древности (донатистами, новацианами, монтанистами), повторяется и в настоящее время. В р.-католической церкви

многими действительность совершаемого законным священнослужителем таинства ставится в зависимость от того, имел ли он надлежащее *намерение* к его совершению. Под намерением же служителя алтаря разумеют не только *внешнее* его намерение (*intentio externa*), т. е. намерение священнодействовать, точно выполнить все обрядовые установления таинства, требуемые церковью, но и намерение *внутреннее* (*intentio interna*), – в смысле глубокого внутреннего решительного намерения совершить именно таинство, т. е. низвести в таинстве Св. Духа, или произвести именно благодатные действия, которые по божественному установлению предназначены для каждого таинства (сн. буллу п. Льва XIII «*Apostol Curae*», 1896 г., об англик. рукоположениях). Необходимость внешнего намерения для действительности таинства, т. е. намерения со стороны служителя церкви совершить священнодействие, признает и церковь православная (Пр. испов. 100). Понятно, почему для действительности таинства необходимо намерение в этом смысле. Возможны случаи воспроизведения, особенно простецами священнослужителями, во всех подробностях какого-нибудь таинства «для примера», чтобы, в виде урока, показать своему начинающему собрату, как оно совершается. В подобных случаях, хотя бы и выполнена была вся видимая сторона чинопоследования таинства, конечно, нет таинства, ибо нет намерения совершить священнодействие, таинство. Но нельзя поставлять действительность таинства в зависимость от внутреннего намерения в р.-католическом смысле, вообще от личного достоинства или недостойнства священнослужителя. Конечно, служитель таинств должен ходить достойно своего высокого звания, быть примером жизни для верующих (1Тим 4, 12). *Проклят всяк, творяй дело Божие с небрежением* (Иер.48:9). Он тяжко согрешает, когда совершает таинства без благоговения, особенно без веры. Однако самые таинства, совершенные служителем алтаря до времени открытого обнаружения его недостойнства быть священнослужителем, до лишения его власти священнодействовать, не лишены свойственной таинствам силы и действительности; после же

того он теряет свои права на священнослужение, а потому если бы он и совершил какие-либо священнодействия, они не могут иметь силы таинств.

Неосновательность мнения, поставляющего действительность таинства в зависимость от личных нравственных качеств совершителя, открывается из следующего. Благодатная сила таинств зависит собственно от заслуг и воли Христа Спасителя. Сам Он, невидимо действуя Духом Святым, в таинствах сообщает благодать, Сам невидимо и совершает их, а епископы и пресвитеры, священнодействуя, совершают только естественные действия в таинствах, суть только служители Его и видимые орудия. *Той вы крестит Духом Святым* (Ин.1:33), говорил об И. Христе Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестил Сам, а через учеников Своих (Ин.4:2). Тем же, – замечает апостол, – *ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (1Кор.3:7). А отсюда следует, что достоинства или недостатки священнослужителей не могут иметь влияния на действительность таинства. «Веруйте, – научает св. И. Златоуст, – что и ныне совершается та же вечеря, на которой Сам (т. е. И. Христос) возлежал. Одна от другой ничем не отличается; нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершал Христос; напротив, ту и другую совершал и совершает Сам Он. Когда видишь, что священник преподает тебе дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку. Как при крещении не священник крестит тебя, но Бог невидимою силою держит главу твою, и ни ангел, ни архангел, ни другой кто не смеет приступить и коснуться, – так и в причащении» (На Мф.Бес. L, 3). «Не говори: меня должен крестить епископ, притом митрополит», – вразумлял своих современников св. Григорий Б., – не вникай в достоверность проповедника или крестителя: у них есть другой Судия, испытующий невидимое. А к очищению тебя всякий достоин веры, *только бы он из числа получивших на сие власть, не осужденных явно и не отчужденных от церкви...* Рассуди так: два перстня – золотой и железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик, и обоими сделаны печати на воске. Чем одна отличается от другой? – Ничем.

Распознай вещество на воске, если ты всех мудрее. Скажи, который оттиск железного и который золотого перстня? И отчего он одинаков? Ибо хотя вещество различно, но в начертании нет различия. Так и крестителем да будет у тебя всякий. Ибо хотя бы один превосходил другого по жизни, но сила крещения равна, и одинаково может привести тебя к совершенству всякий, кто наставлен в той же вере» (Сл. XL, на крещ.).

Поставление действительности таинства в зависимость от внутренних расположений совершителя его, при невозможности знать тайники его внутренней жизни, делало бы то, что никто из приступающих к таинству не мог иметь уверенности в том, что в известном случае он действительно удостоился приятия спасающей благодати, и верующие неизбежно обрекались бы на постоянные мучительные сомнения и колебания в деле устройства своего спасения. В тех же случаях, когда пастыри оказывались бы недостойными служителями алтаря или совершали таинства без намерения в р.-католическом смысле, – чем были бы виноваты верующие, лишаясь спасительной благодати по вине своих недостойных пастырей?

Со стороны *способа совершения* таинств условием их действительности служит правильность совершения таинств, т. е. по установленному чинопоследованию. В чинопоследованиях таинств, однако, не все имеет одинаково важное и существенное значение. Действительность таинства обуславливается лишь точным и правильным соблюдением существенного и важного в чинопоследованиях таинств, – того, что составляет неизменную, *богопреданную* принадлежность каждого таинства, с чем *Господу угодно было соединить* сообщение людям *Своей освящающей благодати*. Первым таким условием служит употребление определенного, указанного волей Установителя таинств, *вещества* для таинства (для крещения – воды, с троекратным погружением крещаемого, для евхаристии – хлеба и вина, для миропомазания – мира, для елеосвящения – елея) или определенного *видимого* (вещественного) *знака* (в таинстве священства – архиерейское возложение рук, в таинстве покаяния – осенение крестообразным знаменем разрешаемого

от грехов; в таинстве брака – троекратное благословение вступающих в брак). Второе условие правильности совершения таинств, от соблюдения которого зависит действительность таинств, это – *«призывание Св. Духа и известная форма слов, посредством которых священник освящает таинство силою Св. Духа, изъявляя намерение освятить оное»* (Прав. испов., 100). Призывание Св. Духа и произнесение установленных слов (совершительной формулы таинства) придают внешним действиям при совершении таинств таинственно-благодатное значение. Эти два существеннейшие условия таинств, касающиеся способа совершения таинств, иногда называются: первое – *материей* таинства, второе – *формой* таинства.

Таким образом, условиями действительности таинств служат: 1) совершение таинства лицом, имеющим на это законное право и власть; 2) употребление установленного вещества или видимого знака (правильность совершения таинства со стороны материи) и 3) точное и правильное употребление совершительных слов таинства (правильность формы таинства – призывание Св. Духа и произнесение совершительной формулы таинства). При нарушении хотя бы одного из них совершенное священнодействие не будет таинством, а будет лишь простым обрядом.

II. Действительное таинство есть вместе и *действительное* таинство. Благодать в таинстве так соединена с внешним знаком, что заключается в самом знаке, а не дается непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Поэтому благодать таинства сообщается приемлющему таинство независимо от его религиозно-нравственного состояния. Действительность и действенность таинств в этом смысле (но не спасительность, – это другое дело) таким образом совпадают. «Мы признаем их (таинства), – учат первосвятители Востока, – орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к ним» (Посл. вост. патр. чл. 15). Так же учат и церковь р.-католическая, признавая, что таинства сообщают благодать *ex opere operato*, или в силу сделанного дела (Conc. trid. Ses. VII, с. 7–8). Учение протестантов, ставящих сообщение благодати в таинствах в

зависимость от веры приемлющих их, – так, что если человек приступает к таинству с верой, то оно сообщает благодать, а вне употребления или в случае принятия без веры оно есть просто внешний знак, не сообщающий благодати, вытекает из неправильного понимания существа таинств. Ап. Павел о недостойно причащающихся говорит: *уже аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни... ядый бо и пияй недостойне, суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня* (1Кор.11:27, 29). Недостойно причащающиеся, по мысли апостола, вкушают истинное тело Христово, и притом действующее на них, но только в суд или в осуждение, а не во спасение, так что их недостойнство не препятствует таинству быть действительным и действенным. На этом основании церковь издревле преподает крещение, миропомазание и причащение младенцам, в убеждении, что эти таинства действуют на младенцев (спасительно), хотя они еще не имеют собственной веры. Но хотя благодать и сообщается в таинствах всем приступающим к ним, однако она не действует на человека приневоливая, принуждая и стесняя его свободу. Поэтому то или иное действие благодати, преподаваемой в таинствах, *спасительное* или *во осуждение*, зависит уже от внутренних расположений принимающих таинства. *Ядый бо и пияй недостойне суд себе яст и пьет*. Православию чуждо р.-католическое учение об *opus operatum*, в той мере, конечно, в какой в этом учении заключается мысль о *спасительности* действия таинств на недостойно приемлющих их (о пассивном действии во спасение на «неполагающих препятствия» действиям благодати)⁶³. Необходимыми условиями для того, чтобы действие таинства было спасительным, являются *вера* в таинство со стороны приемлющих таинство и искреннее *желание* принятия таинства.

Отличие таинств от обрядов. – Таинства должно отличать от тех священнодействий, употребляемых в церкви, которые называются *обрядами*. Различие между таинствами и обрядами можно определить следующими чертами. 1) Таинства все установлены Основателем церкви И. Христом; установление их И. Христом – необходимый признак таинств. Но это не есть

необходимое, с самым существом обряда связанное требование, чтобы он непременно был установлен И. Христом. Многие из обрядов не только не были установлены И. Христом или даже апостолами, но вошли в употребление в послеапостольское время. 2) Таинств семь, не более и не менее; церковь не может ни увеличить, ни уменьшить их число: оно *неизменно* на все время существования церкви Христовой на земле. Обрядов же много, и число их изменялось *и может изменяться* в будущем. 3) В таинствах благодать Божия необходимо соединяется с видимым действием и необходимо в видимом знаке преподается приступающему к таинству, а обряды – только знаки благодати Божией; в них нет такой связи между видимой и невидимой сторонами, почему с обрядами не соединяется необходимо сообщение даров милости Божией или благословения Божия. 4) Наконец, в каждом из таинств низводятся на верующих известные, определенные *дары благодати Божией, усвояющей людям плоды искупительных заслуг Христовых*. В обрядах же, если и подается Богом благодать, то эта благодать не имеет характера частного, определенного вида освящения. Обряды и совершаются не с целью низведения на верующих благодати, усвояющей людям искупительные заслуги Христовы, а с целью призвать на человека, а часто и на внешнюю его жизнь и деятельность, вообще *милость Божию, благословение Божие*.

Крещение

§ 139. Понятие о таинстве. Установление его

Первое место в ряду священнодействий, которые служат к освящению человека, занимает *крещение*. Оно служит как бы дверью, вводящей призванного благодатью Божией ко спасению в благодатное царство Христово (Ин.3:5), гранью, разделяющей христиан от иудеев и язычников. Без принятия этого таинства ни один человек не может на сделаться членом тела Христова – церкви, не иметь участия в других таинствах. Крещение есть таинство, в котором человек-грешник, родившийся с наследственной от родителей порчей, но уверовавший во Христа, при троекратном погружении его тела в воду, с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святаго Духа, умирает для жизни плотской и греховной и возрождается от Духа Святаго в жизнь духовную, святую (Катих. О крещении), или, раздельнее, – очищается Духом Святым от всех прежних грехов и с него снимается осуждение или проклятие за грех: он становится сыном Божиим и наследником царства небесного (Пр. исп. 102; Посл. вост. патр. чл. 16).

Крещение, как таинство церкви Христовой, могло быть и действительно установлено Основателем церкви. Не было и не могло быть такого таинства в мире дохристианском, но могли быть лишь только обряды, сходные с внешней его стороной (напр., иудейское крещение прозелитов, крещение Иоанново). Крестившись Сам во Иордане крещением Иоанновым, И. Христос уже освятил воду и крещение. В беседе с Никодимом Он дал яснейшее предуказание на будущее установление самого таинства: *аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится свыше, не может видети царствия Божия. Глагола к Нему Никодим: како может человек родиться, стар сый? Еда может второе внити во утробу матери своя и родиться? Отвеща Иисус: аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и Духом, не может внити во царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть (Ин.3:3–6)*. Но самое установление крещения, как таинства, относится к тем дням между воскресением и

вознесением Искупителя, когда Он, исполненный власти и силы, изрек Своим ученикам: *дадесе Ми всяка власть на небеси и на земли: шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам (Мф.28:18–20). Иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет (Мк.16:16).*

Но хотя заповедь и полномочие на совершение таинства дано апостолам до вознесения Спасителя, однако самое совершение христианского крещения могло последовать не ранее, как сами апостолы приняли крещение Духом Святым: *Иоанн крестил водою, – говорил им Спаситель, – вы же имате креститися Духом Святым не по мнозех сих днех... Вы примете силу, нашедшу Святому Духу на вы, и будете Ми свидетелие во Иерусалиме же и во всей Иудеи и Самариин, и даже до последних земли (Деян.1:5, 8).* В день Пятидесятницы совершилось это торжественное крещение апостолов Св. Духом. В это время завершено и навсегда утверждено божественное установление великого христианского таинства. Получивши сами крещение Духом Святым, апостолы начали постоянно совершать крещение. В день Пятидесятницы ап. Петр говорил уверовавшим во Христа: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя И. Христа во оставление грехов... И креститися... в день той душ яко три тысящи (Деян.2:38, 41).* Св. Филипп крестил евнуха (8, 38), ап. Петр – Корнилия сотника с его семейством и другими (10, 47–48), ап. Павел – Лидию и домашних ее (16, 15), стража темничного с его домашними (33 ст.), Криспа со всем его домом (18, 8), Стефанов дом (1Кор.1:16), некоторых учеников в Ефесе, крестившихся прежде крещением Иоанновым (Деян.19:1–15) и др.

Так приняв от Господа заповедь о крещении, апостолы передали ее всей церкви; с распространением церкви по всему миру, и это установление Господа распространилось по всем странам мира и неизменно сохраняется доныне церковью Христовой.

§ 140. Видимая сторона крещения

Крещение в православной церкви ныне совершается по чинопоследованию, в состав которого входят и такие обряды, с которыми не соединено Установителем крещения обетование благодати искупления (оглашение, закланание, отречение от диявола и сочетание Христу, исповедание веры, помазание елеем, облачение в белую одежду). «Самое важное в священнодействии крещения» составляет «троекратное погружение (крещаемого) в воду, во имя Отца, и Сына, и Св. Духа (Катих. О крещ.). К видимой, совершительной стороне таинства крещения таким образом относятся: I) употребление определенного вещества для таинства, II) образ или способ (видимое действие) омовения водой и III) совершительные слова (формула) крещения.

I. Веществом для крещения служит естественная, простая и чистая, освященная особым священнодействием, вода, как ближайший символ благодати Духа Святаго, очищающей нечистоты греховные. Так должно быть по ясной заповеди Спасителя: *аще кто не родится водою и Духом*. В воде крестился Он Сам. В воде совершали крещение апостолы. В последующее время церковь свято следовала заповеди Спасителя и примеру апостолов, совершая крещение в воде. Вода есть самый наилучший символ для преподания благодати возрождающей, – такой, с которым все человечество издревле привыкло соединять понятие о животворной, возрождающей силе и который в самой природе своей имеет свойство очищать и оживлять.

II. При всеобщем признании церковью, что крещение должно совершаться водою, не везде был и доныне остается одинаковый способ употребления воды при крещении. Были и ныне существуют два способа крещения водою: способ *погружения* в воду всего тела и способ *обливания* или *окропления* водою.

Православная церковь учит, что крещение должно быть совершаемо через *троекратное погружение* крещаемого в

воду. Такой образ совершения крещения имеет для себя твердые основания и в Писании и в Предании.

Пример крещения подал верующим Сам Установитель таинства. Евангелисты, повествуя о крещении И. Христа, говорят: *крестившись Иисус тотчас вышел из воды* (Мф.3:16), *и когда выходил из воды, тотчас увидел разверзающиеся небеса* (Мк.1:10). Это восхождение само собой предполагает и снисхождение И. Христа в воду, а это последнее, очевидно, требовалось для погружения в ней, а никак не для обливания ею. Иоанн крестил, по замечанию евангелиста, в Эноне близ Салима, *яко воды многи бяху ту* (Ин.3:23). Нет сомнения, что Иоанн избрал это многоводное место для крещения иудеев потому, что здесь удобнее было крестить через погружение. Так принял крещение от Иоанна, конечно, и И. Христос. Апостолы совершали крещение, должно думать, также через погружение. В книге Деяний ап. о крещении евнуха Филиппом говорится: *и снисходя оба на воду, Филипп же и каженник; и крести его. Егда же изыдоша от воды, Дух Святый нападе* (сошел) *на каженника* (8; 38–39). Выражения: *снисходя* в воду и *изыдоша* из воды, очевидно, указывают на крещение не через обливание или окропление, но через погружение.

Наименование крещения в Новом Завете всегда словами βαπτισμός или βάπτισμα, а самого действия или способа совершения крещения словом βαπτίζω (в словах установления таинства – βαπτίζοντες) также ведут к заключению, что крещение должно совершать через погружение. Βαπτίζω или βάπτω, по его употреблению, всегда означает «погружаю». Такое же значение они имеют и в Новом Завете (в Новом Завете βαπτίζω употреблено около 30 раз и βάπτω – 3 раза). Отсюда и βαπτισμός или βάπτισμα буквально значит «погружение». Так и понималось это слово древней церковью, почему и самое крещение совершаемо было ею через погружение.

Погружение должно быть *троекратное*. Древнейшие памятники Предания начало троекратного погружения в крещении производят или от апостолов или даже от установления крещения в такой именно форме. В «Апост.

правилах» троекратное погружение признается «Господним учреждением» (49 пр.). Здесь же говорится: «аще кто епископ или пресвитер совершит не три погружения единого тайнодействия, но едино погружение, даемое в смерть Господню, да будет извержен» (50 пр.).

Другой способ употребления воды при крещении, – это совершение крещения *через обливание*. В писаниях апостольских нет указаний, чтобы апостолы когда-либо крестили через обливание. Древняя церковь хотя допускала возможность совершения крещения через обливание, однако лишь в исключительных случаях. Так, в «Учении двенадцати апостолов» есть дозволение крестить и через обливание, но лишь при недостатке воды (7 гл.). В мученических актах III в. нередко приводятся случаи крещения через обливание, но приводятся как отступления от общепринятого способа крещения – через погружение, вызывавшиеся особыми обстоятельствами. Через обливание же крещен был Новат (римский пресвитер), но – потому, что одержим был тяжелой болезнью и подвергался опасности умереть, так что крещение его совершилось на том самом одре, на котором лежал. Однако, признавая такое крещение действительным, многие из пастырей III в. относились к нему с явным неодобрением. Это видно, между прочим, из того, что св. Киприан Карфагенский принужден был даже нарочито разъяснять, что крещение не теряет своей силы и при обливательном способе его совершения (пис. к еп. Магну). Равно, когда упомянутый Новат, по благоволению к нему Римского епископа, был рукоположен в сан пресвитера, то народ и клир, не отрицая действительности его крещения, выразили, что «клиника» (крещенного через обливание обыкновенно называли κλίνικος, от κλίνη – ложе, постель) не следует возводить ни на какую церковную степень. В IV в. явилось уже положительное правило, запрещающее таких лиц возводить на священные степени (Неокес. соб. 12 прав.). Точно также и в следующие века хотя и допускалось церковью обливательное крещение, но лишь в особо стеснительных обстоятельствах, – в виде исключения из общего правила. Но она осуждала, а православная церковь осуждает и

ныне употребление обливания вместо погружения не в силу необходимости, как, напр., при крещении больного, но в таких случаях, когда крещение могло быть совершено через погружение.

Что касается Западной церкви, то и в ней долгое время общепринятым способом совершения крещения было погружение. Обычай крестить через погружение вполне начал терять свою силу на западе только с XIII в., а окончательно обливательное крещение вошло там в силу только с XVII в. Употребление обливания вместо погружения проникало и в русскую церковь (в XIII-XVI вв.), особенно в области, соседние с латинским западом. Но церковные соборы (напр., Владимирский, Стоглавый) и пастыри церкви (напр., митр. Киприан и Фотий) издавали строгие осуждения совершения крещения без необходимости через обливание. Если в некоторых местностях (на юге и юго-западе России) еще и теперь иногда совершают крещение, неразумно подражая латинству, через обливание или погружательно-обливательным способом (ставят крещаемого в воду в купели и затем трижды возливают воду на голову), то это должно быть рассматриваемо, как злоупотребление и своеволие, подлежащее строгому осуждению.

III. Погружение в воду, хотя бы и троекратное, еще не есть таинство. Таинством церкви оно становится с произнесением законным совершителем крещения святейшего имени триединого Бога-Отца, и Сына, и Св. Духа, и по чинопоследованию крещения в православной церкви в такой формуле: «крещается N (имя) во имя Отца (первое погружение) и Сына (второе погружение), и Св. Духа» (третье погружение). Эти знаменательные слова в связи с погружением сообщают крещению силу таинства. Основание для употребления таких совершительных слов дается в заповеди Спасителя апостолам, чтобы они все народы *крестили во имя Отца, и Сына, и Св. Духа*. «Аще кто, епископ, или пресвитер, говорится в «Апост. правилах», крестит не по Господню учреждению, – во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей, да будет извержен» (49 пр.). А по мысли

св. Афанасия В.: «кто отделит что-либо от Троицы, и крещается в единое имя Отца, или в единое имя Сына, или в Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает... ибо достижение в Троице». (К Серап. I, 30).

§ 141. Невидимые действия крещения

Подобно тому, как при крещении И. Христа на Иордане видимо сошел на Него Дух Святый в виде голубя, и при совершении крещения крещаемому таинственным образом даруется особенная благодать Божия.

Действие благодати Божией на крещаемого состоит, прежде всего, в *оправдании* или *очищении* его от грехов, как от первородного, так и от всех личных, содеянных до крещения. Так, ап. Петр уверовавших в евангелии иудеев убеждает: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов* (Деян.2:38; см. 1Пет.3,21), т. е. для оправдания. Ап. Анания говорит Савлу: *встав, крестися и омый грехи твои, призвав имя Господа Иисуса* (Деян.22:16). Ап. Павел, напомнив коринфским христианам из язычников, какими грешниками из них *нецыи бесте* до крещения, потом о действии крещения говорит: *но омыстесь, но освятитесь, но оправдастесь именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1Кор.6:11). Тот же апостол пишет, что Христос *освятил церковь, очистив банею водною во глаголе*, т. е. что крещение в связи с определенным глаголом (произнесением известных слов) имеет силу очищения *от всякой скверны, порока или чего-либо подобного*, иначе, – дарует крещаемому святость (Еф.5:26–27). То же оправдывающее и освящающее действие благодати крещения изображается еще в Писании как совершенное *обновление, воссоздание* или *возрождение* природы падшего человека, как *воскресение* из мертвых, а оправданный и освященный называется *новым человеком, созданным по Богу в правде и в преподобии истины* (Еф.4:24), *возрожденным* (Ин.3:3–6; Тит.3,3–5), *умершим для греха и воскресшим для праведности* (Рим.6:2–18; Еф.2:1–6; Кол.2:11–13), а также – *новым творением* (2Кор.5:17).

Оправданием и освящением человека обуславливаются и другие благодатные плоды крещения. Крещаемый, как дикая маслина к доброй маслине, прививается ко Христу (Рим.11:24) и становится членом Его тела – церкви: *едином Духом мы еси во*

едино тело крестихомся, аще иудеи, аще еллины, или рабы, или свободни; и вси едином Духом напоихомся (1Кор 12, 13). Через присоединение же к составу тела Христова – церкви и соединение со Христом он начинает пользоваться правами на дары любви Божией, открывшейся через Христа для Его церкви, – всеми благами Нового Завета.

Вступая в теснейшее единение со Христом, верующие через крещение воссоединяются или примиряются и с Богом. Из чад гнева Божия по естеству они, как очищенные от всякой греховной скверны действием Духа Божия в крещении, становятся *присными Богу (Еф.2:19)*, чадами Божиими. *Елицы прияша Его (И. Христа), даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его, иже не от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася (Ин.1:12–13; см. Гал.3:26–27).*

Наконец, крещенные, как чада Божии, соделываются *наследниками Богу, сонаследниками же Христу (Рим.8:17).* Крещение спасет их от вечного осуждения за грехи и делает наследниками вечной жизни и того прославления, которое даровано Икупителю по Его человечеству. *Иже веру имет и крестится, спасен будет, – говорил Спаситель, – а иже не имет веры, почему не может и креститься, осужден будет.*

§ 142. Необходимость крещения для всех. Крещение младенцев. Крещение кровью. Неповторяемость крещения

I. «Веруем, что крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Св. Троицы, необходимо. И без него *никто* не может спастись, как говорит Господь: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие*» (Посл. вост. патр. чл. 16). В возрождении имеют нужду все люди, как потомки падшего Адама, и оно невозможно никаким естественным путем, – сверхъестественным же средством к тому указано крещение. Вот почему и креститься должны все, ищущие спасения, без различия пола и народности, без различия того, родился ли кто в христианстве, или в иудействе, или язычестве. И И. Христос, как Спаситель мира, дал апостолам заповедь научать вере и крестить *вся языки*. Поэтому должно быть признано неправым мнение (реформатов), будто таинство крещения необходимо потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без него никто не может спастись. Потому и заповедано крещение необходимым для спасения, что кроме крещения нет другого средства к усвоению заслуг Христовых. Равно совершенно ложными являются утверждения разного рода сектантов (напр. духоборцев, молокан и под.), будто нет необходимости в водном крещении потому, что его может заменить крещение духовное, или обновление духовной водою, т. е. учением И. Христа, или, что если нужно совершать крещение водное, то лишь над переходящими из нехристианства в христианство, а не над рожденными в христианстве (учение социнан). Согласно заповеди Спасителя, апостолы признавали крещение необходимым для всех и преподавали даже тем, которые до крещения удостаивались получить дары Св. Духа (Деян.10:45–48).

II. Веруя в необходимость крещения для всех, церковь учит, что крещение «нужно и *младенцам*, ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить

отпущения этого греха. И Господь, показывая это, сказал без всякого исключения, просто: *кто не родится*, т. е. по пришествии Спасителя Христа, все, имеющие войти в царство небесное, должны возродиться» (Посл. в. п. 16).

Имея основание в учении о всеобщности первородного греха и необходимости возрождения для всех, обычай крещения младенцев оправдывается и некоторыми частными указаниями Писания, в которых можно видеть откровение воли Божией о младенцах. Так, когда Бог благоволил заключить завет Свой с Авраамом и семенем его, то знамение этого завета и вступительным в него действием установил *обрезание*, повелев совершать его и над младенцами в осьмой день от рождения (Быт.17:11–12), дабы и они были вводимы в завет с Богом. В Новом Завете дверью, вводящей человека в завет с Богом, служит нерукотворенное обрезание, – крещение, которое заступило место обрезания и прообразом которого было обрезание ветхозаветное (Кол.2:11–12). И если обрезание совершалось над младенцами, то и крещение также должно совершать над ними. Евангельская история показывает, что И. Христос не почитал младенцев чуждыми Своего благодатного царства, не удалял их от него и Себя. Напротив, Он говорил о них, что *таковых есть царствие Божие, – оставите детей приходити ко Мне и не браните им* (Лк.18:15–16).

Что и младенцы способны принять и сохранять в себе благодать, на это также есть указания в Писании. Иоанн Креститель был исполнен Духа Святого еще *от чрева матери* своей (Лк.1:15, 41). Если благодать обитала в одном младенце, то может обитать и во всех. Указываются примеры освящения младенцев в матерней утробе и в Ветхом Завете (Иер.1:5). Сам Господь И. Христос во время Своей земной жизни изливал благодать Свою на младенцев, ибо когда однажды принесли к Нему детей, то Он, *объем их, возложь руце на них, благословляше их* (Мк.10:16), а видимое благословение Господа всегда сопровождалось излиянием благодати на благословляемый предмет (Мф.14:19–20; 26, 26; Мк.8:7–8).

В церкви крещение младенцев было употребительным от времен апостольских. Апостолы иногда крестили целые

семейства, напр., *дом Лидии* (Деян.16:14–15), *дом Стефанинов* (30–39 ст.). Нет оснований отвергать вероятность предположения, что в этих семействах были не одни только взрослые, но и дети, и что эти последние не были оставлены без крещения при крещении взрослых. Необходимость крещения младенцев утверждена и соборными определениями. «Кто отвергает, говорят отцы Карфагенского собора (418 г.), нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, тот да будет анафема» (124 пр.). На том же соборе определено было (пр. 83) крестить и тех младенцев, о которых неизвестно, крещены ли они, каковы, напр., младенцы, брошенные своими родителями; это определение подтверждено было и собором Трулльским (пр. 84). В этих случаях, т. е. когда достоверно неизвестно и нельзя установить, крещен ли младенец, крещение совершается с употреблением условных слов: «крещается раб Божий, аще еще не крещен есть».

Обычай крестить младенцев отвергают разного рода сектанты (анабаптисты и происшедшие от них меннониты). Св. Писание, говорят, требует от приступающих к крещению покаяния и веры, но этих требований младенцы не могут выполнить. Достаточно на это заметить следующее. Крещение нельзя признать излишним и недействительным, если крещаемые младенцы и не имеют веры и покаяния. По учению православному, таинство крещения *само в себе и по себе* достаточно для того, чтобы произвести благодатные действия в младенце – очистить от первородного греха, возродить и освятить его. Это, – во первых. Во-вторых, так как младенцы еще не способны ни иметь, ни свидетельствовать своей веры и покаяния пред крещением, то крещение совершается над ними по вере родителей и восприемников. Вера восприемников к благодатному воздействию таинства самого по себе не привносит от себя ничего, но обязательство и ручательство их пред церковью – укреплять и утверждать в младенцах воспринятую (без их участия и влияния) благодать крещения, воспитать в крещаемых веру и благочестие, заменяют веру самих младенцев, удостоиваемых крещения ради веры восприемников. Ворование в такую замену оправдывается

примерами евангельской истории. И. Христос по вере других исцелял больных и страдающих от духов нечистых. Таковы, напр., исцеления: бесноватой дочери хананейской жены (Мф.15:12–28), одержимого немим духом (Мк.9:17–26), расслабленного, принесенного к Господу через кровлю дома, исцеление которого от телесной болезни соединилось с разрешением от грехов его души (Мк.2:3–5; Лк.5:18–20, 24).

Указывают еще на пример И. Христа, крестившегося, когда Ему было *яко лет тридцать* (Лк.3:23). Но отсюда нельзя делать заключения, что крещение должно быть преподаваемо только возрастным, а не младенцам. Пример И. Христа для нас обязателен, но совершенного сближения между действиями Его и нашими не может быть, и это потому, что в действиях Его, как Богочеловека и Искупителя, многие имели свои особенные причины, которые не имеют к нам приложения.

III. Хотя крещение водою во имя Св. Троицы есть богоустановленный порядок спасения для всех, живущих по пришествии Христовом, однако в особых, чрезвычайных обстоятельствах Бог совершает спасение и вне этого порядка. Церковь веровала и верует, что имеет силу крещения водного т. н. *крещение кровью*, или мученичество, когда мучимый за веру во Христа умирает среди страданий прежде принятия крещения водою. Эту силу церковь всегда усвояла мученичеству ради Христа и приготавливавшихся к крещению, но прежде крещения принявших мученические венцы, причисляла к лику святых. На этом же основании она чествует (29 Декаб.) во святых четырнадцать тысяч младенцев, за Христа избитых от Ирода в Вифлееме. Основанием для наименования мученичества крещением кровью служат слова Спасителя, где кровавый подвиг за веру Он называл крещением: *можете ли пити чашу, юже Аз пью, и крещением, имже Аз крещаюся, креститися* (Мк.10:38; сн. Ин.15:13; Мф.16:25). Основанием же для веры в спасительную силу этого крещения по отношению к отпущению грехов служит обетование вечных благ за исповедание Христа, напр.: *всяк, иже исповестъ Мя пред человеки, исповею его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех* (Мф.10:32); *иже погубит душу свою (жизнь) Мене ради и евангелия, той спасет ю*

(Мк.8:35; сн. Мф.10:30; 16, 25); *блажени изгнани правды ради, яко тех есть царствие небесное* (Мф.5:10). А во время крещения кровью мученики действительно исповедуют Христа пред человеки, погубляют жизнь свою ради Его и евангелия, терпят гонение правды ради.

IV. Церковь научает исповедовать «*едино крещение*», едино в том смысле, что крещение преподается каждому человеку однажды. Оно полагает «неизгладимую печать» и посему, если совершено правильно, ни для кого не повторяется, «хотя бы он (крещеный) после сего (крещения) наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры. Желаящий обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния» (Посл. вост. патр. 16 чл.).

Откровение учит, что крещение есть рождение в духовную жизнь. Если же телесно рождаются однажды, то, конечно, таково же должно быть свойство и рождения духовного, и если обещания Божии неизменны, то и требовать возобновления их неуместно. Далее, крещение, по апостолу, есть участие в смерти и погребении И. Христа: *елицы во Христа крестихомся, в смерть Его крестихомся. Спогребохомся Ему крещением в смерть* (Рим.6:3–4). Но «как однажды умер Господь, так однажды должно и креститься... Все, которые, быв крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа,... снова перекрещиваются, все таковые снова распинают Христа» (Дамаскин. Точн. изл. в. IV, 9). Наконец, апостол и прямо учит: *един Господь, едина вера, едино крещение* (Еф.4:5). Церковь оградила неповторяемость крещения особыми правилами, которые виновного в перекрещивании епископа и пресвитера повелевают извергать из сана (Ап. пр. 47; сн. Карф. соб. 59 пр.).

§ 143. Особенности инославных учений о крещении и его благодатных действиях

В западных христианских исповеданиях учение о таинстве крещения и его благодатных действиях содержится с некоторыми отступлениями от учения древне-вселенской церкви, неизменно сохраняемого греко-восточной церковью.

I. Римская церковь дает одинаковое с православным понятие о существе этого таинства и его благодатных плодах, иначе, однако, понимая праведность, даруемую в крещении (сн. § 121). Не сохранено ею во всей чистоте и апостольское предание о способе совершения таинства. Кроме внесения в чинопоследование крещения своеобразных обрядов второстепенной важности (напр., в уста крещаемого влагается соль, будто-бы как символ чистоты и мудрости, уши и ноздри его помазуются слюной), она отступила от общеупотребительного древнего способа омовения водою в крещении и изменила формулу тайносовершительных слов. Вместо троекратного *погружения* крещаемого в воду ею принято и узаконено совершение крещения *через обливание* или *окропление*, т. е. такой способ крещения, который в древней церкви употреблялся лишь в исключительных случаях. Освященный примером И. Христа древний способ совершения таинства, т. е. через погружение, лучше выражает существенную мысль таинства, – ту, что в крещении человек умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается для жизни духовной благодатной, *спогребается и совоскресает со Христом*, чем введенное Западной церковью в позднейшее время (XIII-XVII в.) обливание или окропление, без запрещения, впрочем, употреблять и погружение. Равно, только при погружении можно мыслить в себе и представляют *всестороннее и полное* омытие нечистоты предмета, тогда как кропление не выражают собой полноты и всесторонности очищения грехов и благодатного возрождения человека, совершающихся в крещении. В оправдание обливательного способа крещения обычно указывают на удобства этого способа и неудобство погружения,

чувство стыдливости восприемников, слабость крещаемых детей, опасность простуды для крещаемого, особенно в холодной воде и холодных странах и т. п. Но в делах религии и церкви нужно сообразоваться с богооткровенным учением и постановлениями церкви, а не с требованиями удобств, тем более, что и указываемые неудобства отчасти мнимы, отчасти легко устранимы без замены погружения обливанием.

Древняя формула совершительных слов таинства Латинской церковью изменена в следующую: «я крещая тебя N во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь». Очевидно, древняя формула приличнее и лучше выражает ту мысль, что сила таинства зависит от благодати Божией, а не от личности священника, что невидимый и действительный совершитель таинства есть Христос Спаситель, а служители церкви суть лишь только видимые его орудия. Она совершенно устраняет всякую возносящуюся мысль о личной важности видимого совершителя таинства и прямо отсылает крещаемого к виновнику таинств И. Христу, о Котором говорит Предтеча: *Туй крестит вы духом Святым*. Осуждали употребление тайносовершительной формулы в первом лице и древние учителя. Так, *блаж. Августин* говорил: «Христос, прощая грехи Магдалине (Лк.7:48), не сказал; отпускаю тебе грехи, а *отпускаются*, и тем показал пример смирения, ибо Он предвидел, что явятся гордые люди, которые станут говорить: я оправдываю, я освящаю, я отпускаю грехи» и т. д. (De bapt. V, 7). *Св. Златоуст* замечает: «не сказал Христос: Я крещу вас (апостолов) Духом Святым, но: *имате креститися*, – научая тем и нас смиренномудрию о себе» (На Деян.Бес. I, 5).

II. Протестантство, удержав крещение в числе таинств с главнейшими особенностями Римской церкви в способе его совершения (обливание вместо погружения и употребление совершительных слов в первом лице), извратило подлинное учение откровения и церкви о благодатных действиях этого таинства.

Так, *лютеранство* признает, что в крещении уверовавшему во Христа даруется оправдание от первородного и личных грехов, снимаются с него проклятие и гнев Божий, он

усыновляется Богу и делается наследником вечного блаженства. Поэтому крещение признается им необходимым для спасения, в частности – и для младенцев⁶⁴. Но даруемое грешнику оправдание понимается не в смысле действительного очищения его от грехов, а лишь в смысле внешнего прощения их, в объявлении его праведным перед судом Божиим ради заслуг И. Христа. В глубине же своего существа оправданный остается при том же развращении, с которым и рождается, только эта греховность не вменяется ему в вину. Зло первородного греха, таким образом, не истребляется оправданием, даруемым в крещении (сн. § 122). Но и такое оправдание даруется собственно в силу *непосредственной веры* крещаемого в слово Божие, присущее воде и крещению: вера есть, «так сказать, рука, которой принимают то, что Бог дарует в таинстве; и точно так же, как нельзя принять какой-либо земной дар без посредства руки, так и небесный без веры» (Cat. M. IV р. De bapt.). Что же касается крещения самого по себе, независимого от веры, то оно не есть проводник или орудие сообщения благодати оправдания, а только лишь *внешний знак* (символ) или видимое удостоверение прощения грехов, совне подаваемое крещаемому в силу и для возбуждения его веры. Отсюда различия по существу между крещеными и не крещеными нет; и последние, как искупленные кровью Спасителя, суть такие же «праведники», как и крещеные, только они о своем оправдании не знают, пока благодать не сообщит им веры в евангелие.

Реформатство крещению усвоит еще меньшее значение, чем лютеранство. Так, по воззрению *Цвингли*: «через крещение ничего более не совершается, как только *обозначение* (consignatio) того, кто причисляется к церкви; но тем еще отнюдь никакие грехи не уничтожаются». *Кальвин*, чтобы предупредить действие благодати на непредопределенных ко спасению, учил, что «крещение есть только внешнее омовение, без всякого внутреннего благодатного омовения». Благодать оправдания, по воззрению реформатов, даруется независимо от крещения, по единой вере. Отсюда реформатство пришло к утверждению, что крещение *не необходимо* даже и для predeterminedных, или,

если и необходимо, то потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без него никто не может спастись. Существо благодатного оправдания реформатством понимается так же, как и лютеранством.

Так далеко уклонилось протестантство от богооткровенной истины в своем учении о крещении. При мысли, что благодать оправдания сообщается независимо от омовения водою во имя Св. Троицы, крещение низводится, собственно, в ряд обрядов церковных, хотя и именуется протестантами таинством. Протестантское же понимание существа оправдания, в даровании которого верующего «удостоверяет» крещение, лишено нравственного характера. Справедливо поэтому восточные патриархи в своем «Послании» протестантское оправдание называют «крайним нечестием», «опровержением веры, а не исповеданием ее» (чл. 16)⁶⁵.

Миропомазание

§ 144. Понятие о таинстве. Установление его

I. В крещении человеку даруется очищение от грехов, но в природе оправданного остается след прежде созданных им в себе злых качеств, или злая *похоть*. Она готова, пока он живет на земле, увлечь его ко греху (Иак.1:14–15). Необходима, поэтому, для возрожденного чрезвычайная помощь Божия, вполне достаточная к полному осуществлению воли Божией и к самостоятельному очищению его от всех злых качеств или предрасположений, гнездящихся в его духовной природе, подобно тому, как и в естественной жизни человека, по рождении, для поддержания бытия своего и возрастания, он имеет нужду в подкреплении посредством света, воздуха, движения и других внешних пособий. Такая помощь свыше подается оправданному и возрожденному в крещении через особое священнодействие, называемое *миропомазанием* (χρίσμα, confirmatio), в православной церкви совершаемое непосредственно после крещения.

Миропомазание есть такое таинство, через которое подается крестившемуся Дух Святой, раздельнее, – в котором, «при помазании освященным миром частей тела во имя Св. Духа, подаются дары Св. Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной» (Катих.), т. е. сообщающие ему силы постепенно усовершенствоваться в духовной жизни и всегда сохранять и исповедовать веру в И. Христа.

II. В евангелиях нет такого прямого указания на заповедь Спасителя относительно миропомазания, какое есть о крещении. Однако, в учении Спасителя об имевших излиться на верующих по Его прославлению дарах Св. Духа и особенно в свидетельствах апостолов о преподавании ими крещенным Духа Святого даются твердые основания для верования церкви, что миропомазание есть особое богоустановленное таинство.

И. Христос всех жаждущих спасения призывал к Себе и всем верующим обещал дары Св. Духа. В последний день великий праздника, – свидетельствует ев. Иоанн, – стояше Иисус, и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне

и пьет! Веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати верующие во имя Его: не у бо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен (Ин.7:37–39). Эти слова Спасителя содержат обетование об учреждении таинства миропомазания.

Из книги Деяний ап. видно, что апостолы преподавали верующим вслед за крещением их Духа Святого через особое видимое посредство. Так, вскоре по сошествии Св. Духа слышавше, иже во Иерусалиме апостоли, яко прият Самария слово Божие (проповеданное Филиппом), послаша к ним Петра и Иоанна, иже сошедше помолишася о них, яко да приимут Духа Святого. Еще бо ни на единого их бе пришел, точию крещени бяху (Филиппом) во имя Господа Иисуса. Тогда возложиша руце на ня, и прияша Духа Святого (Деян.8:14–17). Ап. Павел во время путешествия своего по странам малоазийским прииде во Ефес, где встретил учеников Иоанна Предтечи, которые крестились только Иоанновым крещением, и рече к ним: аще убо Дух Свят прияли есте веровавше? Они же реша к нему: но ниже аще Дух Святый есть, слышахом. Рече же к ним: во что убо крестистесь? Они же рекоша: во Иоанново крещение. Рече же Павел: Иоанн убо крести крещением покаяния, людем глаголя, да во Грядущаго по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса. Слышавше же крестившася во имя Господа Иисуса; и возложу Павлу на ня руце, прииде Дух Святый на ня, глаголаху же языки и пророчествоваху (Деян.19:2–6). Ап. Петр говорил к народу в день Пятидесятницы; покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов, и примете дар Св. Духа (Деян.2:38). Из этих свидетельств очевидна богоустановленность и отдельность от крещения таинства сообщения даров Св. Духа, т. е. священнодействия, называемого миропомазанием. Апостолы стали совершать это священнодействие вскоре же после Пятидесятницы, и так как они в устроении церкви не делали ничего от себя, а исполняли волю И. Христа, то, конечно, приняли ясную заповедь от Господа о сообщении даров Духа через это таинство. Но когда именно Господь дал такую заповедь ученикам Своим, в

Писании не указано. Нужно думать, что Господь установил это таинство, когда по воскресении являлся ученикам Своим и учил их тому, *яже о царствии Божии*.

Со свидетельствами о преподавании верующим Св. Духа через *рукоположение*, находятся в Писании довольно ясные указания на употребление *помазания*, как другого видимого знака для преподавания верующим Св. Духа после крещения. Так, ап. Иоанн пишет: *вы помазание (χρίσμα) имате от Святаго и весте вся... И вы еже помазание приясте от Него, в вас пребывает, и не требуете, да кто учит вы но яко то само помазание учит вы о всем, и истинно есть и несть ложно; и якоже научи вас, пребывайте в нем (1Ин.2:20, 27)*. Подобно этому говорит ап. Павел: *известуяй же (βεβαιῶν – утверждающий) нас с вами во Христа и помазывый (χρίσας) нас Бог, Иже запечатле нас и даде нам обручение Духа в сердца наша (2Кор.1:21; сн. Еф.4:30; 1, 18)*.

§ 145. Видимая сторона таинства. Невидимые его действия

I. Чинопоследование таинства миропомазания, как совершаемого в связи с крещением, по обрядовой своей стороне просто и несложно. Совершитель таинства (обычно священник) произносит молитву, в которой просит Господа Бога, Источника благих, даровать новокрещенному «печать дара Духа Святого» и «причащения святого тела и честные крове Христовых», сохранить его в преподанном ему освящении и утвердить в правой вере, а затем крестообразно помазует разные части тела святым миром, с произнесением при каждом помазании: «печать дара Духа Святого, аминь». Существенными принадлежностями и действиями, составляющими видимую сторону таинства, таким образом являются: 1) употребление установленного вещества для таинства, – св. мира; 2) молитва о ниспослании Св. Духа; 3) помазание св. миром и 4) совершительные слова при помазании св. миром.

1. Веществом для таинства миропомазания должно быть *миро*, освященное епископами. При этом, признавая миро, как единственное вещество для таинства, православная церковь во все времена признавала и признает его учреждением апостольским, а по началу – божественным.

Правда, апостолы совершали низведение Св. Духа на крещаемых через возложение рук, но в апостольское же время было употребляемо для той же цели и помазание миром или елеем. Более оснований полагать, что обе эти формы – руковоложение и помазание употреблялись не одновременно, а что руковоложение было заменено самими же апостолами, по наставлению от Духа истины, миропомазанием крестившихся. Что такая замена или введение помазания совершено апостолами или по их распоряжению и согласию, это предполагается апостольскими же свидетельствами о запечатлении крещеных *помазанием от Святого*. Никто из преемников апостолов, получивших от них завещание хранить и

устные и письменные их предания (1Тим 6, 20; 2Сол 2, 15), и не решился бы самовольно допустить такую замену. В древне-церковных же памятниках установление помазания миром для низведения Духа Святого прямо усваивается апостолам (напр. Пост. ап. III, 16–17. О церк. иер. IV, 1). – Чем была вызвана перемена в обрядовой стороне таинства сообщения даров Св. Духа? Низводить на крестившихся Св. Духа могли одни апостолы (Деян.8:12–18). Это было возможно для них при начале христианства, когда крестившихся было еще не так много. Но с распространением христианства как сами апостолы, так и их непосредственные преемники – епископы, не могли являться повсюду, чтобы вслед за крещением низводить Св. Духа на всех крестившихся через возложение рук. А потому, может быть, и *изволися Духу Святому*, обитавшему в апостолах, заменить возложение рук апостольских на крестившихся другим, более удобным действием, – миропомазанием, так, чтобы освящение мира было совершаемо самими апостолами и после их кончины – епископами, а помазание священным миром крестившихся предоставлено было и всем пресвитерам. Допустимо при этом и другое предположение. Руковозложение употреблялось и при поставлении на церковные должности. Отсюда, естественно, мог возникнуть вопрос: в чем же должно состоять различие между рукоположением, как поставлением на степени священства, и рукоположением, как сообщением благодатных даров, необходимых для утверждения в христианской вере и жизни? Нельзя ожидать, чтобы апостолы сами не устранили подобных недоразумений, или, по крайней мере, не дали ответа на подобный вопрос. Таким образом, естественно, что на перемену формы миропомазания вызвало апостолов подобное соображение. Именно же мир, а не какое-либо другое вещество могло быть избрано потому, что помазание миром соответствовало своему ветхозаветному прообразу. В Ветхом Завете помазывали священным миром священников и царей, каковое достоинство в общем смысле усваивается апостолами и христианам (1 Пет 2, 9; Откр.1:6; 20, 6).

Миро, необходимое для таинства, должно быть *освященным*. Власть и право освящения мира постановления древних соборов усваивают исключительно епископам, «яко преемникам апостолов, которые сами совершали рукоположение для подаяния даров Св. Духа» (Катих.); «совершения мира да не творит пресвитер» (Карф. 6 пр.). Пресвитеры совершают таинственное помазание уже освященным епископами миром.

2. Помазанию освященным миром предшествует *молитва* о ниспослании крещеному Св. Духа. Молитва, как необходимая часть миропомазания, входила в чин совершения таинства и при апостолах. Апп. Петр и Иоанн, готовясь совершить его над новокрещенными в Самарии, прежде всего *помолишася о них, яко да приимут Духа Святаго*. Употребление молитвы, предваряющей помазание, было обычным и в древней церкви. В «Постан. апост.» приводится и самый образец древней молитвы при миропомазании, причем замечено: «в этом (т. е. в молитве, произносимой совершителем таинства) состоит сила возложения рук на каждого» (VII, 43–44).

3. По молитве совершитель таинства «помазует крестившагося святым миром, творя креста образ: на челе и очесех, и ноздрех, и устех, и обоих ушесех, и персех, и руках и ногах» (Требник). Помазание всех главнейших частей тела узаконено было на Вселенских Соборах (II Всел. 7 пр.; VI Всел. 95 пр.). Понятно, почему церковь ввела помазание всех частей тела. Через миропомазание сообщаются крещеным различные дары Св. Духа Божия (Ис.11:2–3), необходимые для просвещения их в истинах веры и возрастания в жизни по духу ее, а не один какой-нибудь из них, равно и в освящении имеет нужду все существо человека. А потому и запечатлевать миром надлежит не одну какую-нибудь часть тела у крещеного, но все главнейшие его части, как орудия всех сил и способностей души. Помазание каждой части имеет свое знаменование: так, «помазание чела значит в особенности освящение ума и мыслей, помазание персей – освящение сердца, или желаний, очей, ушей и уст – освящение чувств, рук и ног – освящение дел и всего поведения христианина» (Катих.).

4. Помазание совершается с произнесением слов: «печать дара Духа Святаго». Основание для употребления такой совершительной формулы находится в словах ап. Павла: *и помазавый нас Бог, иже и запечатле* (αφραυισάμενος, от σφραγίς – печать) *нас*. Употребление ее вошло в обычай в глубокой древности, так что отцы II-го Всел. Собора указывают на эти слова, как на общеизвестные и давно уже употреблявшиеся при совершении этого таинства (7 пр.). Смысл этих слов (в связи с 2Кор.1:21–22) следующий: Бог *помазавый*, т. е. Духом Святым нас исполнивший, и этим помазанием утверждающий нас в вере во Христа, полагает в нас *печать*, показывающую, что мы составляем собственность Божию и обязаны вечно служить Богу; дар Духа и есть печать Божия в нас. Это вселение Духа есть *обручение*, т. е. залог (задаток) в удостоверение, что все обетования о Христе Иисусе, не исполнившиеся еще, исполнятся несомненно.

II. Через видимое действие помазания миром очищенному от грехов в крещении подается Дух Святый с Его благодатными дарами, необходимыми для возрастания и укрепления в жизни духовной. Так, когда апп. Петр и Иоанн с молитвой возложили на крещеных Филиппом самарян руки свои, они *прияша Духа Святаго. Возложшу Павлу на учеников Иоанновых руке, прииде Дух Святый на ня*. Под именем Духа Святаго, Которого приняли самаряне и ученики Иоанновы, обыкновенно разумеется в Писании Дух, совершенствующий каждого верующего в жизни духовной, – вообще благодать Божия (Рим.5:5–8; Гал.5:22), необходимая для всех крещеных, а не для некоторых лишь, почему и возложение рук или помазание для низведения Духа благодати совершалось над всеми крещеными. Но часто в церкви апостольского века сообщение Духа благодати соединялось с чрезвычайными проявлениями Духа (φανερώσις Πνεύματος) в принявших Духа благодати, т. е. в необычайных дарованиях (χαρίσματα), как, напр., дар языков и пророчества в учениках Иоанновых. Но чрезвычайные дарования Духа тогда были необходимы по особым обстоятельствам времени, почему *Духу Святому изволися* в известных случаях обнаруживаться в чудесных внешних

явлениях, однако не всегда и не на всех, на которых апостолы возлагали руки. Ап. Павел внушает ефесским христианам: *не оскорбляйте Духа Святаго Божия, Имже знаменаетесь (εσφραγίσθητε) в день избавления (Еф.4:30)*, т. е. день крещения. В этот же день ефесские христиане получили печатление Духом Божиим. Это печатление – вселившийся в них Дух Святой, и Его не должно оскорблять. Запечатление Духом в день избавления (от грехов) делает верующих храмами Духа Божия: *храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас*, – говорит апостол о христианах; – *аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог; храм бо Божий свят есть, иже есте вы (1Кор.3:16–17)*. Дух Божий, вселяющийся в сердца верующих, содействует соделанию ими своего спасения, возвращает и укрепляет силы, сообщенные тайным действием крещения.

В частности, ап. Иоанн плодом действия Духа, сообщаемого в миропомазании, представляет обширное просвещение ума верующих, когда говорит: *и вы помазание имате от Святаго и veste вся... яко то самое помазание учит вы*. Слова апостола не то означают, будто помазание Духа открывает всякому непосредственно все нужное для спасения и делает ненужным внешнее научение (что явно противоречило бы всему посланию, как предлагающему поучение, убеждения и предостережения помазанным, и в частности 2, 24–25), а показывает только, что внешнему научению истине (преподанному *исперва*) оно сообщает свидетельство истины и силу. Слово учения само по себе мертво, а внутреннее помазание Духа сообщает ощущение Господней истины в этом слове, шире открывает сердца и умы людей к восприятию его, укрепляет нравственные силы к осуществлению учения в жизни, отвращая вместе с этим от учения лживого, антихристианства. Ап. Павел усвояет действию помазания (в словах: *извествуй нас с вами во Христа* и пр.) утверждение в вере во Христа и вообще в благочестии.

§ 146. Неповторяемость таинства миропомазания: Помазание царей на царство

I. Миропомазание запечатлевает верующих *печатию дара Духа Святаго*, и так как запечатлевающий через это таинство и дающий обручение Духа в сердца наши есть Бог, а Он *верен пребывает*, – *отрецися бо Себе не может* (2Тим 2, 13), то таинство миропомазания, как и крещение, всегда признавалось церковью и ныне признается *неповторяемым*. Даже отпадшие от христианства в иудейство, магометанство, язычество, отступившие от православной церкви в расколы и ереси, возвращаются к православной церкви не будучи помазываемы, – через покаяние с отречением от своих заблуждений. Через миропомазание же присоединяются лишь те, которые, получив правильное крещение, не были миропомазаны, как, напр., лютеране, кальвинисты и вообще все, не имеющие у себя законного, по преемству от апостолов, священства и таинства миропомазания, равно и те из римских католиков, армян и наших раскольников, которые до обращения к православию не миропомазаны законными епископами или пресвитерами (сн. II вс. с. 7 пр.; VI вс. с. 95 пр.).

II. В православной церкви совершается миропомазание св. миром царей при венчании их на царство, подобно тому, как помазываемы были цари елеем святым в церкви Ветхозаветной, почему и назывались *христами* или *помазанниками* Божиими (Пс.88:21; 1Цар 10, 1; 12, 3. 5; 24, 7 и др.). Это миропомазание не есть особое таинство (в строгом смысле), ибо имеет одно основание с общим таинством миропомазания и одинаковый образ, и, во всяком случае, православная церковь признает только семь таинств. Оно не есть и повторение того же таинства, ибо имеет исключительное значение и употребление. Оно есть высшая степень сообщения даров Святаго Духа, потребных для особенного, высокого и трудного служения, служения царственного, подобно тому, как и в таинстве священства, имеющем степени, рукоположение вновь и вновь совершает служителей веры для высших служений, но

рукоположение при возведении на высшую степень иерархии не является повторением рукоположения, совершенного при поставлении на низшую степень того же служителя церкви. В молитвах, употребляемых при совершении венчания православных царей на царство, испрашивается *сугубый Дух* на главу народов.

§ 147. Особенности инославных исповеданий в учении о миропомазании

I. Особенности учения р.-католической церкви о таинстве миропомазания касаются видимой стороны этого таинства, именно: 1) *совершителя* таинства, 2) *способа* его совершения и 3) *времени и лиц*, т. е. когда и над кем следует совершать это таинство.

1. Римская церковь учит, что обычным совершителем (Ordinarius minister) таинства миропомазания (confirmatio) может быть и должен быть *епископ*, пресвитеры же если и могут быть его совершителями, то лишь в особенных, исключительных случаях (ministri extraordinarii). Усвоение права совершать таинство одним епископам с лишением или ограничением права на то же пресвитеров есть позднейшее на западе узаконение, Тридентским собором, огражденное даже анафемой (Sess. VII. De confirm. с. III). В древности власть совершать миропомазание принадлежала не только епископам, но и пресвитерам (Пост. ап. VII, 22. 43 и 44). Так было не на Востоке только, но и на Западе. Утвердился новый обычай на всем Западе только, разве в IX в. Патр. Фотий писал, что «миропомазанных (в Болгарии) пресвитерами латины не убоялись снова миропомазывать, баснословя, будто миропомазание от пресвитеров бесполезно и недействительно, и через то преестественные и божественные таинства христианские обратили в совершенные пустяки и громко над ними посмеиваются» (Окр. посл. 6). Узаконение его находится в связи с идеей папского главенства и стремлением видимо выразить преимущества пап над епископами, епископов над пресвитерами, в соответствие тому, как иерархия вообще возвышена над верующими – мирянами. Защитники этого папского узаконения не представляют достаточных оснований для него. Обычное ссылаются в этом случае на то, что самаряне, крещенные Филиппом, были запечатлены Духом Св. через возложение рук не Филиппа, а самих апостолов – Петра и Иоанна (Деян. 8 гл.), и что над крестившимися ефесянами

совершенно было руковозложение не кем-либо другим, а ап. Павлом (19, 6). Но из этих случаев не следует, что апостолы были единственными и исключительными совершателями этого таинства и что не совершали этого таинства другие лица, получившие от них на то через рукоположение полномочие, и в частности – пресвитеры. Что же касается низведения Св. Духа на самарян апостолами, а не Филиппом, то еще древними дано объяснение этого. «Почему они (самаряне), – спрашивает *Златоуст*, по крещении не получили Духа Св.? и отвечает: потому что он (Филипп) сам не имел этого дарования, так как был из числа седми» (На Деян.Бес. XVIII, 2).

2. Особенности Римской церкви в способе совершения таинства миропомазания состоят в том, что епископ совершает *возложение рук* (или одной руки) на конфирмуемого при призывании на него Духа Святого, за сим *помазует* его и помазует *одно чело*, а другие знаменательные органы чувств и деятельности человека остаются не запечатленными св. миром. При помазании чела произносятся слова: «знаменую тебя N знамением креста и укрепляю (*confirmo*) миром спасения, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». Затем, епископ ударяет помазанного слегка по ланите, говоря: «мир с тобою!» (Cat. rom. р II, с. 111). Употребление возложения рук для возведения Св. Духа, конечно, освящено примером апостолов. Но главным и необходимым при совершении миропомазания древняя церковь признала св. миро и помазание им и, без сомнения, потому, что самими апостолами руковозложение заменено было помазанием. Поэтому употреблять при совершении таинства и возложение рук неуместно. Помазывание при конфирмации одного только чела есть позднейший обычай, утвердившийся постепенно. В древности на западе священники могли совершать полный чин миропомазания и обычно совершали непосредственно вслед за крещением, но потом священникам стали предоставлять лишь право помазывать св. миром крещеным младенцам очи, уста, руки, перси, а помазание чела, ради особенного возвышения епископского сана, предоставили епископам. Мало-помалу священническое помазание стало терять значение в глазах народа; епископское помазание

обставлено было особенной торжественностью и ему исключительно усвоили значение таинства. Помазание епископом всех частей тела при совершении таинства над возрастными христианами не представляло и удобства, и потому удержалось при помазании лишь помазание чела. Так по побуждениям не высокого качества, ради увеличения внешних преимуществ епископского сана, Римская церковь видоизменила древний способ совершения таинства с помазанием всех частей тела, лишив при этом пресвитерское помазание сакраментального значения. Слова, произносимые ныне в Римской церкви при совершении таинства – «знаменую тебя» и пр. не имеют за собой авторитета священной древности (утвердилась такая формула уже ко времени XV в.). Кроме того, она не обозначает сущности таинства миропомазания и его внутреннего значения, состоящих в утверждении миропомазуемого в благодатных дарах Св. Духа. Об обычае же ударять помазуемого по щеке думают, что этот обычай, утвердившийся в средние века, взят из обрядов рыцарского посвящения.

3. Таинство миропомазания преподается в Римской церкви отдельно от крещения, и при том спустя более или менее значительное время. Отделение миропомазания от крещения по времени совершения вызывалось предоставлением права совершать конфирмацию лишь епископу, так как епископу, даже и не в обширной епархии, нельзя присутствовать при крещении каждого младенца. Чтобы придать этому нововведению благовидность, позднее стали определять возраст, ранее которого нельзя будто бы приступить к этому таинству (7–12 л. от рождения) и требовать особенного приготовления к принятию этого таинства – предварительного усвоения истин веры христианской. В настоящее время совершение епископами конфирмации обычно приурочивается к объездам епископами своих епархий. Вследствие же нечастых объездов епископских и разных случайных обстоятельств и в наши времена случается, что многие р.-католики доживают до старости и умирают, не принявши печати дара Духа Святого, а другие даже не знают хорошо, были они миропомазаны или нет. Оправдывая обычай

отлагать миропомазание крещеных, р.-католики указывают на пример самарян, которые получили Духа Св. через возложение рук апостольских не тотчас после крещения, но спустя некоторое время. Но этот пример более подтверждает обычай православный, а не римский. Филипп, крестивший самарян, не имел власти низводить Духа Святого, а потому и естественно, что произошел промежуток времени между крещением самарян и низведением на них Духа Святого. Однако этот промежуток был весьма непродолжителен, ибо апостолы, как только услышали о крещении самарян, нашли необходимым неотложно преподать им Духа Святого и немедленно из среды себя послали к ним с этою целью апп. Петра и Иоанна. В других же случаях апостолы не отделяли крещение от миропомазания или рукоположения. Так, ап. Павел, крестив некоторых в Ефесе, тотчас же преподавал им Св. Духа через возложение рук (Деян.19:5–6), а в послании к ефесянам заповедует им (ефесянам) *не оскорблять Духа*, Которым они знаменовались в день избавления, т. е. в самый день крещения (Еф.4:30). Приводят еще такое оправдание лишения новокрещенных младенцев таинства миропомазания до 7–12 лет и более. К таинству, говорят, нужно приступать с сознанием и верой, а это возможно лишь по достижении детьми известного возраста. Но согласимо ли такое рассуждение с р.-католическим ех опере operato? Исходя из этого соображения следовало бы и крещение младенцев отлагать до того же сознательного возраста. Однако же, Римская церковь крестит младенцев по вере и обетам за них восприемников и их родителей и при убеждении в действительности таинства ех опере operato. И разве Господь И. Христос определил какой-либо возраст для сообщения благодати Своей людям? Известно, что наибольшая смертность бывает в младенческом возрасте. Тяжкую ответственность берут на себя служители Римской церкви, что умирающие в младенчестве и детском возрасте умирают по их вине не запечатленными Духом Святым.

II. Протестантство отвергло миропомазание, как таинство Нового Завета, признав его лишь *дополнительным обрядом* к таинству крещения. С таким значением это священнодействие,

называемое, как и в р.-католической церкви, конфирмацией, и существует в протестантских обществах, в частности – и в церкви Англиканской. Совершается оно без помазания миром, через одно возложение рук над детьми, достигшими 12–18 летнего возраста. Цель совершения конфирмации – подтверждение приходящими в возраст детьми обетов, данных в крещении вместо них родителями или воспитателями.

В оправдание своего отрицательного взгляда на это таинство протестанты обычно указывают, что апостолы совершали рукоположение для сообщения крещеным чрезвычайных даров Св. Духа, напр., дара пророчества, дара языков и пр. Эти чрезвычайные дарования составляли в церкви исключительное и при том временное явление. С прекращением сообщения чрезвычайных даров должно было прекратить свое существование и употреблявшееся для низведения их руковоложение. Нельзя признать справедливым такое рассуждение. Правда, через возложение апостольских рук верующие получали и чудесные дарования. Но это были действия таинства миропомазания необыкновенные, а не действия постоянные, соединенные с самым его существом. В первенствующей церкви чрезвычайные дарования сообщаемы были не всем, а только некоторым (1Кор.12:29–30), между тем как низведение Св. Духа через возложение рук или миропомазание апостолы считали необходимыми для всех христиан без исключения (Деян.8:17; 19, 6). И когда речь идет о благодатных дарах, какие сообщаются христианам в таинстве руковоложения или миропомазания (Ин.14:16–17; Рим.8:9), тогда в слове Божиим употребляется для обозначения этого таинства выражение: *прияли Св. Духа* (Деян.19:2). Необычайные же дары называются *явлениями Духа, разделением дарований* (1Кор.12:7). Через руковоложение верующие получали, во-первых, *Св. Духа*, во-вторых, – *глаголаху же языки и пророчествоваху* (Деян.19:6). – В подтверждение своего взгляда на апостольское руковоложение протестанты указывают еще на то, что Писание упоминает только о двух примерах руковоложения при крещении, при других же случаях крещения о руковоложении вовсе не

упоминается (напр., Деян.16:15.30–33 и др.). Но иногда апостолы не упоминают и о крещении, а просто говорят, что «обращенные приняли слово или учение». Однако, никто не может утверждать, что в этих случаях крещение не совершалось, если о нем не упоминается. Точно также нет основания утверждать, что и рукоположение не совершалось, если о нем не упоминается.

Евхаристия

§ 148. Понятие о таинстве евхаристии. Обетование об установлении этого таинства и самое установление

Через крещение человек вступает в благодатное царство Христово таинственно возрожденным для новой и святой жизни в союзе с Богом. В миропомазании крестившемуся подается благодать, которая укрепляет его в новой жизни и способствует росту этой жизни. Но как жизнь телесная не может продолжаться и развиваться без пищи и питья, так и духовная жизнь нуждается в соответственной ей пище. Такая пища подается возрожденному в *евхаристии*, или *таинстве причащения*. «Причащение есть таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого тела и крови Христовой для вечной жизни» (Катих.).

И. Христос, готовя учеников Своих к уразумению высоких тайн и великих событий, заранее предсказывал о них. Так и относительно евхаристии еще, – до установления ее Он дал *обетование* об этом таинстве в беседе о хлебе животном (Ин VI гл.). Он говорил: *Аз есмь хлеб животный, Иже сшедый с небесе: аще кто снесет от хлеба сего, жив будет во веки; и хлеб, его же Аз дам* (δῶσω), *плоть Моя есть* (ἡ σὰρξ τοῦ ἐστί), *юже Аз дам* (δῶσω) *за живот мира* (51 ст.). В этих словах И. Христос представляет плоть Свою, человечество Свое, с одной стороны, как искупительную жертву за мир, с другой, – как *пищу*, дающую верующим живот вечный. Слова Господа были выше понимания иудеев, которые стали спорить между собою: *како может Сей нам дати плоть Свою ясти* (τὴν σάρκα φαγεῖν), т. е. ту самую плоть, которую они видели пред собою (52 ст.). Очевидно, они поняли слова Его в смысле вкушения Его тела, а не в смысле духовного вкушения Христа верой. И И. Христос не только ничем не показал им, что слова Его надобно понимать не в собственном смысле, а напротив, еще сильнее раскрыл учение о вкушении Его плоти. Вот эти знаменательные слова Богочеловека: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не*

имате в себе. Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в Нем. Якоже посла Мя живой Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради (53–57 ст.).

Обетование о даровании верным Своим духовной пищи – плоти и крови Своей Господь исполнил в ночь Своих спасительных страданий на тайной вечери с учениками Своими, установив и даже видимо совершив самое таинство евхаристии. Евангелисты повествуют об этом так: ядущим же им, прием Иисус хлеб (τόν ἄρτον), и благословив, преломи, и даяше учеником, и рече: приимите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο ἐστί το σῶμα τοῦ). И прием чашу, и хвалу воздав, даде им, глаголя: пейте от нея вси! сия бо есть кровь Моя (τοῦτο ἐστί το αἷμα τοῦ) нового завета, яже за многия изливается, во оставление грехов (Мф.26:26–28; ср. Мк.14:22–24). Согласно с евангелистами (почти буквально сходно с св. Лукой) повествует об установлении евхаристии и ап. Павел: аз бо приях от Господа, еже и предах вам, – говорит он, – яко Господь Иисус в ночь, в нюже предан бываше, прием хлеб, и благодарив преломи, и рече: приимите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο τοῦ ἐστί τό σῶμα), еже за вы ломимое (у ев. Луки – еже за вы даемое); сие творите в Мое воспоминание. Такожде и чашу на вечери, глаголя: сия чаша новый завет есть в Моей крови (у ев. Луки – Моею кровию, яже за вы проливается); сие творите в Мое воспоминание (1Кор.11:23–25; Лк.22:19–20). При всей глубине и непостижимости таинства евхаристии, ученики Господа приняли установление таинства, и в частности – слова установления без недоразумения и удивления, а это предполагает, что они были приготовлены к нему обетованием Спасителя о его установлении.

§ 149. Видимая сторона таинства

Установитель евхаристии Господь И. Христос повелел приготовить для вечери «особое место» и ученики приготовили его в просторной и «убранной» горнице. Так и в церкви Христовой таинство евхаристии совершается не во всяком месте, а в освященном храме, которого существенную принадлежность составляют престол и антиминс. Без антиминса «никак не можно принести бескровную жертву» (Прав. испов. 107). Богослужение, на котором совершается евхаристия, есть литургия, без которой каким-либо иным образом совершение этого таинства также невозможно. В самом же совершении таинства евхаристии к видимой стороне его существенно принадлежат: употребление установленного *вещества*, соответствующего понятию о теле и крови, и *молитвенное совершение вечери* (совершительные слова и действия таинства).

I. Вещество в таинстве причащения составляют *хлеб и вино*. Основание для употребления этих веществ находится в истории установления таинства. Хлеб и вино и по своему свойству соответствуют невидимому в евхаристии телу и крови; Христовой – истинной пище и истинному питию.

В частности, относительно *хлеба* евхаристии прежде всего надобно иметь ввиду, что так как он означает единое тело и единого ходатая Христа Господа, а общение верных в таинственном хлебе указывает на соединение их со Христом и между собой в единое тело, то собственно для таинства должен служить хлеб *единый*, а не многие: *яко един хлеб, едино тело есмы мнози; еси бо от единого хлеба причащаемся* (1Кор.10:17). И И. Христос при установлении этого таинства *прием хлеб* (один, а не два, три или более) и, благословив, *преломи* (единый хлеб на части), *и даяше учеником* (Мф.26:26).

Хлеб для таинства должен быть пшеничный, по подражанию евхаристии Христовой, ибо такой хлеб употреблялся иудеями во дни Иисуса Христа, такой употребляла всегда церковь для таинства, и, сколько возможно,

лучший, чистый, как по самому веществу, из которого готовится, так и по способу приготовления. Этого требует святость и величие таинства.

По вопросу о том, *квасной* или *опресночный* хлеб должен быть употребляем для евхаристии, долгое время в церкви не возникало ни недоумений, ни сомнений: повсеместно и много веков на востоке и на западе употребляли хлеб квасной. Исключение составляли лишь евионеи (II в.), потом армяне (с VII в.). Но в половине XI века сделалось известным на Востоке, где употреблялся и доселе употребляется для евхаристии квасной хлеб, что западные церкви повсеместно ввели в употребление опресноки для этого таинства. Историческая правда однако на стороне употребления в евхаристии квасного хлеба, а не опресноков. Это открывается из следующего.

В евангелиях прямо не сказано о хлебе вечери Христовой, был ли он квасной или опресночный. Евреев закон обязывал употреблять опресночный хлеб только и исключительно во дни своей пасхи (с вечера 14 по вечер 21 нисана), запрещая в это время вкушение квасного под угрозой смерти (Исх.12:15–20; Лев 23, 5–7). В год распятия и смерти Икупителя иудеи совершали пасху сутками позднее, чем совершал вечерю со Своими учениками И. Христос. Ев. Иоанн прямо свидетельствует, что И. Христос совершил Свою пасхальную вечерю *прежде праздника пасхи* (13, 1), а иудеи, приведшие И. Христа утром в пятницу от Каиафы к Пилату, уже по совершении Им пасхи со Своими учениками, *не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят пасху* (18, 28). Следовательно, до этого времени иудеи еще не ели пасхального агнца. Если же И. Христос совершил Свою вечерю и установил таинство евхаристии до празднования иудеями пасхи и дней опресноков, то это дает основание заключать, что Он при установлении евхаристии употребил хлеб, какой обыкновенно употреблялся у иудеев во дни непасхальные, т. е. хлеб квасной, а не опресночный. Правда, прежде установления таинства Он совершил *ветхозаветную* пасху по обычаям и закону иудейскому, что предполагает и употребление агнца и опресноков. Но если и признать, что при совершении

ветхозаветной пасхи употреблены были опресноки, то следует ли отсюда с необходимостью, что и таинство *Нового Завета* И. Христос установил на опресноках, имевших в Ветхом Завете особое обрядовое значение? Не естественнее ли думать напротив, что, совершивши ветхозаветную пасху на опресноках, таинство Нового Завета Господь установил на новом веществе, на хлебе квасном? Некоторое подтверждение этого можно видеть и в том, что евангелисты и ап. Павел хлеб, употребленный Спасителем при установлении евхаристии, называют словом *άρτος* (от *αίρω* – поднимаю), а это наименование употребляется в Писании предпочтительно для обозначения хлеба поднявшегося, вскисшего, т. е. квасного. Хлеб бесквасный в Писании называется или просто опресноком – *ἄζυμος*, опресноками – *ἄζυμα*, или же и «хлебом», но непременно с прилагательным «опресночный» – *άρτος ἄζυμος* (Числ 6, 19; Исх.19:2; Лев 2, 4; 7, 25; Суд 6, 20).

Во дни апостолов евхаристия совершалась на квасном хлебе, и в этом случае апостолы, без сомнения, следовали примеру Спасителя. Везде в кн. Деяний ап. евхаристический хлеб называется *άρτος*’ом. Евхаристия тогда совершалась часто, в различное время и в различных местах (Деян.2:42–46; 20, 7; 1Кор.19и сл.; 11, 20 и сл.), и нигде не упоминается, чтобы для нее были приготавливаемы особые хлебы, – опресноки. Кроме того, в кн. Деяний замечено, что апостолы вместе с учениками в Троаде преломляли хлеб, т. е. совершали евхаристию в день недельный спустя более семи дней *после дней опресночных* (Деян.20:6–7), когда уже вовсе не было в употреблении опресноков. В евхаристии участвовали тогда и все новообратившиеся ко Христу, а иудеи не согласились бы принимать таинство на опресноках *по вся дни* (Деян.2:42–46), пока апостолами не было решено, как смотреть на закон Моисеев.

История первенствующей церкви свидетельствует, что хлеб для совершения евхаристии обыкновенно заимствуем был из приношений (*προσφορά*) народа, который, без сомнения, приносил обыкновенный хлеб, так как он предназначался вместе и для вечереи любви (*αγάπ*) и для вспомоществования

бедным (1Кор.11:21–22). Древние писатели употреблявшийся для евхаристии хлеб называют обыкновенным, квасным хлебом (греческие – ἄρτος'ом, латинские – panis usitatus, т. е. обыкновенно употребляющийся хлеб, также termentum, т. е. квасной хлеб). А Трулльский собор (11 прав.) строго запретил клиру и мирянам принимать даваемые иудеями опресноки. Если не следовало даже принимать христианам от иудеев опресноки (а по 70 ап. прав. – и употреблять иудейские опресноки), то древняя церковь не тем ли более неуместным почитала их употребление в таком священнодействии, как евхаристия?

Второе вещество для евхаристии есть *вино виноградное*. Виноградное вино употребил при установлении таинства Сам Спаситель, как показывают Его слова: *глаголю же вам, яко не имам пити от плода сего лозного* (Мк.14:25; Мф.26:29). Так как вино евхаристии должно представлять для чувственных очей кровь Христову, то оно должно быть красное. В Палестине и вообще на востоке обыкновенно и предпочтительно употреблялось вино виноградное красное (Быт.49:11; Втор.32:14). Вино виноградное должно быть не смешанное с какой-нибудь другой жидкостью, – чистое и цельное порождение виноградной лозы. При совершении таинства вино соединяется с водою, что, по обыкновению восточному (Притч.9:2) и по свидетельству предания, совершил на тайной вечери и И. Христос. Соединению вина с водою усвоится церковью и особое знаменование, именно – что во время крестных страданий Христовых из прободенного ребра Его истекли кровь и вода.

Сохраняя неизменным установление об употреблении в евхаристии вина, при приношении соединяемого с водою, церковь еще в древности осудила как тех, которые вовсе не употребляли в евхаристии вина, а одну воду (энкратиты и манихеи), так и тех, которые, напротив, употребляли для таинства одно вино, без соединения с водою (армяне).

II. Евхаристия совершается на божественной литургии. Священнодействие, через которое св. дары уже посвященные Богу на жертвеннике (в проскомидии), по перенесении их во время великого выхода на престол, действием Духа Божия

предлагаются в тело и кровь Христову, приносятся Богу, как жертва за живых и умерших, и приемлются верующими во освящение души и тела, совершается в последней ее части – *литургии верных*. Частнее, хлеб и вино предлагаются в тело и кровь Христовы, когда служителем тайны, по вознесении хвалы и благодарения Богу за все неисчислимые Его благодеяния, явленные в творении, промыслении и особенно в ниспослании к нам Сына – Спасителя мира: 1) возглашаются слова установления таинства: *приимите, ядите... и пейте от нея вси...* В этих словах выражается *воля* Спасителя о предложении хлеба и вина в Его тело и кровь, и «по Его всемогущему повелению, говорит св. *И. Дамаскин*, так бывает и будет (т. е. совершаться предложение хлеба и вина) до того времени, когда приидет; ибо так сказано: *дондеже приидет*» (Точн. изл. в. IV, 13). Вместе с этим слова эти составляют и *спасительную заповедь*, по которой служители алтаря дерзают и без которой никогда не осмеливались бы приступить к священнодействию столь великого и страшного таинства. Ошибочно было бы, следовательно, усвоить этим словам только лишь повествовательное значение; 2) когда призывается на предложенные дары Дух Святой, как совершитель пресуществления (молитвою и словами: «ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая дары сия»), и 3) благословляются троекратно св. дары со словами: и сотвори (ποίησον) убо хлеб (άρτος) сей честное тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную кровь Христа Твоего, предложив (μεταβαλὼν) Духом Твоим Святым» (чин литургии св. *И. Златоуста*; почти тождественны слова благословения и в литургии св. *Василия В.*). Освящение даров, таким образом, *начинается* (евхаристической) молитвой, *продолжается* повторением установительных слов Спасителя и *оканчивается* призыванием Святого Духа и благословением даров, да действует над ними сила Божия. Тайнственное предложение их соединяется со всеми тремя действиями, но до произнесения слов молитвы: *и сотвори убо хлеб сей...* очевидно, священнодействующий имеет пред собою еще хлеб, который не сотворен телом Христовым, освящение которого, впрочем,

началось. Но когда совершено благословение, священнодействующий земным поклоном изъявляет уже благоговение к телу и крови Христовой. Такое верование основывается на свидетельствах Писания об установлении евхаристии. Евангелисты указывают, что И. Христос, совершая вечерю Свою, не просто и обычно преподал апостолам хлеб и вино, а прежде *хвалу воздав* (εὐχαρίστησας, – Лк.22:19), *благодарив* (εὐχαρίστησας, – 1Кор 11, 24) и *благословив* (εὐλόγησας, – Мф.26:26; Мк 14, 22), т. е. совершил молитвенное и освяtitельное действие, после чего хлеб и вино должны были перестать быть простым и обыкновенным хлебом и вином, и по благодарении и благословении преподал их ученикам, как пречистое тело и как пречистую кровь, заповедав сие творить в Его воспоминание. Ап. Павел евхаристическую чашу называет *чашею благословения, юже благословляем* (1Кор.10:16). Поэтому-то благодарственная молитва, слова установления таинства Спасителя и призывание Св. Духа на предложенные дары для освящения их и преложения находятся. и в евхаристической молитве (каноне) всех других литургий.

§ 150. Пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы в таинстве евхаристии

В евхаристии под видом хлеба и вина Христос Спаситель преподает нам в спасительную пищу Самого Себя – Свое пречистое тело и Свою святейшую кровь. Веруем, – учат восточные патриархи, – что по освящении хлеба и вина, хлеб *предлагается* (μεταβάλλεσθαι), *пресуществляется* (μετουσιοῖσθαι), *претворяется* (μεταποιήσθαι), *преобразуется* (μεταρρίθμιζεσθαι) в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино *претворяется* и *пресуществляется* в самую истинную кровь Господа, которая во время страдания Его на кресте излилась за жизнь мира» (Посл. восточ. патр. 17 чл.). Преложение или пресуществление должно так мыслить, что «самое *существо* хлеба и самое *существо* вина предлагается в существо истинного тела и крови Христовой действием Духа Святаго» (Прав. испов. 107). Отсюда, по освящении св. даров хотя они и кажутся для наших внешних чувств хлебом и вином, «но *истинно, действительно и существенно* хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самою кровию Господнею» (Посл. вост. патр. 17 чл.).

Такое учение о существе евхаристии основывается на ясных свидетельствах Писания об этом таинстве. Так веровала и древне-вселенская церковь.

I. Давая обетование об установлении евхаристии, И. Христос учил: *хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира*, т. е. что в евхаристии верующие будут вкушать самую плоть или самое тело Его под видом хлеба. Так поняли слова Господа и иудеи, и И. Христос не только не отверг такое, т. е. буквальное их понимание, а напротив, еще с большей ясностью и раздельностью предложил учение о вкушении Его плоти и крови в вышеприведенных словах: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти Сына человеческого,*

не пиете крови Его и пр. Понимать эти слова в переносном смысле и невозможно. В переносном смысле выражение – *есть плоть* всегда и везде означает: причинять большое зло другому, наносить жестокую обиду, особенно же – злословить и клеветать (напр., Иов.19:22; Пс.26:2; Мих.3и др.). Следовательно, если в переносном смысле понимать и слова обетования Спасителя о евхаристии, то они получают следующий смысл: *ядый Мою плоть*, или (если заменить метафору собственным выражением) причиняющий Мне величайшее зло, обиду – *имать живот вечный*, и наоборот: *еще не снете плоти Сына человеческого*, или (говоря собственно) не будем наносить Ему жестоких обид, злословить и клеветать на Него, живота не будем иметь в себе! Очевидна несообразность подобного сочетания мыслей, однако неизбежная при метафорическом понимании. Точно также недопустимо понимание в переносном смысле и выражения *пить кровь*. Здесь должно иметь в виду, что закон Моисеев настойчиво внушал евреям отвращение от крови животных, даже чистых, и не только запрещал употреблять ее, но грозил за это тяжким наказанием (Быт.9:4; Лев 7, 27; Иез.33:25–27 и др.). Если закон воспитывал в иудеях отвращение к крови животных, то кровь человеческая, конечно, должна возбуждать это чувство еще в большей степени. И вот, Господь И. Христос предлагает пить кровь именно человеческую! Употребляя такой образ выражения в несобственном, метафорическом смысле, Спаситель через это сделал бы для Своих слушателей ненавистным самый предмет учения, и притом сделал бы это намеренно. Но, конечно, нельзя допустить ничего подобного. Если же, однако, Господь говорит о вкушении Его тела и крови в таинстве евхаристии, то, значит, Его слова нужно понимать буквально.

То же учение о существе евхаристии содержится и в повествованиях об установлении этого таинства. И. Христос не прямо предложил Своим ученикам евхаристические хлеб и вино, но сперва совершил особое *благословение* над хлебом и вином и произнес слова молитвенного благодарения к Отцу Своему. Благословение хлеба и вина всемогущей десницей Богочеловека, конечно, не могло остаться бездейственным.

Через молитвенное благословение хлеб и вино превращены Им в собственное тело и в собственную кровь Его. Только при таком представлении будут понятны слова Спасителя при преподании ученикам благословленного Им хлеба (ὁ ἄρτος): *приимите ядите: сие* (τοῦτο) *есть тело* (το σῶμα) *Мое*, и при преподании, по благословении, чаши с вином (ὁ ποῖνος – вино): *пийте от нея вси, сия*, (τοῦτο) *бо есть кровь* (το αἷμα) *Моя* (Мф.26:26–28; Мк.14:22–24; Лк.22:19–20). Образ выражения знаменательный, особенный: существительные ἄρτος – хлеб и ποῖνος – вино, мужеского рода, между тем τοῦτο – сие – средний род (от οἷος – сей). Отсюда очевидно, что слово «сие» относится не к хлебу и вину, но к словам: σῶμα – *тело* и αἷμα – *кровь*, каковые имена существительные среднего рода. Τοῦτο указывает на то, что держал И. Христос в руках и преподавал ученикам без наименования предмета. А это дает видеть, что хлеб и вино, после молитвенного благословения их И. Христом, перестали быть *по существу* своему хлебом и вином и преложились в тело и кровь Его, сохранив только для наших чувств свойства хлеба и вина. Отсюда, и связка *есть* в приведенных словах должна быть понимаема не в смысле *означает* или *знаменует*, а в своем обычном и прямом значении, т. е. что Спаситель под видом хлеба и вина преподавал ученикам истинное тело Свое и истинную кровь Свою. Такое, т. е. строго буквальное понимание слов установления таинства, требуется и следующим. О том, что имеет видимость хлеба, Спаситель сказал Своим ученикам, что оно за *вы* даемо, а о том, что имеет видимость вина, сказал: *яже за многия изливаема во оставление грехов*. Этим указывается на существенное тождество вкушаемого под видом хлеба и вина с распятым на кресте телом и с пролитой кровью Богочеловека.

Ап. Павел, по поводу участия некоторых коринфских христиан в языческих жертвах, пишет: *братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения... Судите вы, еже глаголю: чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовой есть? хлеб, его же ломим, не общение ли тела Христова есть?... Не можете чашу Господню пити и чашу бесовскую; не можете трапезе Господней причащаться*

и трапезе бесовстей (1Кор.10:14–16, 21). Как под чашей и трапезой бесовской, т. е. под пиршествами язычников при жертвоприношениях, без сомнения, должно разуместь не образное только, но действительное вкушение крови и мяса жертвенных животных, так, очевидно, на чашу и трапезу Господню или евхаристию верующие смотрели, как на действительное причащение истинного тела и крови Христовых. Коринфянам же апостол писал: *уже яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господней (1Кор.11:27),* почему необходимо тщательное приготовление и само испытание приступающих к евхаристии: *да искушает человек себе, и тако от хлеба да яст и от чаши да пьет. ядый бо и пийй недостойне, суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня (28–29).* Следствиями недостойного причащения апостол представляет болезни, случавшиеся с недостойно причащавшимися коринфянами, оканчивавшиеся нередко смертью: *сего ради в вас мнози немощни и недужливы и спят доволни, т. е. немало и умирает (30 ст.).*

II. Церковь во все времена веровала и учила, что на трапезе Господней преподается верующим истинная плоть и истинная кровь Господа. Древнейшие *литургии*, сходные между собой по своему составу, все одинаково содержат, как и ныне употребляемые чины литургий Василия Великого и И. Златоуста, призывание Св. Духа для освящения даров и исповедание, что действием или наитием Св. Духа хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Христовы. Отцы I-го Вселенского Собора исповедали: «на божественной трапезе не должно видеть предложенный просто хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должно верою разуместь, что на ней лежит *Агнец Божий, вземляй грехи мира*, приносимый в жертву священниками, и истинно приемля *честное тело и кровь Его*, должно веровать, что это – знамение нашего воскресения». Отцы III-го Вселенского Собора одобрили послание св. Кирилла Александрийского, в котором говорится: «мы совершаем в церквах бескровную жертву и освящаемся, причащаясь *святой плоти и честной крови Христа*, Спасителя всех нас». – Седьмой Вселенский Собор учит: «никогда никто из труб Духа, т.

е. св. апостолов и преславных отцев наших, не называл бескровной жертвы *образом* (εἰκόνα) плоти Христовой, но *самым телом и самою кровию*» Господней.

III. Понятно отсюда, как должно смотреть на утверждение (протестантов и старокатоликов), что учение о «пресуществлении» хлеба и вина в тело и кровь Христову не есть догмат откровения и древне-вселенской церкви, а просто богословское мнение (доктрина) позднейшего происхождения. Правда, что в св. Писании не встречается термина «пресуществление». Однако же в св. Писании дано твердое основание для учения о переходе существа хлеба и вина в евхаристии в существо тела и крови Богочеловека, хотя они и сохраняют для наших чувств свойства хлеба и вина. Самое слово (термин) для обозначения этой мысли, т. е. «пресуществление» (transsubstantiatio, μετασώσις), действительно, сравнительно позднейшего происхождения (вошел в употребление на западе в XI-XII в., а на востоке впервые в XV в.). Древние учителя употребляли другие слова (в I-III вв. – εστί, γίνεταί, ποιεῖν, tacere, в IV-VII вв. – μεταβολή, μεταποίησις и др.) для выражения евхаристической тайны. Но не употребляя слова «пресуществление», а употребляя другие слова, древние отцы и учителя церкви содержали и раскрывали то же учение И. Христа и апостолов об евхаристии, какое предполагается и дается в слове «пресуществление». И введение в употребление этого нового термина ничего не говорит ни против термина самого по себе, ни против учения, заключающегося в нем. Иное дело, если бы церковь отменила такое слово, которое было бы навсегда установлено церковью для выражения какой-либо истины, исповедуемой ею, но в данном случае этого нет. Церковь из нескольких терминов избрала такой, который наиболее точно и ясно, «правильно и весьма сильно» (по выражению митроп. Макария), по сравнению с другими, выражает самое существо древнего и постоянного учения церкви о таинстве евхаристии и ограждает истину от лжеучений.

§ 151. Непостижимость тайны пресуществления. Частнейшие разъяснения учения об образе присутствия И. Христа в евхаристии

I. Пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы в евхаристии есть непостижимая для нас тайна, составляющая предмет благоговейной веры. «Веруем, – учат восточные патриархи, – что словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в тело и кровь Господню, ибо этого нельзя постичь никому, кроме Самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия: но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в тело и кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой божественности Единородного, но *действительно и существенно* хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самой кровью Господней» (Посл. в. п. 17 чл.).

В тайне преложения хлеба и вина в тело и кровь Богочеловека, однако, нет ничего неудобоприемлемого разумной верой. Древние учителя много говорили о возможности тайны преложения, или обличая неверие, или верующих предохраняя от сомнения и колебаний в вере. Они указывали, что совершитель этого высочайшего чуда есть Бог, – то же воплотившееся Слово, Которое совершило все евангельские чудеса, тою же силою Духа Святаго действует и при чудесном преложении хлеба в тело и вина в кровь Свою. Поэтому одинакова для вашей веры принудительность как к признанию чудес Божия всемогущества вообще и евангельских в частности, так и евхаристического чуда преложения хлеба и вина в тело и кровь Христову (Дамаск. Точн. изл. в. IV, 13). Эту мысль древние учителя поясняли и подобиями. Так, *св. Кирилл Иерусалимский* (Тайн. сл. IV, 2) сравнивал евхаристическое преложение хлеба и вина с претворением воды в вино в Кане, *Григорий Нисский* (а за ним и *св. И. Дамаскин*) – с тем, как в нас самих хлеб и вино или вода, принимаемые нами в пищу,

неведомо для нас превращаются в наше тело и кровь (Бол. огл. сл. 37 гл.).

II. Признавая непостижимым образ присутствия И. Христа в евхаристии через пресуществление, церковь, в предупреждение неправильных представлений об этой тайне и с целью возможного разъяснения ее, преподает в «Послании восточных патриархов» (17 чл.) следующие частные истины относительно образа присутствия И. Христа в евхаристии.

1) Хотя хлеб и вино в таинстве евхаристии претворяются собственно в тело и кровь Господа, но Он присутствует в этом таинстве не только Своим телом и кровью, но и «по существу Своему, т. е. с душою и божеством, или совершенный Бог и совершенный человек». Сам Он учил: *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем. ядый Мя, той жив будет Мене ради.*

2) «Тело и кровь Господа, хотя разделяются и раздробляются» при причащении верующих на многие части, «но это бывает только с *видами* хлеба и вина... В каждой части до малейшей частицы преложеного хлеба и вина находится не какая-либо отдельная часть тела и крови Господней, но тело Христово всегда целое и во всех частях единое» – весь Христос Богочеловек. Почему «вселенская церковь всегда говорит: «раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый, но неразделяемый, всегда ядомый, николиже иждиваемый, но причащающиеся (разумеется достойно) освящай». Поэтому же вкушающий и малейшую часть хлеба и вина, преложеного в тело и кровь Христову, причащается того же целого тела божественного, которому присущ Сам Христос по божеству Своему. Таким учением исключаются грубочувственные представления об евхаристических теле и крови Христа, по которым в евхаристии верующие будто бы приемлют не вообще истинное тело и кровь Христа, нераздельно соединенные с Его божеством, но вкушают те или другие составные части тела Христова.

3) «Хотя в одно и то же время бывает много священнодействий по вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно,

одно тело Его и одна кровь во всех отдельных церквах верных. И это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенник, но потому, что хлеб предложения, приготовленный порознь во всех церквах, и по освящении претворяемый и пресуществляемый, делается одно и то же с телом, сущим на небесах. Ибо всегда у Господа одно тело, а не многие во многих местах».

4) «По освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое тело и кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина», т. е. сущностью их делается тело и кровь И. Христа. Таковыми они остаются на все последующее время, доколе сохраняются в своих видах, не прелагаясь обратно в хлеб и вино, — остаются постоянно, т. е. «до употребления по освящении, в самом употреблении и после оно», следовательно, независимо от того, будут ли употреблены они верующими. На этом основании в церкви от времен древности существует обычай совершать в известные дни *литургию на преждеосвященных дарах*, и хранить освященные дары в священных сосудах для *напутствования больных и умирающих*, как истинным телом и кровью Христовой.

5) Так как в евхаристии по освящении хлеб и вино суть самое божественное тело и самая божественная кровь И. Христа, которым всегда присущ Он по божеству Своему, то «телу и крови Господней в таинстве евхаристии должно воздавать особенную честь и *боголепное поклонение*; каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему И. Христу, таким же телу и крови Господней».

III. Противники учения о пресуществлении иногда говорят, что это учение опровергается свидетельством наших чувств, ибо и по освящении евхаристических даров мы видим и вкушаем хлеб и вино. Если же, однако, действительно бывает чудо пресуществления, то почему Бог скрывает от нас вид тела и крови в тайне причащения? В «Правосл. исповедании» дается такое разъяснение этого вопроса: «в евхаристии хлеб пременяется в истинное тело Христово, а вино в истинную кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору.

И это по божественному распоряжению. Во-первых, чтобы мы не видели очами тела Христова, но веровали, что это оно, на основании слов, которые сказал Христос: *сие есть тело Мое...* и *сия есть кровь Моя*, т. е., чтобы мы веровали более словам и силе Его, нежели собственным нашим чувствам, что доставляет нам блаженство веры. Ибо *блажени не видевшии и веровавшии*. Во-вторых, так как человеческая природа отвращается «от вкушения человеческой плоти и крови, тем более в их естественном виде и состоянии, то «Бог, по снисхождению Своему, собственную плоть и кровь Свою дает верующим в пищу и питье под прикрытием хлеба и вина» (Отв. на вопр. 107).

§ 152. Евхаристия, как жертва. Ее отношение к жертве крестной

Евхаристия в существе своем есть не только таинство, в котором даруется чадам церкви Христовой спасительная пища, но и *жертва* Богу Отцу, – хвалебная и благодарственная за явленные Им во Христе Иисусе благодеяния и вместе «умилостивительная, приносимая за всех благочестиво живущих и умерших», – за их спасение и оставление грехов (Посл. вост. патр. чл. 17; Прав. исп. 107).

I. Учение об евхаристии, как жертве, тесно связано и предполагается учением о преложении хлеба и вина в то самое тело Богочеловека, которое претерпело на кресте страдания и смерть за грехи людей, и в ту самую кровь Его, которая была Им пролита за нас на Голгофе. Если Спаситель принес Себя на Голгофе в жертву за грехи всего рода человеческого, то, конечно, составляет жертву и Его тело и кровь, приносимые Им же Самим, вечным Первосвященником, в таинстве евхаристии. Поэтому-то отвергающие пресуществление в евхаристии хлеба и вина в тело и кровь Богочеловека не признают и жертвенного значения за евхаристией (протестанты).

Евхаристия уже при самом ее установлении была не только трапезой, но и жертвой. Это показывают слова, сказанные Спасителем при установлении евхаристии о Своем теле – *еже за вы даемо, ломимо*, и о крови – *яже за вы проливается, за многи изливаема во оставление грехов*. Очевидно, только жертва могла быть приносимой и за апостолов и за многих отсутствующих, равно жертва же (но ни в каком случае не трапеза) могла быть приносимой и «во оставление грехов». Установлена евхаристия непосредственно по совершении И. Христом пасхи ветхозаветной, прообразовавшей пасху новозаветную.

Но ветхозаветная пасха была не только радостной трапезой, но и жертвой, ибо пасхальный агнец приносился в жертву Богу: *это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов Израилевых в Египте*, – вот какое

объяснение при вкушении агнца должны были давать отцы своим детям относительно крови на перекладине и косяках домов в ночь выхода евреев из Египта (Исх.12:97; ср. 12, 41; 34, 25 и Втор.16:2). Если же заклание пасхального агнца было действительным жертвоприношением Богу, имевшем свою силу, конечно, через прообразовательное свое отношение к Агнцу Божию за грехи мира, то и евхаристическое жертвоприношение, по существу тождественное с крестным жертвоприношением Богочеловека, есть действительная и истинная жертва, каковое значение должна иметь и во все последующие времена, *дондеже Он приидет*.

Так учили об евхаристии и апостолы. Ап. Павел в вышеприведенных словах: *братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения...* (1Кор.10:14–16.21), трапезу и алтарь (θυσιαστήριον – жертвенник) христиан противопоставляет трапезе и жертвеннику язычников, и этим дает видеть, что евхаристия есть истинное жертвоприношение, участвующие в которой должны удаляться от жертвоприношений языческих, ибо языческие жертвы приносятся *бесом, а не Богови*. В послании к евреям, отклоняя христиан от иудейских жертвоприношений, апостол писал: *имамы олтарь* (θυσιαστήριον), *от него не имут власти ясти служащии сени* (Евр.13:10). В этих словах христианский алтарь и жертвоприношение противопоставляются иудейскому алтарю и жертвоприношению. Алтарь, от которого не могут питаться служащии скинии, есть христианский алтарь, на котором, следовательно, приносится Богу истинная жертва, преподаваемая в снедь одним только верным.

II. По существу своему евхаристическая жертва тождественна с жертвой крестной. На жертвеннике крестном И. Христос Сам был и Первосвященником, приносящим жертву, и исключительной жертвой Богу Отцу за весь род человеческий. То же на жертвеннике бескровного жертвоприношения: и здесь приносит жертву Сам И. Христос, как вечный Первосвященник, и приносится то же истинное тело И. Христа, которое страдало и умерло на кресте, та же пречистая кровь Его, которая пролита за нас, – тот же Агнец непорочный. Как тогда, так и теперь, один и тот же и *приносяй и приносимый, и жертва и архиерей*.

Тождественность по существу жертвы евхаристической с жертвой крестной предполагает и одинаковость *свойств* той и другой жертвы.

Евхаристическая жертва есть жертва *хвалебно-благодарственная*. Таким характером евхаристия была запечатлена при самом ее учреждении, ибо И. Христос на тайной вечери *прием хлеб*, а также и чашу, – *хвалу воздав или возблагодарив*. И по окончании вечери И. Христос с учениками *воспевше, изыдоша* на гору Елеонскую (Мф.26:30). Совершение И. Христом евхаристической жертвы соединялось с благодарением Богу Отцу и прославлением Его, конечно, за Его любовь, явленную. Им в деле искупления и спасения человечества. Такой же характер сохранялся за евхаристией и в первенствующей церкви, как свидетельствует о том ап. Павел и в своем повествовании об установлении евхаристии (1Кор.11:23–24) и в наименовании евхаристической чаши (10, 16) *чашею благословения, юже благословляем*. Хвалебно-благодарственный характер евхаристической жертвы однако не состоит лишь только в хвалебно-благодарственных молитвах и песнопениях литургии. И сама бескровная жертва, имеющая пред Богом высокое заместительное значение, есть высочайшее благодарение Богу, почему и таинство называется *евхаристией*, что значит *благодарение*.

Евхаристия есть жертва *умилостивительная* за живых и умерших. Такой она является уже потому, что по существу своему совершенно тождественна и нераздельна с голгофской жертвой. Поэтому-то и во всех литургиях, в молитвах, после освящения даров силой и наитием Св. Духа, выражается, что евхаристическая жертва приносится за многих, которые не вкушают от жертвы и даже не могут вкушать. В частности, она приносится за церковь воинствующую, за власти церковные и гражданские, за «град, в нем же живем, и всякий град и страну, и верою живущих в них, за плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и спасение их», – за «плодоносящих во святых церквах» и вообще за верующий народ, за церковь торжествующую и вообще за «усопших о надежди воскресения о жизни вечная». Нужно, однако,

заметить, что за усопших святых совершается бескровное приношение не с той целью, чтобы умиловать Бога за них, а с той, чтобы их молитвами и предстательством усилить свои молитвы о живых и умерших, чтобы Бог «по молитвам и предстательству их принял наше приношение» (Кирилл Иерусал.), или «посетил нас» (литургия Злат.).

Если евхаристия есть умиловительная жертва, имеющая силу преклонять к нам милость Божию, то, естественно, через нее мы можем испрашивать у Бога и разных благ. По этой особенности евхаристию можно назвать *просительной* жертвой. Поэтому св. Церковь, при совершении бескровной жертвы, всегда испрашивает разных благ духовных и телесных.

III. При одинаковости по существу и свойствам между голгофской жертвой и жертвой евхаристической, однако же есть и *различия* между ними. Эти различия состоят в следующем.

Жертва голгофская есть жертва *основная*, дающая бытие жертве евхаристической. На кресте И. Христос единократным приношением приобрел вечное искупление для всего рода человеческого. Бескровным же жертвоприношением *усвоятся плоды крестного жертвоприношения* тем членам церкви Христовой, Земной и Небесной, за которых приносится эта таинственная жертва и которые способны принимать дары Его благодати. Поэтому-то жертва голгофская принесена однажды, а евхаристическое жертвоприношение со времени установления его и доныне совершается в церкви Христовой по всем странам мира, на бесчисленных жертвенниках, и будет совершаться до второго пришествия Христова.

На Голгофе И. Христос принес в жертву *естественную плоть и кровь* Своего человечества, а в евхаристии Он приносит в жертву Свое истинное тело и истинную кровь, действием Св. Духа преложенные из хлеба и вина и под этими видами присущие. Поэтому евхаристическая жертва, как жертва без страданий, без пролития крови, называется жертвой *бескровною и бесстрастною*, хотя и приносится в воспоминание страданий и смерти Христовых.

Кровавая жертва принесена И. Христом *видимо и непосредственно*, в дни уничижения, страданиями Его

человечества, пролитием крови и смертью тела. Евхаристическая жертва также приносится И. Христом, но воскресшим из мертвых и сидящим одесную Бога Отца и не непосредственно, а через *посредство* пастырей церкви действием Всесвятого Духа.

§ 153. Особенности Римской церкви в учении об евхаристии

Римская церковь отступила от заповеди и примера И. Христа в *совершении и преподавании* таинства причащения, т. е. в отношении к литургической или обрядовой его стороне. Частнее, эти отступления касаются: I) вещества таинства, которое должно быть освящено, II) формулы освящения и III) самого приобщения.

I. В Римской церкви для таинства евхаристии употребляется не обыкновенный квасный хлеб, но *опресночный*. Это есть непозволительное, ничем не оправдываемое отступление от примера И. Христа, Его апостолов и правила церкви. Вещество для таинства, конечно, должно соответствовать не видимому его существу, а понятию об истинной духовной пище, хлебе жизни соответствует лишь истинный и действительный хлеб. Но опресноки, как они приготавливались, напр., у иудеев, и как, без сомнения, были приготавливаемы в Римской церкви в начале нововведения и приготавливаются теперь, можно ли называть и признавать хлебом в собственном смысле? Очевидно, – нет. Достаточно ли, чтобы мука и вода, не подвергшиеся действительному испечению, а только потому, что здесь в смешении существует мука и вода, получили название хлеба?

II. Римская церковь учит, что освящение (в смысле пресуществления) хлеба и вина совершается тогда, когда священнодействующий читает молитву (третью в «каноне» освящения даров), в которой выражается евангельское повествование об учреждении евхаристии, и освящает дары, произнося собственные слова И. Христа (т. е. *приимите ядите... и пейте от нея вси...*). Молитва призывания Св. Духа на св. дары в чине римской литургии отсутствует. Против этого латинского учения свидетельствует пример И. Христа, Который, прежде чем преподать апостолам тело и кровь, *хвалу воздав* (Богу), *возблагодарив и благословив*, т. е. совершил молитвенное и освятительное действие, и правило древне-вселенской церкви. Во всех древних литургиях в молитве,

обращенной к Богу, после слов Спасителя, сказанных при установлении евхаристии, следует призывание Св. Духа на подлежащие дары для освящения и преложения их.

III. По отношению к приобщению Латинская церковь заблуждается тройным образом.

Она не приобщает верующих *одним и тем же освященным хлебом*, которым приобщается служитель алтаря. Господь И. Христос всех апостолов причастил своим телом от единого, преломленного на части, освященного хлеба. По примеру Господа, и апостолы употребляли для причащения один, а не многие хлебы, в знак единства христиан, составляющих одно тело Христово. Более тысячи лет соблюдала это установление Господне и Римская церковь, но с XII-го века вошло в Римской церкви в обычай освящать один круглый и главный хлеб несколько большего размера для священника, а для верующих мирян стали готовить маленькие кусочки в виде мелкой монеты (гостии). Изобретение маленьких гостий для верующих, очевидно, есть достойное осуждения нововведение. В Римской церкви под двумя видами (хлеба и вина) причащаются только священники и епископы (вообще иерархия церковная), а миряне и даже епископы и священники, которые не участвуют в совершении таинства, *лишены чаши Господней*. Им преподается таинство в виде опресночных гостий, и при том не напоенных кровью Христовой. Лишение мирян св. чаши начало входить в обычай на западе, несмотря на народные протесты против него, с XII в., а окончательно утверждено на соборе Тридентском (Sess. XXI, cap. I et II). Лишение мирян св. чаши думают оправдать разными соображениями. «Нет никакого божественного *повеления* на то, чтобы мирянам и неслужащим священникам евхаристия была преподаваема под обоими видами», говорит Тридентский собор. Что же касается слов Спасителя на тайной вечери: *пийте от нея вси*, то говорят, они относятся лишь к апостолам и их преемникам. Но с этими утверждениями нельзя согласиться. И. Христос установил таинство причащения под двумя видами и преподавал апостолам под обоими видами с словами: *сие творите в Мое воспоминание*. Эти слова для апостолов и их преемников имели

значение не только повеления совершать это таинство, но и указание на форму и способ его преподания (*сие творите*), – составляли, следовательно, прямую заповедь, чтобы все верующие причащались тела и крови Его и под обоими видами. Прежде установления таинства Он также учил, что для вечной жизни необходимо причащение тела и крови Его, а не одного только тела (Ин.6:53–54). Апостолы причащали верующих под обоими видами. (1Кор.11:23–29; 10, 15–16. 21). Относительно же р.-католического истолкования выражения: *пийте от нея вси* должно заметить, что апостолы представляли тогда всех верующих во Христа; они не были тогда не только священниками. совершающими таинство, ибо совершитель был Сам Установитель таинства, но и вообще священниками, каковыми они стали уже по сошествии на них Св. Духа. Они, следовательно, приняли евхаристию, как простые миряне, и приняли под обоими видами. А потому слова Спасителя, сказанные всем апостолам, относятся и ко всем верующим. Вот почему и древняя церковь, не только восточная, но и западная, осудила и обличала тех, которые не хотели причащать или причащаться так, как установил Христос, под обоими видами (энкратиты и манихеи). Говорят еще, что мирян нет надобности причащать отдельно святою кровью, потому что «где дается тело, там дается и кровь». Но от всеведущего Господа, конечно, не можно остаться сокрытым рассуждение: «где тело, там и кровь». Тем не менее Он установил таинство и учил причащать под обоими видами. И, конечно, никто не в праве отменять эту прямую Его заповедь о причащении верующих. Сами пастыри Римской церкви причащаются под обоими видами; почему же они находят для себя недостаточным причащение под одним видом, а для мирян достаточным? Так ложь обличает сама себя. – Иногда представляют еще грубую оговорку такого рода, что св. чашу легко толкнуть и св. кровь легко пролить, при небрежности причащающегося. Но разве позволительно из за небрежности некоторых лишать св. крови всех мирян, вопреки повелению Спасителя? Такова же ценность и других подобных соображений, напр., будто бы трудно иметь и сохранять вино во

многих случаях, что некоторые имеют природное отвращение от вина и под.

Лишив мирян св. чаши, Римская церковь вынуждена была отменить причащение детей до известного возраста (7–12 л.). Младенцы неспособны вкушать хлеба, особенно в том виде, в каком он преподается в таинстве причащения Римской церковью, крови же Христовой могут приобщаться только лица иерархические, но не миряне. Ввиду этого по отношению к христианским детям оставалось одно – лишить их вовсе таинства тела и крова Христовых. Причащение детей начало прекращаться в Римской церкви только в XII в. Лишение младенцев общения со Христом через таинство причащения ничем не может быть оправдано. Однажды, когда ученики Господа возбраняли приводить к Нему детей, Он сказал: *оставите де тей приходитьи ко Мне, и не браните им: таковых бо есть царствие Божие (Лк.18:16)*. После вознесения на небо, когда Он стал невидим телесными очами, – где и как христианские дети могут так близко приходить ко Христу, как не через таинство причащения? При установлении этого таинства сказав о чаше: *пийте от нея вси*, а о хлебе: *приимите, ядите (без вси)*, Он показал, что от вкушения Его тела позволительно освобождать тех, которые не способны к принятию твердой пищи, но к чаше Господней должны приступать *вси*, – все без исключения христиане, а стало быть и дети.

§ 154. Протестантское учение об евхаристии

Протестантские вероисповедания признают евхаристию таинством церкви, но о существе этого таинства предлагают учение, чуждое Вселенской церкви, ибо не признают преложения евхаристических хлеба и вина в тело и кровь Христовы.

I. Лютеранство общецерковное учение об евхаристии видоизменило, прежде всего, тем, что вместо учения о присутствии И. Христа в евхаристии через преложение или пресуществление призвало *соприсутствие* (*inconsubstantiatio*) Его Своим телом и кровью с хлебом и вином, в них и под ними (*cum pane, sub pane, in pane*), как бы проникание Своим телом и кровью хлеба и вина (*Art. Smalk. III, 6*). Это сопребывание тела и крови Христовых с евхаристическими хлебом и вином, однако, бывает только при «совокупности внешних видимых действий, относящихся к вечери Господней, установленных Христом, каковы именно: *освящение* или слова установления, *преподавание* и *принятие* или внешнее, как говорят, устное снесение благословенного хлеба и вина, а также *усвоение* тела и крови Христовой». Но вне этого «употребления», когда «хлеб на литургии не раздается, но или носим бывает, или отлагается в дароносицы», тогда он не имеет никакой силы таинства. Другими словами, – сами в себе евхаристические хлеб и вино, вне их «употребления», и по освящении их остаются хлебом и вином (*Form. conc. I, 7; II, 7*). Предложив такое учение о существе евхаристии, лютеранство встретило со следующим возражением против своего учения: каким образом возможно присутствие И. Христа в евхаристии, совершающейся во многих местах одновременно, когда И. Христос вознесся по человечеству Своему на небо и сидит одесную Бога Отца? На этот вопрос оно ответило учением о *вездеприсутствии* И. Христа в прославленном Его состоянии не по божеству только, но и по человечеству (*ubiquitas corporis Christi*) вследствие ипостасного соединения Его с божеством (*Form. conc. II, 8*). Это

ложное положение (монофизитское) и лежит в основе лютеранского учения о соприсутствии И. Христа в евхаристии.

Отвергнув присутствие И. Христа в евхаристии через преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову, лютеране отвергли и вытекающие отсюда выводы, и, прежде всего, учение об евхаристии, как жертве. Агнец Божий, учат они, раз закланный, вновь не закалается. Он *единою принесется, – едином приношением совершил есть во веки освящаемых* (Евр.9:28; 10, 14). Поэтому усвоить евхаристии значение жертвы во оставление грехов, приносимой за живых и умерших, значило бы, рассуждают они, умалять или упразднить жертву крестную, признавать ее имеющую нужду в восполнении в жертве евхаристической. Евхаристия есть только таинство причащения, но не жертва (Cont. aug. II, 3; Apol. art. XXIV). Очевидно, в основе таких рассуждений лежат неправильные представления об отношении евхаристической жертвы к жертве крестной.

То же отрицание тайны пресуществления привело лютеран к отвержению необходимости воздавать *боголепное поклонение* евхаристическим освященным дарам. Понятно, также, что лютеране должны были отвергнуть хранение евхаристических даров в храме для больных и причащение их т. н. запасными дарами, равно и совершение литургии преждеосвященных даров (Form, conc. II, 7).

Существуют в лютеранстве и особенности, касающиеся видимой стороны евхаристии, частью унаследованные от р.-католической церкви. Так, и у них евхаристия совершается на опресноках (облатках, oblata – приношение), а вино, как у армян, не растворяется водою (вопреки VI Всел. Соб. 32 пр. 1. Освящаются евхаристические хлеб и вино одними словами И. Христа, изреченными при установлении таинства. Призывания Св. Духа на дары нет в протестантских чиноположениях евхаристии. Причащение верующих совершается под обоими видами: облаток всем преподается в уста, а потом из чаши вино. Дети допускаются к причащению только по совершении над ними конфирмации (иногда 14–16 л.).

II. Реформатство в своем учении об евхаристии отрешилось и от лютеранского «соприсутствия» тела и крови Христовой в евхаристии. Так, по учению *Цвингли*, евхаристия есть не более, как *воспоминание* о страданиях Христовых, имеющее для нас только чисто внутреннее, субъективное значение. Хлеб и вино в этом таинстве суть только *символы, знаки* распятого на кресте тела И. Христа и пролитой крови Христовой, воспроизводящие в памяти верующего дело искупления и укрепляющие веру в искупление. Приступающий к таинству евхаристии вкушает тело и кровь Христову только духовно, а не плотски, и духовно же через веру соединяется со Христом, усваивает себе дело искупления, сама же в себе евхаристия не обладает и не сообщает благодати. *Кальвин* в учении об евхаристии старался занять средину между учениями Лютера и Цвингли. По его мнению, И. Христос присутствует в евхаристии *динамически*, т. е. Своим действием, влиянием и силой (*praesentia operativa*), подобно тому, как солнце, пребывая на небе, лучами своими действует на земные предметы (сравнение Кальвина). Такое понимание евхаристии получило господствующее значение в реформатстве; оно вошло и в символические его книги. Сущность его можно передать так. Хлеб и вино в евхаристии суть только *знаки* или *символы* тела и крови Христовых, но не бывает ни преложения их в тело и кровь Христову, ни телесного соприсутствия с ними Господа в лютеранском смысле. Тело и кровь Христовы присутствуют в евхаристии не вещественно, а духовно, динамически. Поэтому и причащение тела и крови Христовых совершается не через вкушение устами (*manducatio oralis*), а духовно, однако одновременно с принятием в уста знаков тела и крови И. Христа. Душа причащающегося чудесным образом возносится на небо и там приводится в теснейшее соприкосновение с телом Христовым, сидящим одесную Отца, так что ей сообщается, осязательным и спасительным образом, божественная *животворящая сила*, исходящая от существа и лица И. Христа (*Instit.* IV, 17; *Conf. Gelv.* I, 21–23).

III. Общепротестантский характер имеет учение об евхаристии и в *Англиканской* церкви. В «Членах веры» оно

выражено так: «евхаристия не есть простой только знак взаимной любви христиан, но *таинство* нашего искупления через смерть Христову. *Для тех, кто правильно, достойно и с верою приемлет* его, хлеб преломляемый есть причащение тела Христова, точно также чаша благословения есть причащение крови Христовой. – *Пресуществление* хлеба и вина в евхаристии не может быть подтверждено св. Писанием; учение это, напротив, опровергается прямыми словами Писания и подавало повод ко многим суеверным мнениям. – Тело Христово преподается, приемлется и сдается в евхаристии только *небесным и духовным образом*. Средство, как тело Христово приемлется и сдается в евхаристии, есть *вера*" (XXVIII чл.). Нечестивые и не имеющие живой веры хотя телесно и видимо вкушают таинство тела и крови Христовых, но «не становятся причастниками Христа, а, напротив, вкушают и пьют знак столь великой вещи в свое осуждение» (XXIX чл.). Признание евхаристии жертвой за живых и умерших в «Членах» объявляется заблуждением (XXXI чл.), почитание и поклонение евхаристическим телу и крови Христовым, равно хранение св. даров для причащения в исключительных случаях, напр., смертной болезни, – не оправдываемым никакою заповедью (XXVIII). Хлеб для причащения употребляется обыкновенный, квасной; лишать чаши мирян запрещается (XXX чл.). Совершительными словами таинства признаются слова установления таинства.

Покаяние

§ 155. Понятие о таинстве покаяния. Обетование об установлении и самое установление таинства

Возрожденный в таинстве крещения, утвержденный благодатью миропомазания в новой жизни, питаемый в евхаристии брашном в жизнь вечную, христианин, хотя и перестает быть чадом гнева Божия, но не перестает быть сыном Адама, наследником поврежденной природы последнего. Сила врожденной греховности, злоба духов тьмы и владычество зла в мире столь сильны, что готовы бывают увлечь на путь греха, удалить его от Бога. Для исцеления согрешающих после крещения, но искренне кающихся, Господь установил в Своей церкви особое видимое священнодействие. Это есть таинство *покаяния* (μετανοία, poenitentia), в котором при устном исповедании грехов, содеянных после крещения, кающийся, через священника, получает благодатное от Самого Бога прощение своих грехов, а вместе с тем и укрепляющую раскаявшегося и прощенного грешника в христианской жизни благодатную силу (Катих. О покаян. Прав. испов., 114).

Обетование об установлении таинства покаяния не раз высказывал Спаситель еще во время Своей земной жизни. Так, когда ап. Петр исповедал Его Сыном Бога живого, Он сказал: *и дам ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеша на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф.16:19). Данное Петру одному обетование И. Христос дал и другим апостолам, а в лице их и всем пастырям. Он учил: *несть воля пред Отцем вашим небесным, да погибнет един от малых сих* (Мф.18:14). Повелев далее согрешившего брата сначала обличить и вразумить наедине, а если бы частные обличения наедине, а потом и при свидетелях, не оказали пользы, поведать церкви о согрешающем брате, Он сказал апостолам: *аминь глаголю вам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф.18:15–18). Но, действительно, И. Христос даровал власть связывать и разрешать от грехов и установил таинство уже по

воскресении Своем. Явившись ученикам, когда они все, кроме Фомы, находились в одном доме, Он сказал: *мир вам! якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну и глагола им: примите Дух Свят; им же отпустите грехи, отпустятся им, а им же держите, держатся* (Ин.20:21–23).

В церкви от дней апостольских действительно существовала и применялась к жизни членов церкви власть прощать и удерживать грехи. Этой властью пользовались апостолы, когда принимали приходивших к ним с исповеданием своих грехов (Деян.19:18); тяжких грешников отлучали они от церкви (1Кор.5:6; 1Тим 1, 20) и снова разрешали принимать в общение (2Кор.2:6). В после апостольское время эта же власть всегда была принадлежностью пастырей церкви. Когда возникли в церкви лжеучения монтанистов (II в.), новациан (III в.) и донатистов (IV в.), которыми отнималась надежда на спасение у согрешавших после крещения, а также у т. н. падших во время гонений на христиан, то их мнения повсеместно (в Греции, Африке и Риме) были осуждены и средство спасения указываемо было в том, что пастыри церкви имели право разрешить кающегося грешника. Отцы церкви оставили и подробные рассуждения о власти священства над совестью грешников в словах о священстве (св. И. Златоуст, Амвросий, Ефрем Сирин) и постановлениях и правилах относительно таинства покаяния, епитимий и пр.

§ 156. Видимая сторона таинства. Невидимые его действия

I. К видимой стороне таинства покаяния принадлежат: устное *исповедание* грехов, приносимое кающимся перед священнослужителем, и словесное *разрешение* от грехов, произносимое священнослужителем по принесении исповеди.

1) Устное исповедание грехов православная церковь признает *существенной* и *необходимой* составной частью таинства покаяния. И это понятно, как скоро кающийся может получить разрешение или неразрешение от грехов не через непосредственное явление Бога человеку с объявлением о прощении грехов, а через служителя церкви. Не было бы надобности и в установлении видимой власти разрешать или не разрешать грешника, если бы для получения прощения грехов достаточно было одного внутреннего их сознания. И служитель церкви имеет власть в повеление Божие разрешать от грехов не безусловно, а под условием раскаяния со стороны грешника, каковое должно выразиться и видимым образом. С другой стороны, таинство покаяния есть не только духовный суд, – суд в смысле самоосуждения грешником своей греховности, но, прежде всего и главным образом, врачевание. «Здесь лечебница, а не судилище», – говорил св. *И. Златоуст*. Но как служитель церкви может быть орудием врачевания, не зная, от какой болезни лечить? Больной телом, желая исцеления от болезни, сам рассказывает врачу о действиях и состояниях болезни. Значит, и грешник, если искренне желает исцеления от душевных болезней, должен искренне открывать грехи свои перед духовным врачом. Наконец, устное исповедание грехов не может не составлять потребности души и для самих кающихся. Положение человека, действительно жаждущего врачевания в таинстве покаяния, нельзя иначе представлять, как положением человека в собственном смысле *кающегося* и *сокрушающегося* сердцем от сознания тяжести своих грехов и их губительных последствий (примеры такого покаяния в притчах о блудном сыне и мытаре и фарисее). Но в таком состоянии

человек невольно ищет высказать себя, открыть свою душу, свои чувства и дела. Но перед кем и открыть свою душу кающемуся христианину и ищущему прощения и помилования от Бога, как не Богу же перед Его служителем, Им же уполномоченным выслушивать исповедь сердца человеческого и облеченным такою властью, что его слово, разрешающее на земле, утверждается разрешением на небе, и запрещающее на земле, производит запрещение на небе?

Исповедь в смысле устного исповедания христианином своих грехов перед служителем церкви всегда была признаваема необходимой и потому существовала в церкви уже при апостолах. Первенствующие христиане, когда обращались к апостолам за отпущением своих грехов (тайных), то исповедывали перед ними грехи, по примеру тех из кающихся, которые приносили покаяние пред Иоанном Крестителем, *исповедающе* (ἐξομολογούμενοι) *грехи своя* (Мф.3:6). Так, в кн. Деяний ап. повествуется, что в Ефесе, после того как сыновья Скевы иудеянина, заклинавшие духов именем Иисуса и Павла, подверглись за такую безрассудность избиению от бесноватого, *мнози от веровавших приходяху и исповедающе* (ἐξομολογούμενοι) *и сказующе* (ἀναγγέλλοντες) *дела своя* (Деян.19:18). Из связи речи можно видеть, что верующие исповедывали дела свои не перед кем другим, а пред ап. Павлом (11 ст. и сл.), и это исповедание состояло в открытом объявлении этих дел; пред Богом не было бы и надобности в таком объявлении. А что оно было действительно открытым, ясно из того, что самое слово ἐξομολογεῖν – confitere (и происходящее от него существительное ἐξομολογήσις, confessio, как и простое ὁμολογεῖν) значит вообще устно исповедывать, признавать что-нибудь (Лк.12:8; Ин.1:20; Деян.24:14; Рим.10–10), а ἐξομολογεῖν и ὁμολογεῖν в соединении с τὰς ἀμαρτίας или παραπτώματα значит не только внутренне сознавать, но и открыто признавать и объявлять грехи (Мф.3:6; Мк.1:5; 1Ин.1:9). Здесь же такое значение ἐξομολογούμενοι усиливается еще словом ἀναγγέλλοντες – возвещая. Αναγγέλλειν значит раздельно пересказывать что-нибудь.

Ап. Иоанн говорит: *аще исповедуем (ὁμολογώμεν) грехи наша, верен есть и праведен* (т. е. Господь Иисус), *да оставит нам грехи наша и очистит нас от всякия неправды* (1Ин.1:9; сн. Иак 5, 16). Под исповеданием грехов здесь разумеется не внутреннее только сознание их, но и устное или открытое их исповедание.

По вопросу о том, – *всенародным* (публичным) или *частным* (уединенным) должно быть исповедание грехов, ни И. Христос, ни апостолы не дают прямого повеления. В древней церкви, наряду с покаянием тайным (в грехах не тяжких), впадавшие в тяжкие грехи, производившие соблазн в церкви, исповедывали их перед всей церковью, оставаясь между кающимися не малое время. Но потом, по снисхождению к немощи кающихся и в виду ослабления ревности в вере и прежней строгости жизни, публичное покаяние с особыми степенями для кающихся стало заменяться (с V в.) покаянием частным – пред одним духовным отцом.

2) Грешнику, исповедавшему свои грехи, служитель тайны покаяния должен, согласно повелению Спасителя, в словах, выразить свое решение о нем (Ин.20:23; Мф.18:16). Сам И. Христос во всех случаях, когда разрешал того или другого грешника от грехов, на словах выражал ему прощение грехов, напр., говорил: *прощаются ти греси твои* (Мф.9:2; Лк.7:48). По чинопоследованию нашей, православно-русской церкви, служитель церкви над исповедником, признанным достойным разрешения от грехов, читает краткую молитву, в коей испрашивает ему отпущение грехов и примирение с церковью, и после этого совершает «тайну святого покаяния» словами: «Господь и Бог наш И. Христос, благодатью и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо Н вся согрешения твоя; и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь». При произнесении конца этих слов иерей «знаменует крестообразно десницею кающегося», обыкновенно над главою кающегося, покрытого концом епитрахили (Требник).

II. Благодатное действие Св. Духа, соединяющееся с действием власти, разрешающей грехи, состоит в отпущении грехов (Ин.20:23; Лк.18–14), в очищении нас от всякой неправды (1Ин.1:9). С этим действием нераздельно соединяется примирение с Богом (Лк.15:17–24; см. Рим.5:1–2; 2Кор.5:19) и восстановление или приумножение благодати, оправдывающей грешника, дарованной в крещении, но через грех потерянной или умаленной, и надежды на вечную жизнь (Лк.19–8; 23, 42–43). Все эти действия соединены между собою неразрывной связью.

Благодатные действия таинства покаяния простираются на все грехи человеческие, как бы они ни были тяжки. Милосердие Божие и цена заслуг Христовых безмерно превышают тяжесть грехов человеческих. Поэтому нет греха, которого бы истинно кающийся грешник не мог загладить покаянием. Писание указывает примеры грешников, через покаяние получивших прощение и помилование. Покаянием оправдался мытарь пред Богом; за покаяние помилована грешница, омывшая слезами ноги Спасителя. Покаянием разбойнику отверзты райские двери. Покаянием и горькими слезами ап. Петр, троекратно отрекшийся от Господа, снова возведен в звание апостольское. Ап. Петр призывал к покаянию Симона волхва (Деян.8:22) и даже тех иудеев, которые распяли Мессию (2, 22, 37, 38), а И. Христос молился о них: *Отче, прости им; не ведают бо, что творят* (Лк.23:24). Ап. Павел разрешил понесшего временное отлучение и покаявшегося кровосмесника (2Кор.2:7). О себе ап. Павел говорит, что он прежде был *хулитель*, а теперь *помилован* (1Тим 1, 13). Правда, И. Христос говорил о хуле на Духа Святаго, что этот грех не отпустится *ни в сей век, ни в будущий* (Мф.12:32), а ап. Иоанн не повелевает и молиться о прощении *греха смертного* (1Ин.5:16). Но под таким грехом разумеется совершенное ожесточение во зле и нераскаянность, высшая степень злобы и вражды против Бога. Причина невозможности отпущения этого греха, следовательно, не в том заключается, что этот грех превышает бесконечную благодать Божию, а в нравственном состоянии впавших в этот грех, – в

том, что их ожесточение во зле достигло степени невозможности для них раскаяния, как в падших духах.

§ 157. Епитимии, их происхождение и значение

Господь, устанавливая таинство покаяния, облек апостолов властью не только *решить*, но и *вязать* грехи. Здесь лежит основание для употребления в таинстве покаяния т. н. *епитимий* (τι ἐπιτίμιον – наказание, возмездие). В церкви православной под епитимиями понимаются запрещения или духовные наказания за грехи и вообще дела покаяния, налагаемые духовником на некоторых из кающихся, смотря по важности грехов и состоянию совести кающихся, с целью врачевания их нравственных болезней, короче – «врачества, приличные недугу» (VI Всел. Соб. 102 пр.). Употребление епитимий встречается еще в церкви апостольской. Пример этого видим в наложении ап. Павлом епитимии на коринфского кровосмесника. Узнав о появившемся беззаконии, *яковоже ни во языцех именуется, яко некоему имети жену отчюю* (т. е. мачеху), апостол повелевает Коринфской церкви *предати во имя Господа И. Христа такового сатане во измождение плоти* (1Кор.5:1–5). Под *преданием сатане во измождение плоти* многие понимают особенное, чрезвычайное наказание (напр. злокачественные раны, проказу, вообще болезнь, – нечто подобное бывшему с Иовом), дабы измождением плоти ослабить и узы греха, что возможно было для апостола при его чрезвычайной апостольской власти, но, прежде всего, должно понимать не что иное, как отлучение из общества верующих, или церкви (2 и 13 ст.), вне которой область сатанина (Деян.26:18). В послании к Тимофею ап. Павел говорит, что он предал сатане Именея и Александра, *да накажутся* (παῖδευσθῶσι) *не хулити* (1Тим 1, 20).

Церковь после-апостольского времени во все времена употребляла епитимии для блага членов своих. Об этом свидетельствует целый ряд канонов об епитимиях отдельных отцов церкви (Василия В., Григория Нисского и др.), Вселенских и Поместных Соборов и епитимийных правил в особых покаянных сборниках (покаянных номоканонах или пенитенциалах), составлявшихся как на Востоке, так и на

Западе, для руководства духовникам при определении епитимий. Епитимии употреблялись и употребляются в православной церкви двоякого рода: одни заключаются в некоторых особенных благочестивых упражнениях или делах покаяния, напр., в молитве сверх обычной, земных поклонах, в усиленном посте, в благотворении ближним и т. п. с отлучением временно от причащения (отлучение малое или не полное) или без такого отлучения, а другие, – «в отлучении» согрешившего от причащения и даже от церкви на определенное время (ἀνάθεμα, excommunicatio major). Епитимии последнего рода налагались на впавших в тяжкие грехи, как, напр., отступничество, ересь, богохульство, убийство, святотатство, кровосмесничество, клятвопреступление и подобные. В церкви первых веков христианства впавшие в тяжкие и явные грехи в качестве епитимии несли публичное покаяние, проходя несколько последовательных степеней.

Но хотя епитимии и являются особого рода наказаниями, но они суть наказания только исправительные, отеческие (παιδεία) по отношению к согрешившим, точно такие, о каких говорит апостол: *его же любит Господь, наказует* (παιδεῖται – Евр.12:6), и в другом месте: *от Господа наказуемся* (παιδενόμεθα), *да не с миром осудимся* (1Кор.11:32), а по отношению ко всем другим членам церкви – предупредительные или предохранительные от тех же и подобных нравственных недугов. Поэтому и наложение епитимий, как имеющих целью исправление жизни кающегося и предупреждение от соблазна других, да и *прочии страх имут ко греху* (1Тим 5, 20), исходит из любви и попечения церкви о спасении своих чад. Так понимать значение епитимий научает ап. Павел. Цель наложения епитимии на коринфского грешника он определял так: *да дух грешника спасется* (1Кор.5:5), чтобы иначе не заразилось все тело церкви (ст. 1). Несмотря на тяжесть и опасность греха, определение об отлучении имело только силу временную. Как только понесенное *наказание, еже от многих*, сделало то, что должно было сделать, именно возбудило в нем сознание вины, раскаяние и печаль, апостол дает полномочие на принятие Коринфской церковью раскаявшегося в грехе обратно в свою среду (2Кор.2:7–8).

Такое же значение усвояла епитимиям и древне-вселенская церковь, как это можно видеть из соборных и святоотеческих правил об епитимиях. Епитимии в них прямо называются духовными «врачевствами, приличными недугу». При наложении их правилами определяется заботиться о приспособлении их к свойству болезни в целях скорейшего и вернейшего уврачевания грешника, почему если замечалось благотворное влияние епитимий, то уменьшали их, сокращали время епитимий или даже совсем их отменяли. Особенно раскрыт такой взгляд церкви на епитимии в 102-м прав. VII-го Всел. Собора.

§ 158. Особенности р.-католической церкви в учении о таинстве покаяния. Учение об удовлетворении и индульгенциях

Римская церковь в учении о таинстве покаяния (*poenitentia*) допустила такие заблуждения и злоупотребления, которыми совершенно извращен дух и характер этого таинства. Она учит, что от кающегося для полноты и совершенства таинства необходимо требуются три существенные условия: *сокрушение о грехах, исповедь и удовлетворение* (Conc. trid. sess. XIV, с. 4, 5 et 8). Но требование сокрушения (*contritio*) о грехах на самом деле в Римской церкви сведено к простому полураскаянию или просто *сожалению* (*attritio*) о грехах, которого будто бы достаточно для совершения покаяния. Совершенное сокрушение само по себе уничтожало бы грехи и таким образом делало бы излишним таинство. Сделано это иезуитскими учителями нравственности, через применение к таинству покаяния измышленной ими теории т. н. *правдоподобных мнений* (пробабилизм). Далее, самая исповедь (*confessio*) в римской церкви превращена из «врачебницы» в «судилище», во внешний процесс следствия и суда над грешником. Духовник в Римской церкви есть не столько пастырь и врач, сколько судья совести верующих, который, по божественному будто бы полномочию, подробнейшим образом расследует вину кающегося, разузнавая, какие им сделаны грехи, по каким побуждениям, при каких обстоятельствах, чтобы тот или другой поступок подвести под ту или другую статью кодекса грехов, измышленного казуистами. Исповедь отсюда превращается иногда в инквизиторский допрос, – такой, при котором начала нравственности и приличия совершенно устранены⁶⁶. Ко всему этому Римская церковь присоединила и догматические заблуждения в учении о таинстве покаяния. Сюда относится учение о т. н. *удовлетворении* Богу со стороны человека и *индульгенциях*.

Сущность учении *об удовлетворении* (*satisfactio*) Богу со стороны человека состоит в следующем. Правда Божия требует

от человека удовлетворения за его грехи, понесения им *наказаний* за них. Наказания эти суть двоякого рода: во-первых, вечные наказания в аду, и, во-вторых, временные наказания в земной жизни и за гробом (в чистилище). И. Христос Своими искупительными заслугами и жертвой принес бесконечно великое удовлетворение правосудию Божию за весь род человеческий. Однако сила Его искупительных заслуг по преимуществу и исключительно простирается только на вечные мучения, но не освобождает от необходимости потерпеть за свои грехи известную кару и таким образом принести божественному правосудию удовлетворение. В крещении человеку даруется по заслугам Исккупителя отпущение всех грехов и всех наказаний, как временных, так и вечных. Но за все грехи, совершенные после крещения, человек сам должен понести наказание. Поэтому в таинстве покаяния грешнику отпускаются ради искупительных заслуг Христовых лишь вина греховная и вечное наказание за грехи, но не отпускаются наказания временные, какие должен понести каждый человек за свои произвольные грехи, чтобы получить полное помилование от Бога. Средствами такого удовлетворения правосудию Божию являются бедствия, преследующие человека на всех путях жизни и служащие достойным воздаянием, казнью или местью человеку за грех (*poenae iudicatioe*), добрые дела, в частности подвиги благочестия (посты, дела милосердия, молитвы и др.), принимаемые христианами на себя, в виде наказания за грехи, добровольно, помимо советов духовников, особенно же церковные епитимии. Епитимии – это не «духовные врачевства, приличные недугу», а в собственном смысле *наказания*, посредством которых церковь мстит грешнику, карает его за оскорбление божественного правосудия. Кто во время земной жизни не успел оплатить свой дол правосудию Божию понесением временных наказаний, тот приносит удовлетворение правде Божией за гробом. Для этого существует в загробной жизни т. н. чистилище (*Conc. trid. Sess. XIV, c. 8–9: Cat. rom. p. II, c. V. 25–54. 59*).

Учение об удовлетворении как в существе своем, так и в своих частных утверждениях не может быть признано истинным.

Основное положение этого учения, т. е. что человек должен приносить удовлетворение правосудию Божию, противоречит верованию всего христианского мира, что И. Христос принес полное и совершенное удовлетворение правосудию Божию однажды навсегда за все грехи и за весь род человеческий. Если заслуги Христа бесконечны и безмерны, то отсюда следует, что ни о каком удовлетворении Богу со стороны самого человека (а не только самобытном или восполняющем удовлетворение Христово, какового в теории не допускает, и Римская церковь) не может быть и речи. Если Его заслуги освобождают от греховной вины и вечных наказаний, то почему те же заслуги не простираются на наказания временные? Веровать, что Сыном Божиим за все грехи мира принесена достаточная и даже преизбыточествующая жертва и вместе утверждать, что люди сами должны претерпевать еще временные наказания за свои грехи для удовлетворения вечной правде, не значит ли допускать, что правда Божия наказывает за одни и те же грехи два раза, требует двукратного удовлетворения?

Мысль, что временные бедствия и скорби, постигающие человека, имеют возмездно-карательное значение, несостоятельна и сама по себе. *Бог любви есть*, а поэтому Ему нельзя приписать никаких действий, подобных обнаружениям человеческой мстительности, желания причинить человеку зло. Посылая человеку временные несчастья, Бог не мстит ему за оскорбление божественной правды, а ведет его ко спасению, обнаруживает в отношении к нему Свою благодать. *Его же любит Господь, наказует*. Не имеют возмездно-карательного значения и церковные епитимии. Церковь всегда смотрела на них, как на орудие исправления и духовного врачевания. Ни один из соборов, никто из вселенских учителей не высказывал также мысли, что выполнением епитимий приносится Богу какое-либо удовлетворение или выкуп. Писание представляет и многочисленные примеры, что для кающихся Господь дает разрешение безусловное, не требуя удовлетворения в виде временных наказаний, напр., когда помиловал и простил

покаявшихся ниневитян, блудного сына, жену грешницу, мытаря, ап. Петра и др.

В теснейшей связи с учением об удовлетворении находится *учение об индульгенциях*, которым учение об удовлетворении, суровое в теории, на практике смягчается. В церкви, учит католицизм, существует будто бы неисчерпаемая *сокровищница сверхдолжных дел* (thesaurus supererogationis operum) И. Христа, Божий Матери и всех святых, которая и может служить для спасительного употребления всем верным. Из этой сокровищницы папа имеет власть брать заслуги в желаемом количестве, переводить их на людей грешных и, таким образом, освобождать их от обязанности приносить лично удовлетворение за свои грехи. Живые этим способом могут быть освобождаемы от несения епитимий за известные грехи, а умершим – сокращаем срок и облегчаемы мучения в чистилище, или даже даруемо совершенное освобождение от них. Это освобождение от временных наказаний через усвоение чужих сверхдолжных дел совершается посредством *индульгенций*, вне таинства покаяния, однако же не независимо от него. Всякий, испрашивающий у церкви отпущения временных наказаний за какие-нибудь грехи, должен сначала очиститься от этих грехов посредством таинства покаяния. Иначе не может быть дана ему и индульгенция. Индульгенция, таким образом, есть тоже своего рода удовлетворение, только получающий ее удовлетворяет правосудию Божию не сам собою, а через других. Отпущению наказаний посредством индульгенций усваивается значение не только пред судом церкви, но и пред Богом.

Историческое происхождение индульгенций или снисхождений (indulgentia значит снисхождение, милость), в общих чертах таково. Церковная практика Запада весьма рано (V в.) стала позволять замену тяжких канонических епитимий пением псалмов, коленопреклонениями, заказными обеднями и т. п., а также откупом от епитимий посредством жертвований на церковь и ее учреждения. Мало-помалу вошло в обычай вместо выполнения епитимий жертвовать деньгами или чем либо другим, смотря по удобству и обстоятельствам, так что с XI в.

епитимийные уставы потеряли всякий авторитет и значение. В XI в. начались крестовые походы. Римские папы, в видах привлечения большего числа людей к участию в них, за подвиги крестоносцев стали объявлять полные индульгенции всякому, как бы он ни был грешен, только бы брал оружие и шел освобождать св. землю, а также давать индульгенции и за денежные пожертвования на крестоносные ополчения. Вместе с этим начали щедро раздавать их и по другим причинам, каковы: освящение церквей, учреждение богаделен, походы вообще против врагов папства и т. п. Желая воспользоваться индульгенциями, чтобы освободиться от епитимий посредством выкупа, явилось много. Индульгенции превратились в богатый источник денежных доходов для папства. Для увеличения доходов от индульгенций установлены были *юбилейные годы* (ныне повторяющиеся через каждые 25 л.) с объявлением полной индульгенции всем тем, которые посетят Рим в юбилейный год, и «*покаянные таксы*», в которых за точно определенную сумму предлагалось разрешение грехов не только уже сделанных, но и будущих – насилия, прелюбодеяния, убийства. Можно было даже откупиться от чистилища. Нередко издавали папы и особые разрешительные грамоты, в которых назначали общие пожертвования в пользу церквей или монастырей, на их построение и под., за каковые также давали индульгенции. Эти и подобного рода злоупотребления таинством покаяния достигли таких размеров, что вызвали протесты против индульгенций не отдельных только лиц, но и целых соборов (напр. IV Латер. собора в 1215 г., соборов XV в.: Константинского и Базельского, считаемых на Западе вселенскими). С протеста против индульгенций началась и самая реформация. Но собор Тридентский, несмотря на эти протесты, утвердил раздачу индульгенций на все времена и постановление свое о них оградил анафемою (Sess. XXV. Decr. de indulg.).

Раздача и продажа индульгенций доселе папством производится в широких размерах и новейшие отпущения (индульгенции) развращают р.-католический мир не только не менее, но даже еще более и еще глубже, чем средневековые.

Самые индульгенции, и ныне действующие, имеют несколько разрядов. По обширности своего действия они разделяются на полные (plenaria) и неполные или частные (partialis). Есть еще индульгенции местные, предметные и личные, а также временные и постоянные.

История происхождения индульгенций и нравственно развращающее влияние, какое имели и имеют они на р.-католическое население, уже свидетельствуют о ложности и самого учения об индульгенциях, осужденного собственнo и Римской церковью на некоторых своих соборах. Ложность его открывается и из того, что оно держится всецело на ложном основании, — на мысли о сверхдолжных заслугах святых и сокровищнице сверхдолжных дел и связано с ложной же доктриной о чистилище.

Защитники учения об индульгенциях в оправдание его указывают на то, что во времена гонений церковь освобождала от епитимий и принимала в свое общение отпадших от веры по ходатайству мучеников и исповедников, дававших грамоты мира (libelli pacis). Это действительно было, но не одно и то же индульгенция и предстательство мучеников и исповедников. Индульгенция предполагает, что у того, кому она дается, собственных средств для погашения долга недостаточно, а потому дефицит его и покрывается преизбыточествующими удовлетворениями других. По отношению же к указанному явлению древне-церковной жизни св. *Киприан Карфагенский*, в трактате «О падших», совершенно устраняет уместность подобных предположений, когда к самим падшим обращается с увещаниями принести в своем грехе искреннее раскаяние и не возлагать преувеличенных надежд на мучеников и исповедников, а пред этими последними настаивает, чтобы они, ходатайствуя за падших, обращали внимание на их исправление. Впрочем мученики и исповедники не всегда следовали этому совету св. Киприана и иногда давали грамоты мира без должной осмотрительности. Можно думать, что в связи с этими злоупотреблениями возникло и мнение, что если мученики и исповедники ходатайствуют за падших, то грехи последних покрываются заслугами первых. Но если такое

мнение и было, то оно существовало, как частное заблуждение, стоящее в противоречии с верованиями церкви. С силой восстает против такого мнения *Тертуллиан*. «Для мученика, – говорит он, – достаточно, если своими заслугами он загладит свои собственные грехи. Кто, кроме Сына Божия, своею смертью может избавить другого? Это признак гордости и неблагодарности расточать другим то, что приобретено для себя дорогою ценою. Если ты и сам грешник, то каким образом елей твоего светильника может быть полезным и мне»? (De pudic).

§ 159. Протестантское отрицание таинства покаяния

Протестантство не признает покаяние таинством новозаветным в собственном смысле. Р.-католические злоупотребления тайной исповедью и разрешительной властью привели протестантство к отрицанию существенного значения двух важных сторон этого таинства – *устной исповеди* и *разрешения от грехов*, а при отрицании их, очевидно, покаяние не могло сохранить значения таинства, имеющего целью отпущение грехов, а могло остаться лишь учением о покаянии, как христианской добродетели. В этом смысле и предлагается протестантством учение о покаянии. Оно учит, что крещеный, потерявший через грехи дарованное по вере оправдание, может опять оправдаться пред Богом через *внутреннее сокрушение о грехах*, при вере, что грехи отпускаются ради заслуг И. Христа, и исправлении жизни без всяких внешних посредств, почему устная исповедь и посредство священника не необходимы и не обязательны для примирения грешника с Богом. (Conf. aug. I, 12: Apol. ad art XII; Art. Smalc III, 3). Правда, протестантство удержало в своих общинах то и другое, но лишь в качестве простых обрядов, как полезные церковные учреждения, особенно для детей и лиц со слабой и мнительной совестью. Исповедь существует в протестантских общинах, обыкновенно предшествуя причащению (у лютеран), в двояком виде: в виде *общего*, всенародного исповедания, и в виде *частной*, одиночной исповеди перед пастором и разрешения от грехов. Разрешение пастора при обряде покаяния, по смыслу протестантского учения, само по себе не заключает благодатного значения, не есть проявление власти вязать и решить, данной от Бога, а есть только возвещение или напоминание о том прощении, которое христианин приобрел по вере в И. Христа, утешение немощной совести, но для самого примирения с Богом оно не необходимо. Возвещается кающимся по исповедании грехов – частном или общем – прощение грехов ради И. Христа вполне, без требования от исповедников каких-либо дел. Церковные епитимии, по смыслу

протестантского учения, будто бы умаляют значение заслуг Христовых. Все они суть измышления человеческие и потому не должны быть употребляемы (Арол. VI 16–74). Протестантское учение о покаянии представляет, в сущности, то же формально-правовое воззрение на покаяние, как и в р.-католицизме, только в измененном виде. Что там относится к деятельности самого человека (человеческие действия формально правового характера) и внешнего религиозного учреждения, то здесь усвоится И. Христу. Если там человек еще считает необходимым принимать личное и деятельное участие в примирении с Богом, хотя бы и через совершение внешних, формальных действий, то здесь он уже слагает с себя этот труд и возлагает его на своего ходатая пред Богом – И. Христа. Полагаясь на Христа и успокаивая себя верой в Его заслуги пред Богом, грешники могут поступать так же, как те фарисеи, и саддукеи, которых обличал Иоанн Креститель, и которые, не принося истинного покаяния, говорили в себе: *отца имамы Авраама* (Мф.3:9). Протестантское учение о таинстве покаяния, таким образом, устраняет необходимость покаянного *подвига*, а это свидетельствует о явной его односторонности.

Оправдывая отрицание обязательности устного исповедания грехов перед служителем церкви для прощения грехов, протестанты указывают, что молитвой веры, при внутреннем лишь раскаянии, можно испросить прощение грехов (Мф.7:7–8; Ин.16:23; Иак.5:15), что Евангелие указывает и примеры того, когда некоторые по молитве получили прощение грехов, без исповеди, напр., мытарь, благоразумный разбойник, грешница, омывшая ноги Спасителя слезами, расслабленный, что прощающий человека грешника есть Бог, а Ему ведомы человеческие прегрешения и без исповедания грехов перед духовником, что однако если кто чувствует потребность в такой исповеди, может удовлетворить ее как перед духовником, так и перед другим христианином, напр., отцем, другом, умудренным опытом жизни старцем и т. п., что исповедь непременно перед служителем церкви слишком тяжела, стыдна, противоестественно, а И. Христос учил, что *бремя* Его *легко есть* и пр. На такие рассуждения достаточно заметить

следующее. Евангельские примеры прощения Богом грехов по молитве веры, без исповедания грехов, были до установления этого таинства, во времена видимого пребывания Господа с людьми; прощение грехов даровалось непосредственно Самим Богом и Христом-Сердцеведцем, не имевшим нужды в исповедании кающимся грехов своих, чтобы даровать ему и прощение и врачевание. Установление же Им для отпущения после Его видимого удаления на небо верующим их грехов и их врачевания особого таинства показывает, что молитва и таинство покаяния нисколько не исключают друг друга. Напротив, они находятся между собой в самой тесной связи и взаимно пополняют друг друга. Грешнику естественно в слезах сокрушения и раскаяния просить небесного помилования и прощения. Раскрытие пред Богом в молитвенном исповедании своих немощей и падений естественно облегчает состояние души, совесть находит некоторое успокоение, но и только, – большего значения такой исповеди дать нельзя. Кающийся, чтобы не впасть в самообольщение, имеет нужду и во внешнем, высшем свидетельстве о том, что ему прощены грехи. Успокоиться, молитвенно исповедав Богу свои грехи, он не может. Очевидно, нужна исповедь – исповедь чрезвычайная, имеющая основания сверхъестественные и такое же сверхъестественное удостоверение в прощении грехов, что и дается лишь в христианском таинстве покаяния. Естественно человеку открывать свою душу, свои чувства и дела, свои недуги и падения ближнему, но это не может заменить таинства покаяния. Ближние, не имея власти вязать и решать, так же не могут отпустить грехов другому, как не может человек отпустить сам себе собственных грехов. Говорят еще, что естественное чувство стыда восстает против устного исповедания грехов. Правда, самолюбие действительно возвышает свой голос против исповеди. Но самое-то исповедание своей греховности, как бы оно ни было тяжело, целебно и спасительно для человека, и чем оно полнее, глубже, решительнее, искреннее, тем полнее его благодатные плоды.

Близко к общепротестантским воззрениям и учение *Англиканской церкви* о покаянии. Правда, в «Членах веры» оно

называется «таинством», но таинством не «евангельским» (XXV гл.). Особого чина таинства покаяния с тайной исповедью, сопровождаемой разрешением грехов, англиканство не имеет. На практике в англиканстве существует и общее исповедание грехов по установленной форме и частная исповедь, но она не обязательна. В том и другом случае исключительно лишь священнику предоставляется право произносить разрешение от грехов, при общей исповеди – в общепротестантском духе. В последнее время и старокатолические воззрения на покаяние стали приближаться к общепротестантским.

Священство

§ 160. Понятие о таинстве священства. Богоустановленность таинства

Власть и право совершать законно таинства и вообще власть пастырства принадлежит не всем без различия верующим в И. Христа. но пастырям церкви, епископам и пресвитерам. Свое достоинство и власть низводить в таинствах благодать Св. Духа они не сами усвояют себе, а имеют от Господа Иисуса и Духа Святого через особое видимое священнодействие, называемое *таинством священства* или *рукоположением* (χειροτονία). Священство, как таинство, есть такое священнодействие, в котором через молитвенное возложение архиерейских рук на голову правильно избранного и посвящаемого низводится божественная благодать, сообщающая ему божественное полномочие и силы совершать таинства и пасти стадо Христово (Катих.).

Богоустановленность таинства священства предполагается богоучрежденностью и значением самой иерархии новозаветной церкви. Иерархия учреждена в церкви, чтобы быть орудием действий Духа Св. в таинствах, в учительстве и в управлении церковью, и чтобы через нее, по преемству от апостолов, принявших Духа Св. от И. Христа, ток благодати непрерывно разливался от источника – Христа и на отдаленные от Него временем и расстоянием народы. Очевидно, что поставление лиц, призываемых быть орудием действий Духа Божия, может быть производимо Духом же Святым, а не людьми, следовательно, и способ поставления должен быть особенный, божественный, таинственный и при том видимый.

Писание содержит и положительные указания на установление И. Христом особого священнодействия, через которое Дух Святой поставляет избранного на служение церкви. Прежде всего, можно выводить это из евангельского рассказа о действиях верховного Первосвященника по отношению к апостолам. Евангелия указывают, что не вдруг, а постепенно совершалось посвящение апостолов на дело служения. И. Христос *призвал* сначала отдельных мужей (напр. Филиппа,

Нафанаила, Симона, Андрея, Иоанна), потом из числа Своих учеников *избрал* двенадцать мужей, *ихже и апостолы нарече*, и дал им полномочие проповедовать приближение царства Божия и силу изгонять бесов и врачевать болезни. При призвании и избрании апостолов на служение христианству, конечно, еще не могло быть *посвящения* в церковном смысле. Но после Своего воскресения, подтверждая посланничество в мир апостолов, И. Христос говорил им: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну и глагола им: приимите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся им, и им же держите, держатся* (Ин.20:21–23). Наконец, перед вознесением Он вывел их из города и *воздвиг руце* (επάρας τὰς χεῖρας) *благослови их* (Лк.24:50). Эти *дуновение* и *благословение* знаменательны. Дуновение со словами: *приимите Дух Свят* и в связи с посланничеством их на дело служения всему миру, нельзя понимать за просто ничего не значащее действие, а правильнее видеть в нем иерархическое поставление Самим Спасителем Своих учеников и дарование последним того Духа, Который пребывает известным Своим дарованием только в иерархии, но не дарование всей полноты даров Св. Духа, излившихся на них в день Пятидесятницы. Знаменательно и благословение с воздвижением рук, преподанное апостолам при вознесении Спасителя. Оно не есть рукоположение в строгом смысле, но оно не есть обыкновенное прощальное благословение: оно было символом вечного соприсутствия Его с учениками, символом последних слов Его: *се Аз с вами во вся дни до скончания века*, и символом весьма знаменательным, показывавшим, что благодатное освящение Его должно было простираться не на одних апостолов, а и на преемников их, которых апостолы посвящали не сами собою, а *благодатью и властью* Христа, действуя как Его орудия. В дуновении с сообщением Духа Св. и благословении Спасителя, таким образом, надлежит видеть установление особенного таинственного способа поставления на иерархическое служение и первообраз к посвящению апостолами своих преемников через возложение, короче – установление священства, как таинства.

Апостолы действительно и совершали посвящение на пастырское служение через особое священнодействие – рукоположение, соединявшееся с сообщением особенных благодатных даров. История свидетельствует, что и в церкви после апостольского века поставление на иерархическое служение совершалось не иначе, как через особое священнодействие – руковозложение, и руковозложению было усвояемо значение таинства. Это видно не только из свидетельств отдельных отцов и учителей церкви (преимущественно в наставлениях о священстве и толкованиях на Писание), но и из постановлений соборов (I Вс. Соб. 4 и 19 пр.; IV Вс. Соб. 2 пр.), и сохранившихся древних чинов рукоположений (напр. в Пост. ап. VIII кн.). Таинством признается священство и во всех христианских обществах Востока, еще в древности отпавших от кафолической церкви.

§ 161. Видимая сторона таинства священства. Невидимые его действия

I. Совершение таинства священства при поставлении на все иерархические степени в православной церкви соединяется с литургией, дабы новопоставляемые на служение церкви и, в частности, удостоиваемые полномочия совершать таинства могли тотчас же по посвящении участвовать в приношении бескровной жертвы. Самое существенное в чинопоследовании посвящения (хиротонии) составляет *рукоположение* епископское на поставляемого и *молитва* (Посл. вост. паст. 10 чл. Прав. исп. 109).

Апостолы всегда употребляли руковозложение при поставлении в степени священства. Через возложение рук поставлены были семь мужей для распоряжения средствами общества в обществе иерусалимском (Деян.6:6). В Листре, Икони и Антиохии ап. Павел и Варнава *рукоположиша* (χειροτονήσαντες) *пресвитеры на вся церкви* (14, 23). О Тимофее говорится, что дар, живущий в нем, сообщен ему с *возложением рук священства* (1Тим 4, 14), – *через мое рукоположение* (1Тим 1, 6), т. е. ап. Павлом, как предстоятелем, при соучастии или согласии на поставление пресвитерства (епископата). Поставляя в священство посредством рукоположения сами, апостолы и преемникам своим заповедали употреблять в этом случае рукоположение. *Руки* (χειρας – множ. ч.) *скоро не возлагай ни на когоже* (1Тим 5, 22), внушал ап. Павел Тимофею.

С возложением рук необходимо соединяется молитвенное призывание Духа Святаго на посвящаемого, каковое и придает действию рукоположения таинственно-благодатное значение. Употребление молитвы при посвящении освящено примером св. апостолов. Так, избранные на служение трапезам поставлены были пред апостолами, которые *помолившеся возложиша на ня руце* (6, 6). Молитвой сопровождалось избрание посредством жребия и причисление к лику апостолов Матфия на место отпавшего Иуды (1, 23–26). С молитвой возложены были руки

на Савла и Варнаву в Антиохии, когда Дух Св. призвал их на дело служения (13, 1–3). Употребление молитвы при посвящении и само по себе понятно. Молитвой, – призыванием Св. Духа на избранного в священнослужители сопровождается возложение рук и по содержанию православной (греческой и русской) церкви чинопоследованию этого таинства. По этому чинопоследованию, при посвящении во диакона или пресвитера, «архиерей, возложив руку на главу» поставляемого, а при хиротонии епископа – первенствующий архиерей, «возложив десницу свою» на главу рукополагаемого, тогда как другие архиереи, соучаствующие в совершении хиротонии, тоже возложив руки на голову поставляемого, левыми придерживают лежащее на голове его евангелие, – *возвещает* об избрании, назначении или определении к рукоположению такого-то в такую-то степень или к возведению в такое-то достоинство и *приглашает* всю церковь помолиться, чтобы совершилось таинство, т. е. о ниспослании Духа Святого, возглашая: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (про $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, т. е. «объявляет», «избирает», «назначает»; ср. Деян.22:14, где Анания говорит Савлу, что *Бог отцов наших предызбрал тебя – про $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\omicron$*) – имя рукополагаемого – благоговейнейшего иподиакона в диакона (или диакона в пресвитера, или боголюбезнейшего архимандрита, избранного во епископа); помолимся убо о нем, да приидет (следовательно, таинство еще не совершилось) на него благодать Всесвятого Духа». Затем, имея руку на главе хиротонисуемого и знаменуя посвящаемого крестом, совершитель таинства читает тайно *две молитвы* («Господи Боже наш», «Боже Спасе наш»), в которых призывает благодать Всесвятого Духа на «проручествуемого», дабы благодать осветила его и даровала силы достойно проходить свое служение. Возглашение «Божественная благодать» и две тайно читаемые молитвы, как открывается из всего чинопоследования хиротонии, составляют одно нераздельное целое, – тайносовершительные слова хиротонии.

Рукоположенному в заключение чина хиротонии и по облачении в принадлежащие степени одежды вручаются:

диакону – рипида, чтобы, вея над св. дарами, он показал через это опыт своего служения при священнодействии, пресвитеру – часть св. Агнца (по преложении св. даров) с увещанием: «приими залог сей и сохрани его цел и невредим до последнего твоего издыхания, о немже имаши истязан быть во второе и страшное пришествие великаго Господа и Спаса нашего Иисуса Христа».

II. С молитвою и рукоположением соединяется сообщение благодати приемлющему на себя иерархическое служение, необходимой и соответствующей этому служению, – благодати священства. Так, когда апостолы, помолясь, возложили руки свои на семь мужей, избранных служить трапезам, то мужи эти *приняли Св. Духа* (Деян.6:10; сн. 8, 29). Наставление ап. Павла пастырям ефесским: *внимайте себе и всему стаду, в немже вас Дух Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога* (Деян.20:18), предполагает, что поставленные Духом Святым получали и дар благодати, чтобы достойно исполнять свое служение. В посланиях к Тимофею апостол говорит: *не неради о даровании живущем в тебе* (τοί ἐν σοί χαρίσματος), *еже дано тебе бысть пророчеством* (διὰ τῆς προφητείας) *с возложением рук священничества* (1Тим 4, 14). *Вспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в тебе* (το χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὁ, ἐστὶν ἐν σοί) *возложением руку моею* (2Тим 1, 6).

§ 162. Неповторяемость священства. Вопрос о «неизгладимости» благодати священства

I. Благодать священства, или дар, сообщаемый через это таинство. апостол называет *живущим* в душе рукоположенного, следовательно, не подлежащим возобновлению или сообщению вновь новым рукоположением. Поэтому церковь всегда признавала и признает священство таинством *неповторяемым*, как и крещение. Ни епископ, ни пресвитер, ни диакон в другой раз не рукополагаются, какие бы ни происходили в них нравственные перемены. «Не позволительно быти перекрещиванию или перепоставлению» (Карфаг. соб. прав. 59: сн. 36 пр.). «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина и он и рукоположивый» (ап. пр. 68).

Признавая неповторяемость таинства, церковь сообразно с этим поступала и поступает по отношению к священству, как и крещению, в отделившихся от католического единства христианских обществах в случаях обращения их служителей к церкви православной. Так как основание законного священства есть непрерывное преемство даров Св. Духа от апостолов через священно-начальственное рукоположение, то в обществах, сохранивших у себя непрерывность этого преемства и таинство священства, хотя бы эти общества отделялись от православной церкви в каких-либо частных мнениях, не касающихся оснований веры, сущности и силы таинств, или в каких-либо своеобразных обрядах, церковь признавала и признает священство канонически правильным, и потому принимает в общение с собой иерархических лиц этих обществ в «сущем сани», а тем более таких, которые рукоположены в православной церкви, но на время уклонились в ересь или раскол и потом раскаялись. Так, нашей церковью признается действительным священство р.-католическое, армянское, коптов и несториан, и обращающиеся в православие из этих исповеданий клирики принимаются в их степенях священства,

через одно покаяние и письменное отречение от заблуждений. Но не признает православная церковь иерархии обществ протестантов, которые отрицают и самое таинство священства. Равно она не признает правильным и законным священства и священнодействий, имеющих в раскольнических обществах (т. н. старообрядцев), не исключая и т. н. австрийской или белокриницкой иерархии.

II. С вопросом о неповторяемости таинства священства стоит в связи другой вопрос: *неизгладимо ли* сообщается благодать священства и вместе с нею – способность совершать священнодействия (в частности у епископов – передавать иерархическую власть другим), подобно тому, как крещение *полагает неизгладимую печать*, или в известных печальных обстоятельствах, когда лица священного сана совершенно извергаются из сана, навсегда оставляет их?

В р.-католической церкви со времени Тридентского собора принято и ограждено анафемой учение, что благодать священства имеет *неизгладимый характер* (*character indelebilis, Signum indelebile*), что рукоположенный в ту или другую иерархическую степень не может опять стать мирянином, что вообще дарованная в хиротонии власть священнодействия не может быть отъята (Conc. trid. sess. XXIII, cap. IV et can. IV). Поэтому отречение или низложение иерархического лица лишают его только права обнаруживать власть его степени, но не самой власти, а в известных случаях, по мнению некоторых римских богословов, бывает даже необходимым, чтобы низложенный проявил свои иерархические полномочия, когда, напр., какой либо мирянин находится в смертной опасности, а священника с каноническими полномочиями близ него нет, и совершенные в таких случаях таинства, не исключая ординации, действительны и не могут быть повторяемы. Но учение о «неизгладимом характере» священства нельзя обосновать на св. Писании. Приводят иногда в подтверждение его места св. Писания (указывают именно на 1Тим 4, 14; 2Тим 1, 6, истолковывая эти места в связи с 2Кор.1и Еф.1:13; 4, 30), но в них не содержится мысли о неизгладимом характере священства. Нет оснований признать это учение согласным и со

взглядом Вселенской церкви, выраженном в канонах и практике. Правда, когда кто извержен из сана незаконно, без вины, то такового, по правилам церкви, церковная власть всегда может восстановить в священном сане (ап. пр. 28; IV Всел. Собор. пр. 29; Антиох. соб. 12 пр.; Сардик. пр. 5, 14 и 17), и, следовательно, такое извержение не влечет лишения благодати священства. Случаи возвращения сана лицам, неправильно его лишенным, бывали и в древней церкви (напр. отцами IV Всел. Собора были восстановлены многие епископы, незаконно подвергнутые анафеме и лишению сана на соборе ефесском 449 г.) и в позднейшее время (напр. в IX в. патр. Игнатия и Фотия, у нас – патр. Никона). Немало было и таких примеров, когда законно лишенные сана и даже отлученные от церкви, потом, по принесении ими раскаяния, были восстанавливаемы в сане и принимаемы в общение с церковью в своих степенях (I Всел. Соб. 8 пр.; Карф. соб. 79 пр.; Афан. Ал. Посл. к Руфиниану). Правила соборов вообще допускают возможность временного запрещения священнослужения и потом восстановления иерархических прав, соединенных с известной степенью (Анк. соб. 1 и 2 пр.; Антиох. соб. 3 пр.). Но каноны Вселенской церкви ясно указывают иногда и на такое запрещение или лишение прав священнослужения, с которым соединяется «извержение из священного сана» совершенно. Таким извержением правила угрожают, напр., епископам, пресвитерам и диаконам, под видом благоговения изгоняющим своих жен и остающихся непреклонными в этом своем действовании (5 пр. ап.); таковому же извержению подвергают отрекшихся от имени Христова (62 пр.), главных виновников и распространителей ересей (Афан. к Руфиниану) и вообще повинных в тяжких преступлениях (ап. пр. 31; Антиох. 5 пр.; Карф. 36 пр. Васил. В. к Амфил. 3 пр.). Церковный приговор во многих случаях в правилах о низложении священнослужителей излагается в таких решительных выражениях, которые дают мысль не только об отнятии внешней чести и должности, но о полном лишении священства, о бесследном отнятии того, что дано при посвящении. Наш отечественный святитель – богослов митр. Филарет по поводу учения о неизгладимом характере

священства говорит: «принятие сего учения вело бы к тому, чтобы никого ни за что не лишать священства; а это было бы противно многочисленным правилам св. апостол, соборов и св. отец» (Собр. мнений и отзывов IV т. 478 стр.).

§ 163. Степени священства. Их происхождение и различие между собой

Соответственно различию нужд церкви, постоянная иерархия церкви христианской издревле разделялась и состоит из трех степеней, именно – епископа, пресвитера и диакона, и благодатные полномочия, сообщаемые рукополагаемым на эти степени, сообщаются не в одинаковой мере. Подобно этому было некогда в церкви Ветхозаветной, в которой существовала Богом же учрежденная иерархия из трех степеней.

I. Первая и высшая степень священства в Новозаветной церкви есть степень *епископа* (ἐπίσκοπος – наблюдатель, блюститель, страж). Епископы суть носители высшей благодати священства, совмещающие в себе всю полноту иерархической власти апостолов; от них и через них все степени священства получают и преемство и значение. В частности, епископ есть, во первых, *главный учитель* в своей церкви и для простых верующих и для самых пастырей (Посл. вост. патр. 10 чл.). Ап. Павел в особенности заповедует епископу: *внимай себе и учению и пребывай в них: сия бо творя, и сам спасеши и слушающи тебе* (1Тим 4, 16); *проповедай слово, настой благовременно и безвременно, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением* (2Тим 4, 2–5). На епископа апостол возлагает обязанность готовить и научать вере и будущих учителей (2Тим 2, 2). Во-вторых, епископ, по силе Духа, есть первый *священнодействователь и совершитель таинств* в своей частной церкви (Посл. в. п. 10 чл.). Некоторые священнодействия, как в древности, так и ныне, исключительно предоставлены ему, как то: право рукоположения в священные степени (хиротония) и поставление (хиротесия) в прочие чины церковные (Тит. 1:5; 1Тим 5, 22; ап. пр. 2; Ант. пр. 9), право освящать миро и жертвенник или антиминс (Карф. пр. 6). Епископ, наконец, есть *главный правитель* в своей частной церкви (Деян. 20:28). Прежде всего он имеет власть над подчиненными ему иерархией и клиром, которые без его разрешения в церкви ничего не совершают и подлежат его

надзору и суду (1Тим 5, 19). Кроме клира, духовной власти епископа подлежит и вся вверенная ему паства. Он «особенно и преимущественно имеет власть вязать и решить» (Посл. в. п. 10 чл.; ап. прав. 31; Карф. 6 пр.).

Степень епископа есть учреждение божественное, а не человеческое, установленное при апостолах, а не в позднейшее время появившееся в церкви и по каким-либо человеческим соображениям. Правда, в Писании нет буквально выраженной заповеди об учреждении епископского сана, но имеются указания на апостольское происхождение этого достоинства. Так, когда писатель кн. Деян.ап. говорит, что ап. Павел и Варнава, проходя через Антиохию, Иконию и Листру, *рукоположише пресвитеры* (πρεσβυτέρους) *для каждой церкви* (Деян.14:20, 23), то, несомненно, указывает на поставление епископов, а не пресвитеров (хотя первые называются именем пресвитеров при этом случае). Это открывается из того, что пастыри рукополагаются ап. Павлом и Варнавою *для каждой церкви*, т. е. для церкви каждого города (ср. Тит.1:5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры. Призванные ап. Павлом из Ефеса и других соседних городов пастыри, названные *пресвитерами* (πρεσβυτέρους), были епископами или, по крайней мере, – были и епископы и пресвитеры: в речи к ним ап. Павел говорит, что их *Дух Св. постави епископы* (ἐθετο ἐπίσκοπούς) *пасти церковь Господа и Бога* (Деян.20:17, 28)⁶⁷. Ап. Петр в первом своем соборном послании, т. е. не к одной, а к нескольким церквям, из которых в каждой должен быть епископ, пишет: *пресвитеров* (πρεσβυτέρους) *ваших умоляю я, сопресвитер* (συνπρεσβύτερος – 1Пет 5, 1). Правильнее думать, что под первым выражением ап. Петр понимает епископов, а не пресвитеров, ибо невозможно представить себе, чтобы апостол, получивший «ключи царствия», в наименовании «сопресввтер» уравнивал себя со второю степенью иерархии, а не с первой. Ап. Павел в Послании к филиппийцам посылает приветствие *всем святым... в Филиппех со епископы и диаконы* (1, 1). Но особенно ясные указания на богоучрежденность епископского служения в церкви и соединенные с этим служением

преимущества находятся в пастырских посланиях ап. Павла, т. е. к Тимофею и Титу, стоявшим каждый во главе в своей церкви. К особенным преимуществам священнодействия этих лиц, кроме права и обязанности учительства, общей у епископов и пресвитеров, по указанным посланиям, принадлежит, во-первых, право и дар рукополагать, т. е. низводить благодать священства на других: *руки скоро не возлагай ни на когото*, говорит ап. Павел Тимофею, *ниже приобщайся чужим грехом* (1Тим 5, 22). То же полномочие дается и Титу: *сего ради оставих тя в Крите, да недокончанная исправиши и устроиши по всем градом пресвитеры* (1, 5), и далее этим лицам усваивается епископская должность и название (7 ст.). В тех же посланиях даются руководственные указания относительно качеств лиц, достойных быть поставляемыми на служение церкви в степени епископов (1Тим 3, 1–7; Тит. 1:6–9) и диаконов (1Тим 3, 8–13). Во вторых, тем же лицам апостол усваивает право суда над пресвитерами, с награждением усердных и обличением нерадивых: *прилежащи добре пресвитеры сугубя чести да сподобляются, паче же труждающиеся в слове и учении* (1Тим 5, 17); *на пресвитера хулы не приемли, разве при двою или трех свидетелех* (1Тим 5, 19). Такие полномочия суть полномочия, свойственные лишь высшей иерархической степени, – епископству, а отсюда следует, что и самое епископство есть учреждение апостольское.

II. Вторую степень священства составляют *пресвитеры* (πρεσβύτεροι – старцы). Пресвитеры свои благодатные полномочия имеют через таинственное рукоположение от епископа. Как и епископы, они имеют власть *учительства* (1Тим 5, 17; пр. ап. 58), власть совершать таинства и вообще *священнодействия* (Иак. 5:14; сн. ап. пр. 31, 47 и 49; соб. Ник. 18 пр.), кроме исключительно принадлежащих епископу (хиротонии и хиротесии, освящения мира и антиминов), власть вязать и решить и вообще *пасты* порученное им стадо Божие, но осуществляют эти свои полномочия в зависимости и под наблюдением епископа, подлежат его надзору и суду (Тим 5, 19).

Пресвитерство также имеет апостольское происхождение. Первые пресвитеры были поставлены в Иерусалиме, во главе которых, как бы некоторого синагогического собрания, стоял ап. Иаков, в качестве местного епископа (Деян.11:30; 15, 2–6, 22–23; 16, 4; 21, 18–25). Во всех местах кн. Деяний, где упоминается о них, они изображаются действующими совместно и согласно с епископом. Они участвовали и на Апостольском соборе. Несомненно, апостолами же или их сотрудниками были поставляемы пресвитеры и в других местах. Ап. Иаков в своем соборном послании к двенадцати коленам, находящимся в рассеянии, дает такое наставление: *болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя* (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), *и молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне* (5, 14). Слова апостола показывают, что пресвитеры были поставляемы и вне Иерусалима, а наименование их пресвитерами церковными дает видеть, что они принадлежали к составу церковной иерархии. Ап. Павел внушает Тимофею, что достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении (1Тим 5, 17).

III. Третью степень церковной иерархии составляют *диаконы* (διάκονος – слуга, служитель). В широком смысле это слово употребляется в св. Писании для обозначения вообще всякого служения и в частности – служения слову, евангелию, делу искупления. И так как первыми провозвестниками евангелия были И. Христос, апостолы и их сотрудники, то данное имя применяется к Спасителю (Рим.15:8; Мф.20:28), к апостолам (напр. 1Кор.3:5; 4 Кор 5, 18; Еф.3и др.) и их сотрудникам, напр., Тимофею (1Сол 3, 2; 2Тим 4, 5). В тесном смысле и в св. Писании и на языке церкви этим именем обозначаются особого рода служители церкви, принадлежащие к церковной иерархии, обязанные *помогать* другой иерархической степени в служении слову, в священнодействиях, особенно таинствах, в управлении и вообще в делах церковных.

Богоучрежденность в церкви чина диаконского предполагается в посланиях ап. Павла. Так, в приветствии всем

святым, сущим в Филиппех, с епископы и диаконы, апостол, поставляя диаконов рядом с епископами, очевидно, причисляет диаконов к служителям церкви. В послании к Тимофею, перечислив качества диаконов, прямо замечает о них: *служившии* (διακονήσαντες) *добре степень себе добр снискают*, т. е. готовят себе высшую степень (1Тим 3, 13).

§ 164. Особенности р.-католического учения о таинстве священства

I. Римская церковь, признавая священство, т. е. возведение в священный сан (*ordinatio*) таинством (*ordo*), через которое законно избранному на служение церкви даруется благодать новозаветного священства, эту благодать понимает как «власть освящать, *приносить в жертву и преподавать* тело и кровь Христовы, а также *отпускать и удерживать грехи*» (Conc. Trid. sess. XXIII, cap. 1 et can. 1). Власть совершения евхаристии есть самое существенное полномочие, даруемое через посвящение и определяющее природу священства; она есть собственно *potestas ordinis*. Власть же отпускать грехи и совершать другие священнодействия (таинства) относится к этой главной власти, т. е. власти приносить в жертву тело и кровь Христовы и освящать и преподавать их, как нечто производное, вспомогательное. Власть вязать и решить, напр., необходимо предполагается и соединяется с жертвоприносящим служением новозаветных священников, как основном и главнейшем их служении, потому, что они должны делать верных способными к принятию евхаристии, а это они могут делать лишь через разрешение от грехов в покаянии. Что же касается соединенной со священством обязанности проповедания слова Божия (учительства) и пастырского попечения о верующих, то это не относится к существу священства, как таинства. Эти полномочия и обязанности суть «придаточные и последующие» к жертвоприносящему служению, составляют собственно власть юрисдикции (*potestas jurisdictionis*), относящуюся к таинственному телу Христову, т. е. Его церкви. Они (эти полномочия) очень прилично даются священнику, однако, священник был бы не меньше священником, если бы они были отняты у него, и он не становится более священником оттого, что Господь наш признал удобным даровать их ему. Очевидна узость и односторонность такого понимания существа благодатных полномочий, даруемых в таинстве священства.

Оно связано в р.-католической церкви с общим ее юридическим строем.

Дальнейшие особенности римского учения о священстве касаются видимой стороны таинства, степеней священства и лиц, могущих быть поставляемыми на иерархическое служение церкви.

II. Св. Писание поставляет видимую сторону таинства священства в возложении рук, соединенном с молитвой. Но в р.-католической церкви к рукоположению в разное время (не ранее X в.) присоединены новые обряды, именно: а) обряд *«вручения орудий»* (traditio или porrectio instrumentorum) рукополагаемым, как знаков их должности: посвящаемым во диакона – вручение евангелия, во пресвитеры – чаши с смешением вина и воды и блюда с возложенной на нем гостией, во епископа – евангелия, перстня в знак духовного обручения с церковью, и жезла или посоха, как знака пастырской власти, и б) обряд *помазания* рук и главы посвящаемого во епископа *миром*, употребляемым при конфирмации, а при посвящении во священника – только рук его *елеем оглашенных*, употребляемом при крещении (смысл этого последнего помазания особенно трудно понять). И эти дополнительные обряды приобрели в Западной церкви такую важность, что р.-католическая церковь доселе не имеет точного определения того, что составляет видимый обряд священства, или, как она выражается, *материю* таинства. Среди ее богословов одни указывают эту материю в возложении рук, другие в помазании, иные во вручении орудий, так что епископ может быть уверен в сообщении благодати священства только после выполнения всех обрядов. Нет в Римской церкви единодушия и относительно *формы*, т. е. слов, коими сообщается посвящаемому благодать священства. В ней еще в век схоластики утвердился тот взгляд, что форму таинства составляет возгласение в повелительной форме, произносимое при рукоположении: «ассипре Spiritum Sanctum». По-видимому, эти слова склонен был признать совершительной формулой таинства и Тридентский собор (Sees. XXIII, can. 4). Но многие из р.-католических богословов, ввиду того, что повелительная

формула есть позднейшее нововведение (не ранее XIII и даже XIV в.), признают совершительными словами таинства молитвы при посвящении (*Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor* и другие), которые однако читаются *отдельно* от руковожложения, а возложение рук имеет место только при возглашении повелительной формулы. Но при таком взгляде форма таинства отделяется от ее материи и уже нельзя говорить, что видимую сторону таинства составляет возложение рук, соединенное с молитвой.

III. Строго соблюдаемое Восточной церковью различие догматических определений священства от канонических в церкви латинской спутано и смешано, если не сказать – уничтожено. Священство по догматическому определению, как таинство, имеет только три степени: епископа, пресвитера и диакона. Благодать священства каждой степени дается в одинаковой мере. По каноническому же определению степеней священства много (напр. в звании епископа – просто епископ, митрополит, экзарх и патриарх, в звании пресвитера – иерей, протоиерей и протопресвитер, в диаконском звании – диакон, протодиакон и архидиакон) и каждой из них усвоены известные церковные права и преимущества, при полном равенстве благодатных полномочий лиц, имеющих одинаковую степень священства. Число степеней священства в догматическом смысле – учреждение божественное, и потому не подлежит изменению, а в каноническом – церковное, вызванное известными историческими обстоятельствами, и потому может изменяться. Так как каждой степени священства сообщается своя мера или полнота благодати, то не может быть низводим, напр., епископ на степень пресвитера, пресвитер – на степень диакона, или наоборот, диакон не может присвоить себе прав пресвитера, пресвитер – епископских, но каждый должен пребывать в благодатных правах своего чина. В латинской церкви это различие между догматическими и каноническими определениями священства давно утрачено и забыто. Главная причина этого или повод к тому заключается в учении о главенстве папы. Надо было папу выделить из ряда его собратий-епископов, возвысить и превознести перед ними. И

это сделано. Главенство папы рассматривается в Римской церкви не как церковно-юридическое учреждение, но 1) как непосредственное установление И. Христа, 2) как единственный и исключительный орган благодати для всего тела церкви и, наконец, 3) как такое, которое исключает всякое понятие о благодатном равенстве его с епископами. Отсюда выходит, что благодатных степеней священства не три, а, по крайней мере, четыре. Это повело за собой и дальнейшее обезразличие и смешение догматических и канонических определений священства. Сначала совершилось это в средневековом богословии, которое признало степенями священства не только *священство* в собственном смысле (епископство и пресвитерство) и *диаконство*, но причислило к ним и такие церковные служения, как служение *придверников* (*ostiarii*), *чтецов* (*lectores*), *заклинателей* (*exorcistae*), *свещеносцев* (*acolyti*) и *иподиаконов* (*subdiaconi*), с усвоением каждой из этих *семи* степеней значения таинства, налагающего неизгладимую печать. Сообразно с воззрением на существо священства, как на власть совершать евхаристию, епископство схоласдиками не считается особой степенью в иерархии, а лишь разновидностью одной степени – *sacerdotium*, высшей и последней степени, над которой *возвышается* лишь *pontifex maximus*, отец отцов, папа римский. Епископы же по отношению к евхаристии не имеют власти высшей, чем пресвитеры, и потому не могут составлять особой иерархической степени, почему и возведение в епископа не есть таинство, сообщающее высшую благодать священства. Большой властью в иерархических действиях, чем пресвитеры, они пользуются по соизволению папы, а не по благодатным полномочиям, даруемым непосредственно от Бога через особое таинство (*jure humano*, а не *jure divino*). Схоластическое учение о степенях священства закреплено и определениями римской церковной власти, Так, Тридентский собор насчитывает те же семь степеней священства, что и схоластики, (Sess. XXIII, cap. 2). «Римский катихизис» эти семь степеней разделяет на высшие («степень священническая, диаконство и субдиаконство») и низшие («свещеносцы, закланатели, чтецы и придверники») и посвящение в каждую из них признает

таинством, налагающим на посвящаемых «духовную печать» (pars II, с. VII, qu. 12, 21 et 28). Епископство, по учению «Катихизиса», не составляет самостоятельной степени, а входит в степень священническую⁶⁸.

Извращение и смешение догматических определений священства с каноническими допущено Римской церковью и в других отношениях, как видно из установления ею *сана* или *достоинства кардиналов*. Кардиналы (по штату их полагается 70) – первые советники папы и непосредственные его помощники в деле управления церковью, имеющие своим судьей только его одного. По степеням священства они разделяются на кардиналов-диаконов, кардиналов-пресвитеров и кардиналов-епископов. Но самое звание «кардинала» (от *cardo* – основные веревы, крюки или петли, на которых вращаются двери), независимо от степени, дает всем им преимущества пред всеми чинами иерархии, не исключая даже митрополитов и патриархов. Кардинальский сан считается самым высшим достоинством после папского. При торжественных с папой священнослужениях даже кардиналы-диаконы имеют преимущества первостояния и ближайшего участия в нем пред всеми иерархами – не кардиналами, в том числе и пред самими патриархами. Всякий кардинал точно так же, как и епископ, вправе не только иметь у себя домовую церковь, но и священнодействовать везде вне своей церкви на переносном престоле. Кардиналы-пресвитеры имеют епископское право посвящения (хиротесии) в низшие церковные чины, кардиналы же диаконы могут совершать литургию, как пресвитеры⁶⁹.

IV. Как на особенность, отличающую Западную церковь от Восточной, хотя недогматического характера, следует указать еще на *безбрачие* (*coelibatus*), налагаемое ею, как общий закон, на все духовенство, не исключая и низших клириков. В Восточной церкви, по древнецерковным правилам, на иерархические степени могут быть возводимы или избравшие безбрачную жизнь навсегда, или вступившие в брак предварительно. Рукоположение составляет препятствие ко вступлению в брак (VI Вс. С. 6 и 13 пр.). Для высшей степени –

епископской требуется жизнь безбрачная. Но Римская церковь брачное состояние, хотя бы освященное таинством, признает несовместимым с достоинством священного сана и потому удостоивает посвящения лишь находящихся в безбрачном состоянии и дающих обязательство сохранять безбрачие. Обычай безбрачия лиц духовных утверждался в Римской церкви постепенно, – в продолжение нескольких веков и мерами насилия (особенно при папе Григории VII), при протестах со стороны духовенства и мирян. Даже к Тридентскому собору предъявлено было требование разрешения брачной жизни для священников. Но такие требования найдены опасными для римского престола и собор утвердил безбрачие духовенства, как закон, а не признающих важности и силы этого закона определил подвергать анафеме (Sess. XXIV, сар. 9).

Закон, принуждающий к безбрачию, не может быть оправдан ни св. Писанием, ни св. Преданием, ни целью, с какой настойчиво проводился папством. В св. Писании нет указаний на обязательное безбрачие духовенства. Спаситель говорил о безбрачии, как состоянии исключительном, доступном для немногих лиц: *не вси вмещают словесе сего, но имже дано есть* (Мф.19:11–12; сн. 1Кор.7:7,32–33), а ап. Павел предписывал своему ученику наблюдать только, чтобы избираемый на священные степени *был единыя жены муж* (1Тим 3, 2; Тит.1:5–6), т. е. первобрачный. Древняя церковь не только никогда не требовала от духовных лиц обязательного безбрачия, но и строго запрещала им разрывать свое законное супружество даже *под видом благочестия* (Ап. пр. 5; Анк. 10; Гангрск. 4 и 9 пр.), а римские требования целибата прямо осудила (VI Всел. 13 пр.). Известно, как на Первом Вселенском Соборе, когда некоторые епископы предлагали сделать обязательным безбрачие для всех священнослужителей, восстал против этого знаменитый девственник и строгий подвижник еп. Фиваидский *Пафнутий* и убеждал всех не налагать на духовенство иго безбрачия, которое не все могут вместить. Видимым побуждением и целью узаконения целибата было возвысить и по образу жизни духовенство над верующими мирянами и сделать его более самоотверженным и преданным

своему служению. Но, в действительности, запрещение честного и законного супружества способствовало лишь развитию т. н. конкубината и вообще преступных связей в духовенстве. Поэтому и доселе раздаются требования об отмене обязательности безбрачия, тем более, что Рим позволяет брачное состояние униатским священникам. Но дать такое же дозволение коренному латинскому духовенству папство не находит возможным и по побуждениям не религиозно-нравственным и каноническим. Целибат, дающий папству слуг, не знающих ни семейно-родственных, ни общественно-государственных обязательств, связанных лишь послушанием папству, нужен, как одна из опор, хотя бы и гнилых, для сохранения единства (внешнего) Римской церкви, почему папство и не может поступиться этим законом.

§ 165. Протестантское учение о всеобщем священстве христиан. Протестантская ординация

Протестантскими вероисповеданиями, – *лютеранством и реформатством*, отвергается священство, как таинство. Общецерковному учению об иерархии и священстве, как таинстве, протестантство противопоставило учение о *всеобщем священстве* христиан. Все верующие, как крещенные, учит оно, равны по своим благодатным правам, все находятся в непосредственном отношении к Богу, все непосредственно Богом научаются и освящаются, и потому – *все священники* и не имеют нужды ни в органах, ни в носителях благодати для передачи ее другим, не нуждаются ни в научении, ни в какой либо иной помощи со стороны другого человека. Посвящением Бог наделяет не того или другого в частности, но всех вообще крещеных и в одинаковой мере, – наделяет Своим внутренним действием на дух человека. Вследствие этого внутреннего посвящения каждый христианин, как храм и орган Божества, имеет *jure divino* право не только к должности учителя, но и к совершению таинств; внутреннее посвящение, кроме полномочия, дает и способность к тому. Последовательное проведение мысли о всеобщем священстве христиан вело к отрицанию вообще необходимости должностных лиц, которые бы брали на себя обязанность учить и совершать таинства. Но по поводу появления многих фанатических учителей, применивших на практике учение о всеобщем священстве, в «Аугсбургском исповедании» появился член: «никто не должен в церкви учить публично и совершать таинства, *если не призван к тому законным порядком (rite vocatus)*». Для избежания беспорядка верующие должны отказаться от пользования своими священническими правами и поручать это одному или нескольким лицам, смотря по нужде (art. XIV. Apol. ad. art. XIV). Передача общего права священства в протестантских обществах (у лютеран, реформатов, социниан и других протестантских сектах) или *ординация* (поставление должностных духовных лиц) совершается через возложение рук,

соединенное с молитвой, в которой на избранного к служению слову испрашивается изобильное излияние даров Св. Духа, т. е. употребляется тот же видимый знак, какой употреблялся апостолами и употребляется во все времена католической церкви. Но значение и внутренний смысл его существенно отличны от того, какой придает этому действию Вселенская церковь. Протестантская ординация есть лишь одна формальность, соблюдаемая во избежание возможности незаконного выступления на служение слову со стороны не призванных к тому, не безусловно обязательная, есть простое действие введения в должность, простой обряд, не сообщающий избранному особого дара Св. Духа, дара священства. Поэтому лица, над которыми совершен этот обряд, ничем не отличаются по благодатным полномочиям от тех, над которыми он не был совершен. Понятно отсюда, что в протестантстве не допускается существенного различия и между служителями слова, – разделение на *степени* иерархии. Отсюда же объясняется и особенность протестантства, касающаяся того, кому должно принадлежать право совершения ординации. Церковь предоставляет это право исключительно епископу, имея ввиду слова Спасителя: *не вы Мене избрасте, но Аз избрах вы* (Ин.15:16), и слова апостола: *благословляемый от большего благословляется* (Евр.7:7). Но в протестантстве усваивается право совершать ординацию всякому пастору, всякому духовному лицу и даже простому мирянину, ибо существенного различия, кроме различия по названию, не существует между духовными и недуховными. Правда, в большей части протестантских обществ это право предоставлено носителям церковной должности и преимущественно высшим (супер-интендентам в Германии, епископам – в Дании, Швеции), но это делается лишь ради порядка, для благоприличия (*jure humano*). Самые эти высшие должности составляют собственно учреждение государственное и не имеют, как духовные должности, никакого преимущества пред всеми другими, и потому пастор, принимающий на себя высшую должность – супер-интендентство (епископство), не нуждается в новом посвящении.

Нетрудно видеть, что внутренний источник протестантское отрицание учения о священстве, как таинстве, и мысль о всеобщем священстве христиан имеют в общих началах протестантства. В связи с этими началами стоит или падает и все это учение. В частности, что касается учения о всеобщем священстве христиан, то всеобщего священства в том смысле, в каком оно понимается протестантством, церковь никогда не знала. Правда, св. Писание говорит о всеобщем священстве в известном смысле. Еще Израилю, выделенному Богом из среды всех других народов, взятому в удел Божий (Исх.19:5; 23, 22), было сказано: *вы будете у Меня царством священников и народом святым* (Исх.19:6; 23, 22). И в Новом Завете ап. Петр убеждает христиан: *сами, яко камене живом, зиждитесь во храм духовен, святительство свято* (ἱεράτευμα ἁγίον), *возносити жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом... Вы же род избран, царское священство* (βασιλείου ἱεράτευμα), *язык свят, людие обновления* (1Пет 2, 5, 9). В Апокалипсисе говорится: *сотворил есть нас* (И. Христос) *цари и иереи* (ἱερεῖς) *Богу и Отцу Своему* (1, 6; см. 20, 6). Но как в Ветхом Завете, несмотря на то, что весь Израиль был царством священников, была иерархия, Богом же учрежденная, так и в церкви Новозаветной всеобщность священства в смысле апостольского учения о нем не исключает богоучрежденности особого священноначалия и священнослужения, имеющего особый дар благодати для прохождения служения. Называя христиан священством святым и иереями Божиими, Писание нигде не говорит о том, чтобы всем христианам поручено было и дано было божественное право учить, совершать таинства и управлять; напротив, оно учит, что И. Христос *одних поставил апостолами, других – пророками, третьих – пастырями и учителями* (Еф.2:27–29; см. Еф.4:11), и посему *не все апостолы, не все пророки, не все учителя, не все пастыри* (1Кор 12, 22–24, 27). Верующие во Христа называются священством потому, что все они, как рожденные от воды и Духа, имеют дерзновение священнодействовать пред Богом, каждый для себя, в храме тела своего, как храме Духа Св. (1Кор.6:19), духовно принося Ему *телеса свои в жертву живу* и

благоугодные молитвы, моления, прошения, благодарения, дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное и прочие добродетели (Рим.12:1; Еф.6:18; Евр, 13, 15–16). В том же смысле апостолы называют христиан, как имеющих *помазание от Святаго*, и *царями*. И как не позволительно из наименования их царями выводить, что все они цари в политическом смысле, так непозволительно и в мысли о всеобщности священства видеть усвоение каждому члену церкви иерархических прав и полномочий.

§ 166. Вопрос о действительности Англиканской и старокатолической иерархии

I. Англия, разорвав в XVI в. свой многовековой союз с Римом, образовала в своей независимой от Рима церкви независимую же от папства иерархию, состоящую из епископов, пресвитеров и диаконов. Сохранение иерархического устройства составляет одну из характеристических особенностей англиканства по сравнению со всеми другими отраслями протестантизма, вследствие чего церковь эта называется еще *епископальной*. Поставление на иерархические степени в Англиканской церкви совершается епископом, через рукоположение, соединенное с молитвой. Но есть ли англиканская иерархия действительная иерархия, обладающая всеми благодатными дарами истинной иерархии? Р.-католическая церковь с самого первого времени существования англиканской иерархии, независимой от Рима, не признавала действительности англиканских посвящений по догматическим и каноническим основаниям, и членов ее, в случае переходов в католицизм, считала нужным снова рукополагать в степени священства, начиная с низших. А в недавнее время папа Лев XIII ex cathedra (в булле «Apostolicae curae» 1896 г. 13 сент.) объявил, что «рукоположения, преподанные по англиканскому чину, были и суть совершенно *недействительны* и вполне *ничтожны*»⁷⁰. Церковь православная не имела поводов выразить свое суждение об англиканской иерархии в виде особого соборного постановления или определений органов высшей духовной власти в автокефальных церквях Востока. Но и с православной точки зрения имеются основания для сомнений и даже прямого отрицания действительности англиканских посвящений, — основания частью догматического, частью историко-канонического характера.

Бесспорно, что там, где не признается самое священство таинством, там рукоположения не имеют благодатной силы таинства. Между тем в англиканских вероизложениях положительно и ясно выраженного учения о священстве, как

таинстве, нет; напротив, в них говорится, что священство «не должно считать таинством евангелия» (XXV чл.). Но если священства, как таинства, не существует, то, с точки зрения англиканской же вероисповедной системы, в хиротонии лицам посвящаемым не сообщается благодати, а, следовательно, хиротония имеет лишь то значение, что через нее даются внешние полномочия для церковного служения. Отсюда, – иерархическое служение является служением, подобным другим служениям в человеческой деятельности, но не учреждением божественным (*jure divino*), существенно необходимым в церкви, а «состоянием дозволенным». О богоучрежденности иерархии (вообще и всех трех степеней ее в частности) и священства в древне-церковном смысле, равно о безусловной необходимости епископского посвящения, нет учения в англиканских вероизложениях, равно и в чине посвящений⁷¹.

Иерархия действительна при условии непрерывно преемственной связи с иерархией апостольской через законное епископское рукоположение. Но признать англиканскую иерархию с точки зрения древне-церковных канонов сохранившей это преемство затруднительно. Родоначальником современной англиканской иерархии является *Матфей Паркэр*, возведенный прежде всех других епископов на кафедру архиепископа Кентерберийского при королеве Елизавете. Но от совершения хиротонии Паркэра отказались те епископы католики, законность и полноправность которых к совершению ее была несомненной, а совершили его рукоположение (17 дек. 1559 г. по чину Эдуарда) такие «епископы», права которых совершать действительную хиротонию были сомнительны. Из них три (У. Барлоу, Дж. Скори и М. Ковердаль) были епископами, низложенными со своих кафедр в царствование Марии католички *во имя власти римского епископа*; возвращены им епископские полномочия и предназначены новые кафедры королевской властью в дарствование Елизаветы. Четвертый из рукополагателей Паркэра (Дж. Годжкинс) был лишь только викарием (суффраганом), т. е., по канонам, не имел права самостоятельно действовать в качестве

епископа, особенно при совершении рукоположений в священные степени (Антиох. соб. 10 прав.), тем более при хиротонии во епископа-примаса; такое полномочие дано ему, как и первым трем рукополагателям, светской властью. Современная англиканская иерархия, таким образом, имеет своим источником светскую власть, власть «мирских начальников». Согласить такой способ восстановления древнего порядка церковного управления с узаконениями древне-вселенской церкви затруднительно (30 ап. пр.; I Вс. 4 и 6 пр.; VII Вс. 3 пр.; Антиох. 19 пр.; Карф. 13 пр.). К тому же, о главном из рукополагателей – У. Барлоу совсем нет записи о его посвящении во епископа в актах Кентерберийской кафедры. Наконец, сомнение в действительности священноначалия в Англии вызывается и вероисповедными особенностями англиканства. Англиканская церковь со времени отделения от Римской церкви в своем вероучении допустила ряд заблуждений протестантского характера. В частности, не признавая седмичного числа таинств, она, кроме священства, и миропомазание не признает богоустановленным таинством. Отсюда выходит, что сами епископы, не приемля миропомазания, как таинства в собственном смысле, не имеют тех даров Св. Духа, которые в православной церкви считаются необходимыми даже для всякого мирянина. Может ли это располагать к признанию действительного обладания ими благодатными иерархическими полномочиями? Древняя церковь не признавала действительным священство в тех обществах, члены которых не были признаваемы правильно сподобившимися благодатных даров миропомазания, и потому принимавшиеся в общение с ней через миропомазание не сохраняли иерархических степеней.

Конечно, окончательный приговор по вопросу о действительности англиканской иерархии может произнести только вся Вселенская церковь своим соборным определением или по согласию своих главных представителей. Но надеяться на признания ее действительной со стороны католической церкви нет достаточных оснований⁷².

Должно заметить, что в среде служителей самой Англиканской церкви немало лиц, которые сомневаются в действительности своего священства и приходят к сознанию, что путь для Англиканской церкви к восстановлению у себя истинной иерархии – воспользоваться мудрым наставлением святителя Филарета: «при невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось посвящение епископа, совершить посвящение в епископа *условно, аще не посвящен есть*». От Англиканской епископальной церкви ведет свое начало и иерархия американской епископальной церкви. Понятно, поэтому, что суждение об англиканской иерархии приложимо и к иерархии американской епископальной церкви.

II. Провозглашение Римской церковью догмата о непогрешимости Римского епископа *ex cathedra* вызвало отделение от нее части западных христиан, образовавших т. н. старокатоличество. Признавая богоучрежденность церковной иерархии и священство истинным таинством, старокатолики в своих обществах имеют и особую иерархию во главе с епископами. Первым старокатолическим епископом был избран ими проф. Иос. Губ. Рейкенс. Посвящение его во епископа германских старокатоликов совершено по р.-католическому чину с несущественными изменениями. Хиротонию совершал (1873 г. 11 авг.) Утрехтский архиепископ Герман Хейкамп при соучастии двух генерал-викариев из голландских инфулатов (вроде наших архимандритов). Рейнкенс совершил хиротонию другого епископа, для швейцарских старокатоликов, проф. Эд. Герцога (18 сент. 1876 г.), также по р.-католическому чину. От этих епископов продолжается иерархия европейских старокатоликов и до наших дней, но начало свое ведет от *единоличного* посвящения. От *единоличного* же посвящения ведет свое начало и иерархия Утрехтской церкви: первый Утрехтский архиепископ Стееновен получил свою хиротонию (в 1724 г.) от Доминика Мариа-Варле, епископа Вавилонского (*in partibus*). Законна ли и действительна ли такая иерархия?

Р.-католическая церковь считает старокатолическую иерархию (как и утрехтскую) незаконной и недействительной. Но и с православной точки зрения, она не может быть признана

канонически правильной. К такому заключению пришла и С.-Петербургская комиссия по старокатолическому вопросу. По ее мнению, утрехтскую, как и старокатолическую иерархию, нельзя признать канонически правильной по следующим причинам: во-первых, потому, что родоначальник утрехтской иерархии Доминик-Мариа-Варле, бывший Вавилонский епископ *in partibus*, рукоположил Стееновена, от которого ведет свое происхождение утрехтская, а, следовательно, и старокатолическая иерархия, единолично, без присутствия других епископов; во-вторых, потому, что рукоположил в области, ему, как епископу вавилонскому, не подведомой; в-третьих, потому, что рукоположил без папского разрешения, при отсутствии которого, по тогдашнему р.-католическому праву, ему нельзя было делать этого, и, наконец, в-четвертых, потому, что рукоположил (15 окт. 1724 г.), находясь в состоянии запрещения, которое было наложено на него (еще 15 марта 1720 г.), между прочим и за то, что он совершил (в 1719 г.), не имея на то разрешения, до 640 конфирмаций над утрехтскими схизматиками (церк. Вед. 1896 г. № 38). Единоличным же было и посвящение Рейнкенса и Герцога. Между тем, по точному смыслу канонов церковных, дело избрания и посвящения епископа есть действие целого епископского собора: «епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам» (I Вс. Соб. 4 пр.; сн. Карф. соб. 13 пр.), а совершение самой хиротонии, как священнодействия, есть действие двух или трех епископов; «епископа да поставляют (ἐπίσκοπος χειροτονείσθω) два или три епископа» *этого* собора (1 ап. пр.; сн. Карф. соб. 60 пр.).

Имеет значение для суждения о действительности иерархии европейских старокатоликов и то или иное решение вопроса о правоверии Утрехтской церкви, от которой ведет начало иерархия старокатоликов. В р.-католическом мире преобладает мнение, что Утрехтская церковь заражена еретическими воззрениями Янсена и есть церковь схизматическая, почему отлучена папами от общения церковного (в XVIII в.). Обвинение в еретичестве Голландской церкви, возведенное на нее иезуитами, трудно признать доказанным. Однако продолжая

пребывать вне общения с Римской церковью, иерархию которой Православная церковь признает действительной, находясь вне общения и с Православной Восточной церковью, не утратила ли Утрехтская церковь иерархический ток благодати, сохраняющийся и передающийся в католической церкви через непрерывное преемство законного священноначалия? Не приложимо ли к утрехтской, а, следовательно, и к старокатолической иерархии то, что говорит св. Василий В. об угасании благодати в обществах, отделившихся от церкви? При полном правоверии Утрехтской церкви продолжительное разобщение с католической церковью не должно бы, да и могло ли бы иметь место?

Но, само собою понятно, с православной точки зрения окончательное решение вопроса относительно хиротонии утрехтской, а, следовательно, и старокатолической иерархии, может принадлежать только голосу самой церкви.

Брак

§ 167. Понятие о браке, как таинстве

Господь, изливая дары спасительной благодати, необходимые каждому человеку в отдельности для спасения и вечной жизни, благоволил установить особое таинство для тех из чад церкви, которые вступают в брачный союз, дабы через благословение и освящение их союза они могли осуществить закон брака в истинном его существе и достигать определенных волей Творца целей брака, а брачный союз оградить от влияний греха, искажений и злоупотреблений. Брак, как таинство в церкви Христовой, есть такое священнодействие, в котором, по свободном перед священником и церковью обещании женихом и невестой взаимной супружеской верности, через служителя таин Божиих преподается им свыше благодать, освящающая их брачный союз, возвышающая его в образ духовного союза Христа с церковью и содействующая им в достижении всех целей брака – взаимному вспоможению во спасении, благословенному рождению и христианскому воспитанию детей (Катих.).

§ 168. Учение откровения и церкви о том, что браковенчание есть богоустановленное таинство

Под именем брака, как таинства, нередко разумеют самый супружеский союз, а не церковное его благословение. Конечно, и самый супружеский союз, когда вступающими в брак оставляется отец и мать и по творческому предначертанию два образуют *едину плоть*, единое существо и лицо, есть *тайна* (Еф 5, 32; см. 1Кор.6:15–16). Но православная церковь отличает тайну брачного союза от брака, как *таинства*, и под таинством брака разумеет не брачный союз, а установленное Господом священнодействие, совершаемое служителем таин Божиих и освящающее брачный союз.

I. В откровении нет так ясно выраженных свидетельств об установлении И. Христом таинства брака, какие имеются о богоустановленности брачного союза, или некоторых других таинств (напр., крещения, евхаристии, покаяния), однако даются основания для убеждения в богоустановленности брака, как таинства. Так, И. Христос в беседе с фарисеями о нерасторжимости брачного союза говорил: *еже убо Бог сочета, человек да не разлучает* (Мф.19:6). Поставляя брачное сочетание в прямую зависимость от Бога, сообщающего ему характер нерасторжимости, И. Христос тем показал, что брачные дела, начиная с заключения брачного союза до расторжения в исключительных случаях, подлежат не кесареви или власти гражданской, а к тому, что было Божиим (Мф.22:21) и имело подлежать ведению церкви. Это, особенно в связи с тем, что Господь Своим личным присутствием почтил и, конечно, благословил брак в Кане Галилейской (Ин.2:1–11), приводит к предположению, что Ему благоугодно было установить в Своей церкви для преподания брачующимся необходимого благословения Божия и благодати особое священнодействие.

Ап. Павел в послании к ефесянам говорит: *оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два в плоть едину. Тайна* (μυστήριον, sacramentum) *сия*

велика есть: аз же глаголю во Христа и во церковь (Еф.5:31–32). Великой тайной апостол в этих словах называет не союз Христа с церковью, хотя он и есть по существу своему союз таинственный, а *союз супружеский* (соединение мужа и жены в плоть единую). При этом апостол понимает союз именно между мужем и женой – *христианами*, ибо называет их членами тела Христова (30 ст.) и излагает обязанности христианских супругов (22–25 ст.). Отсюда следует, что называя брак тайной *великою* по отношению ко Христу в церкви, он называет его так в том именно смысле, что в христианстве супружеский союз является отображением союза Христа с церковью. Но если брачный союз двух лиц в христианстве есть таинственный образ союза Христа с церковью; а союз Христа с церковью, без сомнения, исполнен благодати и святости (Ин.1:14; Еф.5:25), то необходимо предположить, что и брачный союз в христианстве бывает освящаем и запечатлеваем благодатью Христовой, и что, следовательно, существовало с самого начала христианской церкви особое таинство, установленное с той целью, чтобы освящать брачный союз благодатью Христовой. Некоторые изречения ап. Павла дают основания предполагать существование такого священнодействия. Так, он внушает, чтобы вступление в брачный союз совершалось не иначе, как *точию о Господе (1Кор.7:39)*, т. е. брак должен быть заключаем согласно с тем, как повелено Господом и Его апостолами. Но так как хранить и утверждать в мире все повеленное Господом и Его апостолами призвана церковь, то выражение апостола приводит к мысли, что заключение супружества между христианами должно быть совершаемо при участии церкви, при ее одобрении и утверждении, а это одобрение и утверждение может выражаться в церковном благословении их. Подтверждение такого заключения можно видеть в словах св. *Игнатия Богоносца*: «надлежит желающим жениться и выходящим замуж творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе» (к Поликарпу 5). Следовательно, брак о Господе по этому свидетельству, есть брак, заключенный при непосредственном участии церкви.

II. В церкви брак несомненно был признаваем таинством с самого начала. Древнейшие учителя свидетельствуют, что брак совершался при непосредственном участии церкви – через *благословение* брачующихся священнослужителями, и что с этим благословением, по верованию церкви, соединяется действие особенной освящающей *благодати* Божией.

На участие церкви в благословении и освящении христианских браков указывают уже приведенные слова св. *Игнатия Богоносца*. *Климент Ал.* обличает хулителей брака указанием на слова ап. Павла, что брак освящается словом Божиим и молитвой (1Тим 4, 3–5). Он же, осуждая ношение женщинами накладных волос, говорит: «на кого пресвитер при этих волосах возлагает руку, кого благословляет? Не жену, вступающую в брак, а чужие волосы и, следовательно, чужую голову» (Стром. III, 12; Педаг. III). *Мефодий*, еп. Патарский, дает довольно определенное представление о самых обрядах, соединявшихся в его время с церковным благословением брака. Отсюда входило употребление песнопений, возложение на головы брачующихся венцов, таинственное обхождение их около известного места и держание ими в руках свечей (Пир десяти дев). *Св. Григорий Б.*, защищая чистоту и святость брака, говорит: «если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак. Я на себя беру ответственность; я *сочетатель*, я *невестоводитель*... Я *сочетаваю юные руки рукою Бога*» (Сл. 40; Пис. 57). *Св. И. Златоуст*, осуждая обычай сопровождать празднование брака непристойными песнями, говорит: «зачем бесчестить всенародно честные тайны брака? Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости с самого начала, и позвать *священников* и *через молитвы и благословения* заключить союз супружества, чтобы умножалась любовь жениха и сохранялось целомудрие невесты» (На 1Кор VII, 2).

Древние учителя свидетельствуют и о веровании церкви в сообщение брачующимся через церковное священнодействие благодатных даров. Так, *Тертуллиан* христианский брак прямо называет таинством (*divinum sacramentum, sacramentum Christi*) и поставляет его наряду с крещением, миропомазанием и

евхаристией (К супр. II, 1–2; О единообр. 5 и др.). Св. И. Златоуст, наставляя о том, чтобы браки были совершаемы не иначе, как по благословению и молитвам священников, указывает, что через это супруги «соединяются благодатью Божиею» (На Быт.Бес. XLVIII, 6). Блаж. Августин, сравнивая характер таинства брака с характером таинства священства, говорит: «у всех других народов благо и счастье брака состоит в рождении детей и в супружеской верности, что же касается народа Божия (христиан), то у него благо брака заключается еще в святости самого таинства» (De bono conjug. с. XXIV).

Учение о браке, как таинстве, с самого начала и до времен реформации XVI в. содержимо было во всех странах христианского мира. Поэтому брак признают таинством христиане, из глубокой древности отпадшие от православной церкви (армяне, марониты, копты, яковиты, несториане). Но, как говорит блаж. Августин, «что принимает вся церковь, хотя бы то и не было утверждено на соборах, но всегда сохранялось, то несомненно предано ей апостолами» (De bapt. IV, 24).

§ 169. Видимая сторона таинства брака и его невидимые действия

I. Чинопоследование таинства брака, довольно обширное, складывается из обручения и венчания.

Обручение совершается троекратным благословением брачующихся перстнями с словами священнодействующего: «обручается раб Божий (или раба Божия) N рабе Божией (или рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа». Оно соединяется с молитвенным испрашиванием благословения Божия на предположенный ими союз. Но обручение есть только подготовительный обряд к венчанию. В обручении утверждается в присутствии церкви пред лицом Божиим, *глаголанное* у брачующихся *слово*, и в залог этого даются им перстни.

Самое таинство – низведение благодати Божией на вступающих в супружеский союз совершается при *«последовании венчания»*. Вступающие в брак торжественно, в храме Божиим, перед лицом церкви и совершителя таинств, изъявляют о добровольном взаимном согласии на вступление в брачный союз и дают взаимное обещание неизменно хранить между собой брачный союз в чистоте и святости до конца жизни. Совершитель таинства, по молитвенном обращении к Богу: «сочетать их, зане от Бога сочетается мужу жена, венчать их в плоть едину и даровать им плод чрева», возлагает на жениха и невесту венцы с произнесением слов: *венчается* раб Божий (или раба Божия) N рабе Божией (или рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа» и вслед за этим *«благословляет я трижды»*, т. е. жениха и невесту вместе, трижды же возглашая краткую молитву к Богу: «Господи Боже наш славою и честью венчай я». Венчание и молитвенное благословение союза брачующихся священником составляют тот видимый покров или образ, под коим сообщается сочетавающимся невидимая благодать Св. Духа, освящающая их брачный союз.

II. Благодать Божия, низводимая через священнодействие брака на вступающих в супружество, естественный союз мужа и жены соделывает, по выражению апостола, *тайною великою*, –

образом таинственного союза Христа с церковью. Частнее действия благодати этого таинства состоят в следующем.

Благодать освящает, возвышает и, так сказать, одухотворяет брачный союз двух лиц, дает первенствующее значение духовной стороне этого союза, дабы христианский брачный союз был отображением духовного и святого союза Христа с церковью. Посему апостол говорит о христианском браке: *честна женитьба и ложе не скверно* (Евр.13:4; см. 1Сол. 4, 3).

Благодать скрепляет брачный союз двух лиц узами нерасторжимыми, ибо нерасторжим и вечен союз Христа с церковью. О христианском браке должно разуместь по преимуществу: *еже Бог сочета, человек да не разлучает*, – *сочета* не естественным только законом брака, данным при установлении брачного союза, но преимущественно Своею благодатью.

Наконец, благодать содействует христианским супругам в продолжение всей их жизни свято исполнять взаимные обязанности друг к другу, по высокому образцу святейшего союза Христа с церковью. Содействуя же в исполнении взаимных обязанностей христианским супругам, эта благодать тем самым содействует к достижению всех целей брачного союза, т. е. к благословенному рождению детей, воспитанию и устройению их, взаимному вспомоществованию во всем добром, облегчению тягостей жизни и к предохранению себя от связей незаконных.

Непосредственно освящается в таинстве брака союз любви только двух лиц. Но этот союз оказывает влияние не на супругов только, но и на всю семью, а через семью и на общество. Поэтому святостью брачного союза, сообщенного ему в таинстве брака, освящается семья, а затем и общество, хотя и не непосредственно.

§ 170. Учение инославных исповеданий о браке

I. Римская церковь отличается от православной в учении о браке, как *таинстве* и как брачном союзе. Под *таинством брака* она понимает не церковное священнодействие, освящающее брачный союз, а самый супружеский союз. По общепринятому и господствующему в ней мнению (с XIII в.), таинство брака совершают друг другу сами брачующиеся через изъявление взаимного согласия на вступление в супружеский союз перед своим приходским настоятелем и двумя, по крайней мере, свидетелями и соответственного супружеского клятвенного обещания (Conc. Trid. Sess. XXIV). Священник же своим благословением только торжественно подтверждает бракосочетание, уже совершенное через взаимное согласие вступающих в брак, но его благословение или точнее – благословение церкви через него не обуславливает действительности брака. Священник является необходимым собственно как *свидетель таинства со стороны церкви*. Изъявить взаимное согласие брачующиеся могут так же и перед гражданским чиновником, как и перед священником, а потому с р.-католическим учением о таинстве брака совместим гражданский брак, тогда как с учением Православной церкви такой брак не совместим, является простым плотским сожителем. Очевидна неправота р.-католического понимания таинства брака. Если брак действительно есть таинство церкви, то под ним, как таинством, и должно понимать то, что принято признавать таинствами, т. е. священнодействие, совершаемое церковью над сочетавающимися браком, а не брачный союз, подобно тому, как когда мы говорим, что священство есть таинство, то под священством разумеем не духовное сословие, а святительское рукоположение. Скажут: ап. Павел брачный союз называет *великою тайною*. Это, конечно, так, но тайной *во образ союза Христа с церковью* апостол называет христианский брачный союз, а таким этот союз становится лишь вследствие освящающего действия

божественной благодати, а не потому лишь только, что мужчина и женщина изъявляют согласие вступить в брачный союз.

Не верно и то, будто таинство брака совершают себе сами брачующиеся. «Я сочетатель, я невестоводитель; я сочетаваю юные руки рукою Бога», говорит св. Григорий Б. Иначе и быть не может, ибо одни священнослужители могут сообщить вступающим в брачный союз через таинство брака благодать, освящающую и скрепляющую этот союз.

В учении о браке, как *брачном союзе*, особенность учения р.-католической церкви состоит в том, что она признает *безусловную нерасторжимость* брачного союза, даже в случае прелюбодеяния одного из супругов. Возникающие между супругами нетерпимые отношения она пытается устранить тем, что допускает *разлучение* супругов от ложа или от стола и сожительства на время или навсегда, а иногда признанием браков недействительными, но не допускает развода, с правом, по древнему обыкновению, невинному лицу вступить в новый брак. Относительно этой особенности должно заметить, что брак, по первоначальному своему установлению, в идее, действительно, нерасторжим. Развод же есть отступление от идеи брака, есть зло, которое заповедывать нельзя. Но это зло допускается по необходимости, во избежание большего зла, которое предупредить тем нужнее, что ему может подвергнуться потерпевшая, невинная половина, между тем как она и так уже терпит зло по вине другого супруга. Развод и делается исключительно в уважение к попраным правам лица потерпевшего, ради восстановления нарушенной справедливости. Допущение развода по уважительным причинам, каково, напр., прелюбодеяние, разрушающее крепость брачного союза и уничтожающее духовное единение супружества, указано и в учении Христа Спасителя (Мф.5:32; 19,9). Развод по таким причинам, как прелюбодеяние, допускала и древняя церковь.

II. Протестантские общества (лютеранство, реформатство и англиканство), признавая установлением Божиим брачный союз, отвергают брак в смысле таинства церкви. Основанием к такому отрицанию со времен Лютера служит то воззрение, что союз

супружества, глубоко положенный в самой природе человеческой и всегда существовавший, есть дело чисто телесное, плотское, а не духовное и религиозно нравственное, имеющее нужду в освящении через особое таинство. Отвергнув брак, в смысле таинства, протестантские общества, впрочем, удержали в качестве простого обряда церковное благословение и венчание брака, с чтением соответствующих молитв и мест св. Писания, в которых говорится о браке. Но это благословение есть не более, как простое засвидетельствование заключенного брачного союза. Понятно отсюда, почему во многих протестантских государствах и вовсе отменена обязательность церковного благословения при заключения браков, – введен чисто гражданский или нотариально-юридический брак, с предоставлением лишь совести брачующихся искать церковного благословения их союза.

Крайности протестантского учения о браке, очевидно, вытекают из общих односторонних воззрений протестантства, в частности же, – из слишком узкого и низкого понятия о значении и цели брака. Несостоятельность этого последнего видима со всех сторон. Во-первых, если даже допустить, что брак есть дело чисто плотское, то и в таком случае в христианстве ни мало не устраняется необходимость освящения брачного состояния, ибо разве телесная жизнь не нуждается в дарах благодати, или недостойна их? Так как грех внес повреждение и в духовную и телесную природу, то благодать искупления должна была возродить человека всецело – и по духу и по телу, и возрожденный человек вступает в союз со Христом и по телу: *не veste ли, яко телеса ваша убоже Христовы суть* (1Кор.6:15)? Во-вторых, ложно то, будто брак есть дело только плотское. Напротив, брак есть высокое нравственное отношение, предназначенное к осуществлению высоких нравственных задач. В христианстве же брак есть отображение высочайшего союза Христа с церковью. Наконец, протестантство, отрицая брак, как таинство судит о брачном состоянии не с той стороны, как оно должно быть по евангелию. а с той, как оно осуществляется в действительности. Нельзя отрицать, что в действительности брачная жизнь и у тех.

которые носят имя Христово, нередко бывает вся плотской; но на основании того, что это так бывает, утверждать, что это так должно быть, значит своевольно извращать весь смысл евангельского учения, призывающего человека во всяком его состоянии достигать высшего нравственного совершенства, *служить Богу в обновлении духа (Рим.7:6)*.

Елеосвящение

§ 171. Понятие о таинстве и его установление

Христос Спаситель не оставил без Своей благодатной помощи через церковь в таинствах и одержимых телесными болезнями. По установлению и заповеди Его, в церкви для удовлетворения нужд болящих существует особое таинство, – *елеосвящение*. В этом таинстве, при помазании тела священным елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая болезни тела и немощи души (Катих. О елеосв. Пр. исп. 119).

Предуказание на таинство елеосвящения можно видеть во власти *целити всяк недуг и всяку болезнь*, которую (власть) И. Христос даровал апостолам при посольстве их на проповедь, сказав им: *болящия исцеляйте* (Мф.10:18). Апостолы, *исшедше два два* (т. е. по два), *проповедаху, да покаются,... и мазаху маслом многи недужныя, и исцелеваху* (Мк.6:7, 12–13). Это помазание маслом недужных было предызображением и предначатком того, что вскоре, по повелению Спасителя, введено апостолами во всеобщее употребление между верующими и совершается доныне под именем таинства елеосвящения. Прямее же указывается на установление Господом этого таинства в следующих словах ап. Иакова: *болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры. Церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь; и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему* (5, 14–15). В этих словах апостол заповедует христианам не что-нибудь новое и неизвестное им; напротив, он только напоминает и внушает исполнять то, что было всем известно, как установление божественное и спасительное, и говорит о нем, как нужном в церкви для всех времен.

§ 172. Видимая сторона таинства. Благодатные действия таинства

I. Видимая сторона таинства елеосвящения кратко, но полно указана в словах ап. Иакова: *да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне*. К видимой его стороне, следовательно, существенно принадлежат: употребление *вещества* для помазания, самое *помазание* и *молитва* веры.

Веществом для помазания болящих, которое употребляли апостолы и заповедали употреблять, есть *елей* (έλαιον, oleum). По непрерывному общему преданию и практике церкви это есть растительное масло, добываемое из плодов или маслин оливкового дерева, а не какое-либо другое из растительных масел, тем более не минеральное и не животного царства. Это вещество было в широком употреблении в Ветхозаветной церкви. Оно употреблялось там, как символ даров Духа Божия при помазании царей и первосвященников, состояло в числе приношений Богу и служило для возжигания огня в седмисвечнике скинии и храма. Различные благотворные, целебные действия издавна были усвояемы и естественной силе елея. Такие свойства елея соответствуют действиям благодати елеосвящения, исцеляющей, утешающей и укрепляющей болящего, и объясняют, почему оно избрано служить веществом для таинства.

Помазание больных в таинстве елеосвящения совершается елеем, не благословенным только иерархически с молитвой, каковым елеем помазуются, напр., крещаемые, а на всенощных бдениях все верующие, но особо *освященным*. В молитвословиях этого таинства испрашивается ниспослание от Господа Иисуса и Бога Отца на елей Духа Святого, дабы елей, освященный «силою в наитием Св. Духа», был «помазующимся от него во исцеление», «в совершенное избавление грехов» и, наконец, «в наследие царства небесного». Помазание больного освященным елеем совершается в течении священнодействия не однажды, а *семь раз*. Помазуются каждый раз крестообразно

главнейшие части тела больного (чело, ноздри, ланиты, уста, перси и руки, – руки с обеих сторон). Так как число семь есть число священное и глубоко знаменательное, то это, вероятно, издревле побуждало семикратно повторять помазание болящего тела.

Помазание освященным елеем сопровождается *молитвою веры*, составляющей совершительные слова таинства. Молитва составляет необходимую принадлежность всех таинств, а в этом таинстве молитва по преимуществу составляет часть тайнодействия, по заповеди апостола: *да молитву сотворят, помазавше...* Сила таинства существенно и выражается в молитвах, возносимых при совершении елеосвящения, и, в частности, в той молитве, которую каждый раз произносит иерей, когда помазует больного елеем. Она читается так: «Отче святыи, Врачу душ и телес, пославый едиnorodнаго Твоего Сына, Господа нашего И. Христа, всякий недуг исцеляющаго и от смерти избавляющаго, исцели и раба Твоего (имярек) от обдержания его телесныя немощи, и оживотвори благодатью Христа Твоего и молитвами пресвятыя Владычицы нашея» и пр.

II. Благодатные действия таинства елеосвящения простираются на тело и душу болящих: о действиях на тело ап. Иаков говорит: *и молитва веры спасет болящего* (κάρνοντα – страждущего тяжело, удрученного немощью), *и воздвигнет его Господь*, а о действиях на душу – *и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему*.

Существенное и первое, чего должно желать от священнодействия болящему и о чем должно молить Господа, есть восстановление телесных и духовных сил больного, и, в частности, исцеление телесной болезни. Господь *спасет* – σῶσει, *воздвигнет* – ἐγείρει – болящего, говорит апостол. Слово σῶζειν – спасать – по отношению к болящему обыкновенно означает подавать здравие (напр. Лк.17:19; Ин.11:12; Мк 6, 56 и др.), по отношению к находящимся в опасности потерять жизнь – спасение жизни (напр. Мф.8:25; 14, 30 и др.), по отношению к душе – спасение души (Еф.2:8; Мф.19и др.). Ἐγείρειν – воздвигать – нередко употребляется по отношению к болящему в значении: восстанавливать больного, исцелять (Мф.8:15;

Деян.3:6), в других случаях – для обозначения восстания или воскресения из мертвых телесно (Мф.10:8; 11, 5; Рим 4, 25 и др.), а также восстания от сна духовного, духовного бодрствования, одушевления, подкрепления (Еф.5:14; Рим.13и др.). Такое значение указанных слов на языке новозаветном, употребленных и апостолом в речи о елеопомазании, ведет к заключению, что первое благодатное действие этого таинства есть врачевание тела, общее восстановление сил больного, телесных и духовных, возбуждение их деятельности, иначе – благодать таинства простирается на все существо человека. Среди болезней изнемогает тело и дух.

Благодать Божия через таинство елеосвящения дарует и отпущение грехов больному: *аще грехи сотворил есть, отпустятся ему*. Отпущение грехов – великий и желаемый дар Божий человеку грешному, притом больному. Но условная форма обетования, когда никто не безгрешен, вызывает вопросы: 1) о каких грехах дано обетование отпущения в этом таинстве и 2) так как для отпущения грехов установлено особое таинство – покаяние, то чем отличается отпущение грехов в елеосвящении от отпущения грехов в покаянии?

Условный образ выражения употребил апостол не потому, чтобы кого-нибудь он почитал безгрешным, ибо и сам учил, что *много согрешаем еси* (3, 2). Правильнее думать, что апостол здесь имеет ввиду те грехи, от которых произошла болезнь. Что от грехов могут рождаться болезни, в том нет никакого сомнения: расстройство духовной природы человека необходимо сопровождается вредными следствиями и для телесного здоровья. И вообще – в грехе причина болезней и смерти. Поэтому апостол говорит, что не только воздвигнет его Господь, но, если болезнь произошла от грехов, Он отпустит их ему. Правда, что все грехи, а следовательно и те, от которых возникла болезнь, могут быть очищены таинством покаяния. Но дело в том, что не все нравственные причины болезни бывают ясны для больного; напротив, многие скрываются от суда совести его. Есть грехи, которые не кажутся грехами. Могут быть в душе страждущего человека и другие немощи, для врачевания которых потребна сила этого таинства. В состоянии

болезни покаяние не всегда обстоятельно и вполне может быть принесено, и еще реже может сопровождаться достойными плодами по той причине, что в болезни человек действует уже не так спокойно и свободно, как в состоянии здоровья. И то и другое может сильно беспокоить его совесть. Церковь в таинстве елеосвящения и предлагает болящему живой источник для его душевного исцеления. Отсюда уже открывается и то, чем различается елеосвящение от таинства покаяния. В покаянии оставляются те грехи, которые кающийся сам исповедует; елеосвящаемому же отпускаются и те греховные действия и состояния души, которые, быть может, никогда не были очищены исповедью, по забвению, конечно, или неведению, а не по желанию их утаить, равно как и те греховные случаи, которые утомленный тяжестью телесного недуга не мог хорошо изъяснить духовнику. Поэтому можно сказать, что отпущение грехов через таинство елеосвящения есть не что иное, как *восполнение* отпущения грехов в таинстве покаяния, восполнение не по недостаточности самого таинства покаяния для разрешения от всех грехов, а по немощи больных воспользоваться этим спасительным врачеством во всей его полноте. Потому-то православная церковь установила, чтобы таинство покаяния вообще предшествовало елеосвящению.

§ 173 Особенности инославных исповеданий в учении о таинстве елеосвящения

I. В Римской церкви таинство елеосвящения называется *последним помазанием* (*extrema unctio*) на том основании, что оно есть последнее, совершаемое над верующим при жизни, а также *помазанием на исход души* (*unctio exequentium* – помазание отходящих, или *infirmorum* – обессилевших), так как совершается в Римской церкви лишь тогда, когда больной находится в *опасности смерти*. Сообразно с этим назначение этого таинства полагается в том, чтобы служить только ободрятельным и успокоительным *напутствием* для *отходящих в другую жизнь* в борьбе с ужасами смерти, а отнюдь не благодатным врачеством от телесных недугов. Власть освящать елей для таинства в Римской церкви усваивается исключительно *епископам*, а священники могут лишь только помазывать болящих этим елеем. Освящение этого елея совершается раз в год, – в великий четверток (Conc. Trid. Sess. XIV; Cat. rom. p. II, c. VI). Таким образом, Римская церковь изменила внутренний смысл и благодатное значение таинства и отступила от древне-церковных установлений относительно лиц как принимающих таинство, так и совершителей таинства. Все эти особенности появились в ней не ранее XII в. и не имеют для себя достаточных оправданий.

Так, что касается понимания существа таинства елеосвящения, как приготовления верующих к мирной и безболезненной кончине, то такое понимание противоречит прямому и буквальному смыслу слов ап. Иакова о таинстве. Объяснение р.-католиками наставления ап. Иакова о цели этого таинства в смысле лишь напутствия для отходящего в иной мир, а не врачества, тесно связано с неточностью перевода в Вульгате греч. ἐυερεῖ – *воздвигнет* словом *allevabit* или *alleviabit* в смысле *облегчит*; понимание *alleviabit* больного в смысле – даст здравие (т. е. больному) более соответствует значению ἐυερεῖ, чем в смысле лишь облегчения души в злостраданиях. Для облегчения души в злостраданиях апостол предлагает

другое средство: *злостраждет ли кто* (κακοπαθεῖ) *в вас, да молитву деет* (5, 13). И слово σοσᾱει, в Вульгате – salvabit – *спасет* болящего, также означает не душевное лишь спасение, но и телесное выздоровление. И в латинском языке salus значит как спасение, так и выздоровление. В древности и на востоке и на западе телесное выздоровление существенно относили к благодатным действиям таинства.

Та мысль, будто елеосвящение должно совершать над такими больными, которые находятся уже при смерти, также не имеет достаточных оснований. Выражения ап. Иакова: *болит ли кто* – ὁσ'θενεῖ τις,... *болящего* – κάμνοντα, означают впавших в трудную, сильную болезнь, но не одних умирающих, следовательно, и таких, которые имеют надежду на выздоровление. Поэтому таинство нужно совершать преимущественно тогда, когда жизненные силы человека не пришли еще в совершенное расстройство. И в трудных болезнях бывают свои степени. «О, безумие!» – говорит Симеон Солунский, имея ввиду римское учение о елеосвящении. «Брат Божий говорит: *молитва веры спасет болящего и воздвигнет его Господь*, а латиняне говорят, что он умрет; что елей нужно преподавать не тем, которые могут восстать, а умирающим. Человек! не знаешь ты смысла таинств и к своему вреду заблуждаешься. Этот елей преподается больным и для того, чтобы они, через помазание получив прощение во грехах, восстали (Разгов. о священнод. и таин. Церкви. 250 гл.). Более напутственным в жизнь загробную таинством в древней церкви почиталось причащение (I Вс. Соб. 13 пр.). Православная церковь не отрицает того, что елеосвящение может быть преподаваемо и безнадежно больным, но не допускает того, чтобы оно преподавалось *только* им. Потому-то и самое таинство в православной церкви признается таинством повторяемым, так как человек в течение жизни может многократно подвергнуться заболеваниям, даже тяжким.

Наконец, и разделение единого священнодействия елеосвящения на два, с предоставлением права совершать освящение елея только епископам, а пресвитерам только помазания, также есть узаконение произвольное. У ап. Иакова

говорится о пресвитерах, как совершителях таинства. В древних памятниках елей для таинства называется «благословенным», но нигде не упоминается, чтобы право благословлять принадлежало только епископу. Благословляли его как епископы, так и пресвитеры»: «елей пусть благословляет епископ», говорится в «Постан. апост.» (VIII, 29), «а в отсутствие его пусть благословляет пресвитер в предстоянии диакона». И древняя Западная церковь не лишала пресвитеров права благословлять елей (*Григор. В. О таинствах*). В V в. в Западной церкви, ввиду наименования ап. Иаковом совершителей таинства пресвитерами, возникало даже сомнение: «может ли епископ так же, как и пресвитер, совершать елеопомазание над больным?» С таким недоумением обращался к папе Иннокентию I один из западных епископов (Деценций). Папа отвечал: «нет причин сомневаться в возможности совершения для епископа того, что несомненно может совершать пресвитер. О пресвитерах у апостола потому сказано, что епископы, будучи удерживаемы другими занятиями, не могут ходить ко всем больным. Если же епископ или может, или считает кого достойным своего посещения, то он может без колебания и благословить и помазать его святым елеем».

К указанным особенностям касательно елеосвящения Римская церковь прибавила еще одно злоупотребление, в настоящее время распространенное в р.-католическом мире повсюду. Оно состоит в присоединении к таинству елеосвящения полной индульгенции, известной под именем *смертной* (*in articulo mortis*). Эта индульгенция признается восполнением таинства и ценится выше самого таинства, ибо ей усвояются действия высшие, чем каковы действия елеосвящения.

II. Протестантство совершенно отвергло таинство елеосвящения, утверждая, что это простой обряд, Богом не заповеданный и на все времена не установленный (*Apol. conf. art. XIII*). В обществах же протестантских упразднено елеосвящение и в качестве обряда⁷³. Этот обряд, рассуждают они, в век апостольский был проводником одного из чудесных дарований, именно дара исцелений, которыми изобиловала

первенствующая церковь, но когда прекратились явления Духа на пользу церкви, потерял значение и самый обряд. Правда, ап. Иаков заповедал и пресвитерам совершать помазание больных, но лишь потому, что на Востоке елей признавался целебным средством во многих болезнях. Неосновательность такого взгляда открывается уже из того, что дар исцелений, сообщавшийся во времена апостолов, не был связан необходимо с употреблением какого-либо вещества и помазанием, равно не был отличительным достоянием пресвитеров и вообще принадлежностью людей того или другого пола, звания и состояния (1Кор.12:7–10). Что же касается указаний на целебные свойства елея, то из слов ап. Иакова видно, что спасает больного от недуга молитва веры и воздвигает его от одра болезни Господь, а не целебная сила елея.

Протестанты указывают еще, что если бы елеосвящение было таинством, то оно всегда подавало бы соединенное с ним обетование благодати – исцеление от болезни, что, однако, на самом деле далеко не всегда бывает. Но исцеление от болезни, возвращение к жизни умирающего человека еще нельзя назвать *необходимым* следствием таинства елеосвящения. Закон смерти телесной есть общий жребий всех людей. Нигде в Писании не соединено с таинством елеосвящения обетования, подобного соединенному с деревом жизни. Выздоровление больного не есть и следствие *безусловное*, непременно являющееся за совершением этого таинства, но подлежащее некоторым условиям. Эти условия указаны в словах самого ап. Иакова: *молитва веры спасет болящего*. Исполнение этих условий (вера и молитва) прежде, нежели от других, требуется от лица приемлющего таинство. Елеосвящение не принесет пользы болящему при маловерии, неверии и вообще недостойнстве его, подобно тому, как *недостойне ядый и пияй* тело и кровь Христову *суд себе яст и пьет*. Вместе с этим необходимо требуется, чтобы дух веры и молитвы одушевлял и пресвитеров, призванных к совершению елеосвящения. Сами апостолы некогда не могли изгнать беса из бесноватого юноши, по *неверию* их (Мф.17:19–20). При всем том надлежит помнить,

что от воли Божией зависит как жить умирающих или даже умерших, так мертвить тех, которым суждено более не жить. Отсюда однако не следует, что елеосвящение не есть таинство. Благодать во всяком случае действует через освященный елей на болящее тело, но действие это обнаруживается по смотрению Божию не во всех одинаково: в одном елеопомазуемом оно сопровождается постепенным и совершенным избавлением от болезни; другому подается только временное облегчение от нее, или даже только возбуждение сил к благодушному перенесению ее.

Отдел четвертый. О Боге, как Судии и Мздовоздателя

Творец неба и земли, мира видимого и невидимого, указал различные цели своим тварям: свои цели – миру вообще, свои цели – человеку, подчиняющиеся и объединяющиеся в последней высочайшей цели всего сотворенного бытия. Эта последняя цель есть слава Божия, неразрывно соединенная с совершенством и блаженством тварей. Должно наступить время, когда окончательно исполнятся определения Божии о всем мире и роде человеческом. Когда и как это совершается? Разум человеческий во все времена пытался (в естественных религиях и философии) проникнуть за таинственную завесу, которая отделяет настоящее состояние мира и человека от их будущего. Но *Божия никтоже весть, точию Дух Божий*. Познание о будущих судьбах мира и человека можно иметь настолько, насколько открыто нам об этом Самим Богом. Поэтому только в богооткровенной христианской религии содержится положительное и достоверное учение о последних судьбах мира и человека. Очевидно, также, что оно имеет пророческий характер.

По содержанию своему все это учение, обычно называемое *эсхатологией* (от *ἔσχατος* – последний, самый отдаленный и *λόγος*), разделяют на I) учение о Боге, как Судии и Мздовоздателя для каждого человека в частности, и на II) учение о Боге, как Судии и Мздовоздателя для всего рода человеческого.

I. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека в частности

Бог выполняет Свои цели по отношению к каждому отдельному человеку тем, что, подвергая его *телесной смерти*, дарует *бессмертие* душе человеческой, совершает суд, называемый частным, над каждым из умерших тотчас по смерти, на котором определяет *временное состояние* как праведных, так и грешных, до окончательного определения их судьбы, имеющего последовать на всеобщем суде, по воссоединении души с телом.

§ 174. Смерть телесная и бессмертие души

Жизнь каждого человека необходимо оканчивается телесной смертью: *о Адаме еси умирают*. По целям и намерениям Творца смерть тела не есть окончательное уничтожение человека, а ведет за собой на некоторое время бытие души без тела, иначе – соединена с бессмертием души.

Под бессмертием души часто разумеют и признают бессмертие лишь в том смысле, что со смертью тела не уничтожается духовное начало (субстанция) в человеке, что оно продолжает жить, но не допускают личного (индивидуального) бессмертия. О такого рода бессмертии, бессмертии просто духовной сущности, говорится обычно в системах пантеистической философии. Но такое бессмертие, в сущности, есть отрицание того бессмертия, в которое все люди верили и верят и которого ожидают, есть уничтожение человека, как личности. Под бессмертием в истинном и собственном смысле нужно разумеать бессмертие не просто духовной сущности, но и всего ее духовного содержания, приобретенного во время связи с телом, бессмертие этой отдельной души, мыслившей, любившей, действовавшей, страдавшей в течение более или менее продолжительной земной жизни. Откровение учит, что бессмертие, даруемое Богом душе человеческой, не есть бессмертие только по ее существу (субстанции), но именно *бессмертие личное*.

Истина о личном бессмертии и личной загробной жизни души в откровении связана с целым вероучением. Она предполагается учением о человеке, как образе Божиим. Богу принадлежит вечное и нескончаемое бытие, а человека *Бог создал для нетления и сделал образом вечного бытия Своего* (Прем Сол 2, 23). Смерть – явление случайное, временное, простирающееся лишь на тело, но не на душу; душа не могла бы быть образом Божиим, если бы не имела бессмертного назначения. Та же истина предполагается и требуется учением об искуплении: вся вера наша была бы суетна, мы были бы самые несчастные существа в мире, если бы не было

бессмертия, если бы мы только в этой жизни надеялись на Христа (1Кор.15:14–19). И вообще действия промысла Божия о человеке могут быть понятными лишь при убеждении в личном бессмертии души.

Но в откровении и в прямых и ясных выражениях утверждается бессмертие человеческой души. Уже самые обозначения телесной смерти, как только *изведение души из темницы* (Пс.101:8), *разрешение ее от уз тела* (Филип 1, 23), *исход* (Лк.9:31; 2Пет 1, 15; Евр.13:17), *отшествие* (2Тим 4, 6) из настоящего временного мира в другой, вечный (2Кор.5:1), *возвращение души к Богу* (Еккл.12:7), указывают на ее бессмертие, – по крайней мере в смысле неразрушимости и самостоятельности бытия (против материализма). По словам Спасителя, душа и не может быть лишеной жизни: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф.10:28; сн. Лк.12:4–5). Она, следовательно, продолжает существование и по смерти тела. Саддукеям, отрицавшим бессмертие человека, Он говорил: *несте ли чли реченного вам Богом, глаголющим: Аз есмь Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль; несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых. Вси бо Тому (у Него) живи суть* (Лк.20:38). Евангельские повествования о явлении во время преображения Господа не только взятого живым на небо пр. Илии, но и умершего, подобно другим, Моисея, которые беседовали с Ним *об исходе Его*, предстоявшем Ему в Иерусалиме (Лк.9:30–31; Мф.17:3–4), также яснейшим образом удостоверяют в действительности загробной жизни по смерти тела. Сам И. Христос, во всем подобный нам, кроме греха, перед Своей смертью возгласил: *Отче! в руке Твои предаю Дух Мой. И сия рек издше* (Лк.23:46).

Душа по смерти тела сохраняет все силы и способности, данные ей Творцом, и продолжает жить полной внутренней жизнью, с памятованием о проведенной на земле жизни. Особенно ясно это видно из притчи о богатом и Лазаре (Лк.16:19–31). Евангельский богач, находясь во аде, помнит о своих братьях, говорит о Моисее, ясно представляет свою земную жизнь и сознает, что привело его в это место мучений. Ап. Петр, говоря о сошествии И. Христа во ад, когда тело Его

лежало в гробе, указывал, что Господь продолжает *жить по духу*, т. е. жива осталась Его человеческая душа, которой Он *и сущим в темнице духовом сошед проповеда* (1Пет 3, 18–20), но проповедь Христа *сущим в темнице духовом* и принятие ее этими душами предполагает сознательность их загробной жизни.

Итак, земным существованием не оканчивается бытие человека; душа и по отшествии из тела будет продолжать жить личной сознательной жизнью и, следовательно, кроме настоящей жизни, есть еще жизнь будущая, загробная. Само собой понятно, что бессмертие души в последнем своем основании составляет дар милости и благодати Божией. Бог *един есть имеяй бессмертие* (1Тим 6, 16). Душа человеческая, как не самобытная, подлежит велениям Своего Создателя. «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное», – говорит св. Епифаний (Ер. LXIV, 27). Однако и в самой природе души – простой и невещественной, – нечему умирать и разрушаться. Тварный дух не может *сам по себе* прекратить или прервать свое существование, иначе – умертвить себя. Лишь действие внешней, творческой силы могло бы прекратить бытие души, созданной лишенною задатков к собственному разложению (т. е. с бессмертием натуральным).

Но уничтожение Творцом Своего создания нравственно невозможно. Бессмертие души человеческой, утверждаемое откровением, составляет и требование здравого мышления. Свидетельством тому служат существующие в богословии и философии доказательства бессмертия души. Истина бессмертия души в них выводится из свойств Божиих (т. н. теологические доказательства), из наблюдения над природными свойствами и высоким назначением человека (телеологическое), из присущей человеку идеи правды (нравственное) и всеобщности верований в загробную жизнь (онтологическое).

§ 175. Частный суд

Телесной смертью оканчивается для человека время подвигов и начинается время воздаяния. Вслед за смертью Бог совершает Свой праведный суд, называемый, в отличие от последнего и всеобщего суда, *судом частным*, на котором назначает загробную участь душам умерших.

Действительность этого суда предполагается учением Писания о различии участи праведников и грешников до времени всеобщего воскресения мертвых. Но находятся в Писании и прямые указания на этот суд. Так, сын Сирахов говорит: *удобно есть пред Богом в день смерти воздати человеку по делом его,...* (ибо) *в скончании человека открытие дел его* (Сир.11:26–27). И. Христос засвидетельствовал действительность частного суда в притче о богатом и Лазаре (Лк.16:19–31). Блаженное состояние по смерти души Лазаря и мучительное – души богача предполагают действие Божие, которое решает участь каждого человека умершего, соответственно его нравственному состоянию. Ап. Павел говорит: *лежит человеком единою умрети, потом же суд* (Евр.9:27), очевидно, непосредственно следующий за смертью человека.

Как происходит частный суд? Писание не говорит об этом. Возможно несколько уяснить себе это, рассмотрев идею суда в применении ее к Богу. Суд имеет две стороны: исследование правоты или виновности судимого и произнесение над ним приговора. Но когда суд совершается всеведущим Богом, для Которого нравственное состояние человека всегда открыто, то первую сторону суда должно понимать в смысле приведения души к сознанию своего нравственного состояния. Это состояние для собственного сознания человека открывается через посредство совести. Совесть судит действия человека и в настоящей жизни. По смерти же, по совлечении одежды тела, пред оком всевидящего Бога, без сомнения, еще яснее и неподкупнее станет голос совести, судящий весь пройденный путь жизни. Через ее посредство на частном суде душа и может

быть приведена Богом к сознанию своего нравственного состояния. Точно также и произнесение приговора Существом всемогущим нельзя понимать в смысле объявления душе судейского решения. Изволение Божие есть вместе и действие Его воли, а потому решение всемогущего Судии есть вместе и о блаженствовании души или отвержение ее от царства вечной жизни.

Трудно человеку представить такой, отрешенный от всех формальностей человеческого судопроизводства, суд Божий над душами непосредственно по смерти тела. Поэтому с давних пор явилось среди христиан стремление к образному представлению способа совершения частного суда. Это выразилось в *сказаниях о мытарствах*. Сущность этих сказаний состоит в том, что душа по разлучении от тела должна пройти в воздушных пространствах на пути в небесное царство несколько мытарств (τελώνια) или судебно испытательных отделений (застав), охраняемых злыми духами – мытарями. Здесь падшие духи обличают душу в различных грехах и не прежде пропускают далее, чем сопровождающие душу ангелы докажут чистоту души от названных грехов, или выставят со своей стороны заглаживающие их совершенные душою подвиги добра. При прохождении мытарств каждый грех, каждая страсть будет иметь своих мытарей или истязателей. Души добрые, оправданные на всех мытарствах, по приговору невидимого Судии, возносятся ангелами прямо в райские обители, а души грешные, задержанные на том или другом мытарстве, обвиненные в нечестии, влекутся демонами в их мрачные обители⁷⁴.

Такой образ представления частного суда, т. е. как прохождение душою мытарств, нигде в Писании прямо в таких чертах не изображается. И древние учителя, приводя сказания о мытарствах, видели в нем лишь «слабое изображение вещей небесных» (св. Макарий Егип.) и отклоняли от буквального, чувственного понимания этих сказаний. Однако, они указывали в Писании свидетельства, могущие располагать к принятию некоторых частных положений, содержащихся в сказании о мытарствах. Так, в этих сказаниях указывается, что ангелы

добрые и злые окружают душу по разлучении ее от тела и первые готовы бывают препроводить ее к небу, а последние – в место гибели и мучений. И в притче о богатом и Лазаре говорится, что когда Лазарь умер, то отнесен был ангелами на лоно Авраамово, а о богаче замечено: *безумне, в сию ночь душу твою истяжут от Тебе* (Лк.12:20), – *истяжут*, вероятнее всего, злые и немилосердые духи. В сказаниях о мытарствах утверждается далее, что душа проходит путь к небу и Богу через воздушные пространства, где встречает злых духов. И откровение называет диавола *князем власти воздушныя* (Еф.2:2), а подчиненных ему духов – *духами злобы поднебесной* (6, 2). Та мысль сказаний, что душе, оставляющей мир, Богом дается помощь и содействие в деле нравственного самосознания и самоосуждения при посредстве духовных сил света и тьмы, как орудий Его правосудия, также заслуживает глубокого внимания. В послании ап. Иуды есть упоминание о споре архангела Михаила с диаволом относительно тела Моисея; *не смея произнести укоризненного суда на Моисея*, архангел говорит диаволу: *да запретит тебе Господь* (9 ст.), т. е. произносить хулы и обвинения на Моисея. Подобным образом и о душе человеческой, по отшествии ее от тела, возможен между духами света и тьмы спор – быть ли ей осужденной на мучения в сообществе злых духов, или быть оправданной для участия в блаженстве в сообществе св. ангелов. Кроме того, Писание представляет всю земную жизнь человека проходящей под таким или иным влиянием бесплотных духов. Тем более естественно обнаружить им такое или иное участие по освобождении души от тела, когда наступает для души время суда и воздаяния. При вступлении души в загробную область участие духовных сил в ее судьбе и их руководство может представляться даже необходимым. «Если мы, переходя из города в город, – рассуждает св. Златоуст, – имеем нужду в руководителях, то тем более будет нуждаться в путеводителях душа, исторгнутая из тела и представляемая к будущей жизни» (Бес. о Лазаре II, 2).

§ 176. Мздовоздаяние после частного суда. Состояние праведных и грешных

I. Как различно нравственное состояние душ, отшедших из настоящей жизни, так неодинакова и их загробная участь, определяемая правдою Божией на частном суде. Насколько открыто нам в слове Божиим о загробном состоянии умерших до всеобщего суда, оно есть состояние ощущения душами блаженства или мучения, хотя и не полного блаженства и не полного мучения, ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении (Посл. в. п. 18: Кат. 9 чл.). Находясь не в одинаковом, но не в неопределенном состоянии, души «и не в одно и тоже место посылаются» (Прав. исп. 61); они находятся или в раю, или в аду. Православная церковь не признает среднего места или состояния между блаженством и мучением – чистилища.

II. Бог, как праведный Судия, душам праведных вслед за исходом их из этой жизни, дарует блаженное бессмертие, – водворяет в обителях, доставляющих радость и блаженство. Так, в притче о богатом и Лазаре Спаситель показывает, что праведный Лазарь тотчас по смерти *отнесен был ангелами на лоно Авраамово*, где он, получивший злое в земной жизни, *ныне утешается*. Пред Своими крестными страданиями И. Христос говорил ученикам Своим: *иду уготовати место вам. И аще уготовлю место вам, паки прииду и поиму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете* (Ин.14:3). На кресте покаявшемуся разбойнику Господь сказал: *днесь со Мною будеши в раи* (Лк.23:43). Тайнозритель Иоанн и действительно видел святых Божиих в славе, прежде нежели открыт был последний страшный суд Божий на всю вселенную (Откр.4:4; 6, 9–11; 7, 9).

Блаженное состояние до всеобщего суда святых и всех причтенных Божиим милосердием к их сонму в откровении изображается в таких чертах.

Оно есть состояние *покоя* или успокоения от трудов. Так, ап. Иоанн говорит: *блажени мертвии, умирающи о Господе. Ей, глаголет Дух, да починут от трудов своих* (Откр.14:13).

Ап. Павел сравнивает этот покой с тем покоем, какой наступил для Творца по окончании дней творения: *вшедый бо в покой Его, той почи от дел своих, якоже от Своих Бог* (Евр.4:9–10). Предвидя пророческим взором время своего отшествия, он говорит: *подвигом добрым подвизахся, течение снончах... прочее убо мне соблюдается венец правды* (2Тим 4, 7–8). Во всех этих местах земная жизнь человека, в противоположность будущей, изображается как время неустанного труда и подвигов; поэтому и под покоем будущей жизни должно разуместь не только отсутствие всяческих внешних обстоятельств, обременяющих человека в настоящей жизни трудами, заботами, сомнениями и страхами, но и внутреннее спокойствие души, состоящее в полном отсутствии страстей, довольстве своим состоянием, совершенной уверенности в своей принадлежности Христу и в светлой участи в будущем, когда последует полнота воздаяния. Само собой понятно, что этот покой не есть безразличное состояние одного праздного ожидания и бездеятельности, напоминающее глубокий сон, как и покой Божий по окончании дел творения не есть состояние бездействия.

Души святых в загробной жизни, далее, будут находиться в тесном единении с Господом И. Христом, удостоятся особенного приближения к Богу и созерцания славы Его. Сам И. Христос говорил Своим ученикам: *поиму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете*, и молился о них Отцу Своему: *Отче, их же дал еси Мне, хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою* (Ин.17:24). Согласно с таким обетованием ап. Павел выражает живую уверенность, что для праведника разрешение от тела образует ступень к более тесному единению со Христом: *мне бо еже жити, Христос, и еже умрети, приобретение есть... Обдержимъ же есмь от обою: желание имый разрешитися и со Христом быти* (Филип 1, 21, 23; сн. 2Кор.5:6–8). Единение с Господом Иисусом соединится и с приближением праведных к триипостасному Божеству: *блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф.5:8; сн. 1Кор.13:12). Приближение к Божеству, конечно, будет способствовать душам праведных все более и более возрастать в добре (любви) и

блаженстве. Они будут удостаиваться, без сомнения, и высших откровений, а через это возрастать в познании истины.

Единение с Господом будет сопровождаться для душ умерших во Христе также общением их с ангелами и между собой. По словам Спасителя, уверовавшие *возлягут* и, следовательно, будут находиться в ближайшем общении с *Авраамом, Исааком и Иаковом* (Мф.8:11, Лк.8:28–29). Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово. Ап. Павел учит, что все усопшие во Христе с сонмами ангелов образуют Небесную церковь, небесный Сион, град Бога живаго (Евр.12:22–24). Без сомнения, усопшие и узнают друг друга на том свете. Без этого и самое блаженство их не имело бы возможной до воссоединения душ с телами полноты. Евангельский богач, находясь в аду, увидел и узнал Лазаря, бывшего в недоступном для него лоне Авраамовом. Пророческие изображения сошествия во ад царей вавилонского (Ис.14:9–10), египетского (Иезек 32, 21) и ассирийского (31, 16–17) показывают, что находившиеся в шеоле узнавали друг друга, что приложимо, конечно, и к состоянию праведных. Древние учителя с полной уверенностью говорили, что по смерти мы будем видеться с близкими нам. «Не видевшие здесь друг друга, – говорит *св. Ефрем Сирин*, – увидятся там, – мать узнает, что это ее сын, а сын узнает, что это его мать» (О страхе Бож. и о последн. суде). «Мы здесь находимся временно, – говорит *св. Киприан* (в тракт. «О смертности»). Будем благословлять день, который каждого из нас,... восхитив от земли и разрешив от мирских уз, возвращает в рай и царство небесное... Нас ожидает там великое множество любезных нам, ждет многочисленный сонм родителей, братьев, детей, кои, не страшась уже за свою безопасность, заботятся еще о нашем спасении. Увидеть их, – обнять их, – о, какая это радость для них и вместе для нас!»

Место, где будут пребывать души усопших праведников до всеобщего воскресения, в Писании называется *раем* (Лк.23и 2Кор.12:4), *царством небесным* (Мф.8:11; 5, 3, 10), *царством Божиим* (Лк.13:28–29; Мф.6:33; 1Кор.15:50), *домом Отца небеснаго* (Ин.14:2), *горою Сионом, градом Бога живаго, Иерусалимом небесным* (Евр.12:22), *Иерусалимом вышним*

(Гал.4:26), *небесами* (Лк.12:33–34; Евр.10:34). Всеми этими наименованиями мест обитания душ отшедших праведников указывается лишь идея близости праведных душ к Богу и блаженного их единения с Ним, отвлекается мысль от чувственных представлений этого места. Поэтому произвольны догадки и бесплодны усилия географически описать место упокоения усопших и искать его в воздушных или планетных пространствах. Царство небесное, куда переселяются усопшие, потому называется небесным, что нет видимого вместилища его на земле, – то совершенно другой мир, отличный от нашего, «Где Христос, там и небо», говорит св. Златоуст. Нам полезнее и необходимее знать, что есть рай, нежели знать, где это место находится.

III. Блаженству праведных совершенно противоположно состояние душ грешных. Их ожидает за гробом осуждение, печаль и скорбь. Спаситель говорит всем Своим последователям: *не убойтесь от убивающих тело, и потом не могущих лишить что сотворити. Скажу же вам, кого убойтесь. Убойтесь имущаго власть по убиении воврещи в дебрь огненную* (Лк.12:4–5). В притче о богатом и Лазаре, душа грешника богача представлена тотчас по смерти поступившею в ад и там подвергшеюся мучениям. В беседе с иудеями Спаситель говорит, что они не взойдут на небо (Ин.8:21), потому что, не веруя в Него, умрут грешниками (23–24 ст.), – грешнику, рабу греха, нельзя быть наследником в доме Отца небесного (35 ст.).

Самые мучения грешников в Писании изображаются более отрицательными, чем положительными чертами. Они будут удалены от Бога, – Источника радости и блаженства всех тварей. Это удаление или отчуждение души от Своего Создателя и вместе предощущение вечности своего отвержения от Него есть первое и величайшее из загробных страданий грешников: *идите от Мене проклятии* (Мф.25:4), говорит Сам Господь, выражая тем, что основа мучений грешников заключается в удалении их от Него. *Отъидите отъ Мене делающие беззаконие* (7, 23). Удаление от Бога, – проклятие Божие есть лишение всех благ, какие обуславливаются

единением с Богом, есть *смерть души*, предназначенной для вечной жизни с Богом и однако неспособной жить истинной жизнью и в единении с Богом.

Души осужденных, далее, не будут и не могут иметь того блаженного *покоя*, который отличает загробное состояние душ праведных. Так как неподкупный голос совести в загробной жизни пробудится со всей силой, сознание и память будут сохранять и души осужденных, то они необходимо должны испытывать постоянные угрызения совести за свои грехи, которая будет терзать непрестанно, как червь неумирающий (Мк.9:44). В земной жизни грешник еще мог заглушать голос своей совести, находя временное забвение и успокоение в удовлетворении разных похотей и страстей. Но этим путем нельзя заглушить голос совести в будущей жизни, ибо там нет ничего, могущего удовлетворить прежним запросам грешника. Там *ни женятся, ни посягают* (Мф.17:30), там нет и других плотских потребностей и предметов к их удовлетворению (Лк.12:20; Откр.18:10–14). Отсутствие блаженного покоя в душе, наполняющее ее невыразимым мучением, должно усиливаться, с одной стороны, ведением о блаженном состоянии душ праведников (Лк.13:28; 16, 23), с другой, – сознанием, что и она была предназначена Господом к таковому же блаженству, но лишена его по собственной вине.

Наконец, души осужденных будут находиться в сообществе с другими, подобно им несчастными душами и особенно с злыми духами (1Пет.3,18). Взаимообщение же грешников как между собой, так и с духами тьмы, при невозможности приблизиться к престолу Божию, ибо *пропасть велика утвердися* (Лк.16:26), должны еще более уяснять им великую степень нравственного их падения и усиливать тем общее их мучительное чувство.

Место обитания душ умерших грешников в Ветхом Завете называется *шеолом*. В шеоле, по ветхозаветному учению, находились души всех умерших, как праведных, так и нечестивых (Пс.88:49; Иов.30:23). Те из находившихся в шеоле, которые уверовали в проповеди Господа, сходявшего душою Своею во ад, были взведены в светлые обители Отца небесного

(1Пет 3, 18–20). Но Новый Завет определенно учит, что души умерших, отринутых от блаженного единения со Христом, находятся не там, где пребывают праведники, не в небесных обителях, но в таких, которые соответствуют их нравственному состоянию. Так, об удавившемся Иуде говорится, что он пошел *в свое место* (Деян 1, 25). Место пребывания душ грешников обычно называется в Новом Завете *адом* – *αἰδης* (от *εἶδω*, *εἶδος* и *ἄ*), т. е. местом, лишенным света, темным (Лк.16:23; Деян.2:51; ср. Мф.11:23; Лк.10:15), также *преисподними местами земли* (Еф.4:9), *преисподнею* (Флп.2:10), *тьмою кромешною* (Мф.22:13; 25, 30, 46), *темницею духов* (1Пет 3, 18). Нет необходимости понимать под *адом* только посмертное мучительное состояние душ грешных без указания на пространство, так как душа человека не вездесуща. В неизмеримом пространстве мира не все области бытия качественно одинаковы, и души грешников обитают не там, где праведных, а в худших, – «в местах осуждения и гнева Божия» (Прав. испов. 68).

§ 177. Молитвы церкви за умерших

Мздовоздаяние после частного суда не есть решительное и окончательное, а есть только предвкушение душами полного блаженства или мучения. Для душ несовершенных христиан, умерших в общении с церковью, с верой и покаянием, хотя и не успевших принести плодов, достойных веры и покаяния, по благому устройению Божию, еще возможно освобождение от уз адовых. Православная церковь верует, что божественная литургия, молитвы и милостыни, которые живыми приносятся за усопших, находящихся во аде, «исхищают от уз ада их души» (Прав. исп. 64), «вспомоществуют им к достижению блаженного воскресения» (Кат. 11 чл.), т. е. способствуют им очищаться от грехов, получить от Бога прощение их и переходить в лучшее состояние.

I. Молитвы за усопших есть плод *николиже отпадающей любви*. Откровение учит, что умершие с верой во Христа и покаянием, хотя и не прияли небесных наград, вместе с нами продолжают принадлежат к одному и тому же телу Христову (Еф.1:23; Кол.1:18) *и воздают поклонение* И. Христу (Филип 2, 10–11). Как перешедшие в иную жизнь с семенами веры и благочестия, а не ожесточенными во зле, души таковых несовершенных христиан, заключенные во аде, конечно, могут глубоко раскаиваться в грехах земной жизни и стремиться ко благу, к которому были иногда равнодушны на земле. Но собственными силами они не могут освободиться из уз ада. Путь к освобождению от уз ада открыл и проложил Своим крестом Разрушитель ада, изведший оттуда вместе с Собой души, уверовавшие Его проповеди. И ныне Он имеет *ключи ада* (Откр.1:18), т. е. власть отверзать врата ада и заключать оные, низводить во ад и возводить из него (1Цар 2, 6) тех узников, которые делаются достойными Его милосердия. Следовательно, для спасения усопших от уз адовых со стороны членов церкви Земной остается одно – молить Владыку живых и усопших о милосердии и, не надеясь на одни свои прошения, просить о том же ходатайства пред Ним совершеннейших

сочленов церкви Небесной – святых Божиих. Такое обращение с молитвами об усопших так целесообразно и естественно, что оно само собой возникает необходимо в каждой истинно верующей и доброй душе.

Молитвы за усопших и благотворность для них этих молитв предполагаются и наставлениями откровения о молитве вообще. Христиане, движимые любовью, должны помогать друг другу в достижении спасения. Главное средство этой помощи и вместе проявление любви к ближним есть молитва друг за друга. Господь И. Христос, Сам молившийся за всех людей, заповедывал молиться даже за врагов (Мф.5:44). Апостолы увещевали молиться за *вся человеки*, без обозначения места, где они находятся, времени и обстоятельств, которые они переживают (1Тим 2, 1; Еф.6:18–19; Иак.5:16). Кто нуждается. в молитве, о том и должно молиться. А нуждаются все люди, – как живущие на земле, так и усопшие, ибо умершие, как и живущие, равно для Бога *живи суть*. И может ли усердная молитва остаться бесплодной для умершего, когда Сам Господь дал верующим обетование: *аще что просите от Отца Моего во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне* (Ин.14:13)? *Вся, елика аще воспросите в молитве верующе, приимете* (Мф.21:22). Ап. Иоанн в частности учит: *аще кто узрит брата своего согрешающа грех не к смерти, да просит, и даст* (Бог) *ему живот, – согрешающим не к смерти. Есть грех к смерти: не о том глаголю, да молится* (1Ин.5:16). Под «грехом к смерти» у апостола разумеется такой же грех, как и хула на Духа Святаго, о которой Спаситель говорил, что она не простится *ни в сей век, ни в будущий* (Мф.12:32). Но все умершие с истинным раскаянием во грехах и верою во Христа свободны от смертного греха уже по тому одному, что они раскаялись, хотя бы и впадали прежде в тяжкие грехи, и, следовательно, молиться за них и можно и должно и молитва может быть благотворной для них.

Дела благотворения, совершаемые по завещанию усопших или в память их, усиливают действенность молитв за усопших, способствуя улучшению их загробного состояния и спасению. Это понятно. Дела благотворения, как дела любви к ближним,

не могут не быть угодными Богу. Устами премудрого Сам Бог свидетельствует: *милуяй нища, взаим (взаимы) дает Богови* (Притч.19:17; см. Сир.7:10). И. Христос учил, что милостыня, подаваемая ближним, есть даяние Ему Самому: *понеже сотвористе единому сих братьий Моих меньших, Мне сотвористе* (Мф.25:40). Если же Бог дела любви к ближним готов принимать, как даяние Ему Самому, то, конечно, и мы можем молить Его, чтобы благотворения ближним от лица или имени ближнего, совершаемые во имя Христово, были усвоены Им усопшему, так как сам усопший не имеет возможности в загробной жизни оправдать свое покаяние непосредственно им самим совершаемыми делами любви и милосердия. Молитва при посредстве живой веры сильна сделать их его собственностью. Дела любви и милосердия к ближним могут способствовать блаженному воскресению усопших и через то, что умножают число людей, возносящих молитву о спасении усопшего.

Но особенно и преимущественно имеет благотворное влияние на судьбу усопших принесение бескровной жертвы или совершение литургии за спасение их. На литургии, через погружение частиц хлеба в таинственную Христову кровь, омываются грехи поминаемых живых и мертвых, и Сам Христос есть и «приносяй и приносимый», *первосвященник во век, Который всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них* (Евр.7:25). И можно ли не ожидать прощения и отрады грешнику, когда Сам Сын царев ходатайствует о прощении его грехов?

Есть в Писании положительные свидетельства, что возможно в будущей жизни прощение Господом некоторых грехов, а, следовательно, и соответственное облегчение участи усопших грешников. Спаситель говорил: *всяк грех и хула отпустятся человеком, а яже на Духа хула не отпустится человеком. И иже аще речет слово на Сына человеческого, отпустится ему; а иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий* (Мф.12:31–32). Словами *ни в сей век, ни в будущий* ясно показывается, что отпущение некоторых грехов возможно и бывает не только в

здешней, но и в будущей жизни, что непростительна лишь хула на Духа Святаго.

Наконец, Писание представляет примеры молитвенного поминовения усопших и благотворительности в память их с целью испрошения им прощения грехов. Так, в Ветхозаветной церкви существовал во все времена обычай преломлять над умершими хлебы (Втор.26:14; Иер.16:17) и при гробах их раздавать неимущим (Тов.4:17), а также по случаю кончины ближних налагать на себя пост (1Цар 31, 13; 2Цар 1, 12; 3, 15), что, конечно, соединялось и с соответственными молитвами. У пр. Варуха находится и образец молитвы за умерших: *Господи Вседержителю, Боже Израиля! – взывает он, – услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою, которые не послушали гласа Господа Бога своего... Не вспоминай неправд отцов наших (Вар 3, 4–5)*. Вера в силу молитвы за усопших побудила строгого блюстителя закона и преданий отеческих Иуду Маккавея сотворить молитву за павших в сражении товарищей, *да будет совершено изглажен содеянный ими (павшими воинами) грех (похищение вещей, посвященных идолам иампийским) и отослать до двух тысяч драхм серебра в Иерусалим, дабы была принесена умиловительная жертва за грех, да разрешатся от греха (2Мак 12, 42–45)*.

В Новом Завете указывается, что И. Христос, молясь пред крестною смертью о учениках Своих, молился и о благах для них в загробной жизни, т. е. о том, что составляет предмет и наших молитв об умерших: *Отче, хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою (Ин.17:24)*. Молились о благах будущей жизни и воздаяния за гробом и св. апостолы: *да даст Господь, – пишет ап. Павел, – милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня, и не стыдился уз моих, но быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день (2Тим 1, 16)*. Если апостол выразительно желает и просит Господа, чтобы Он оказал милость дому Онисифора, то отсюда следует, что сам Онисифор тогда был уже умершим. Апостол просит за него самого: *да даст ему*

Господь обрести милость в оный день, т. е. в день суда. Если же дело действительно таково, то мы имеем здесь апостольскую молитву за умершего.

II. В церкви христианской обычай творить молитвы и приношение за усопших существует от дней апостольских. Из древних литургий нет ни одной, в которой бы не было молитвы за усопших: находится такое моление и в ныне употребляемых чинах литургий св. И. Златоуста и Василия В. Сохранился этот обычай и в еретических обществах, отделившихся от церкви в древнейшее время, как видно из литургий яковитов, армян, сирийцев, несториан и пр.

III. Вера церкви в спасительную силу молитв церкви за усопших и благотворений в память их имело противников в древности (Аэрий с последователями, в IV в.), имеет их и ныне (в мистико-рационалистическом сектантстве). Отвергла обычай молиться за умерших и реформация XVI в. Правда, сам Лютер не отрицал уместности и благотворности для усопших молитв за них и дел милосердия. В одной из символических книг лютеранства также говорится: «мы знаем, что древние говорят о молитве за умерших, которую и мы не запрещаем» (Apol. conf. art. XXIV. De Missa). Но такая молитва реформацией не поощрялась и не поддерживалась, и в настоящее время в протестантстве нет обычая совершать общественную молитву за умерших. Допускается и употребляется лишь частная молитва за усопших. Нет закона и обычая совершать общественную молитву за усопших и в англо-американской церкви; не запрещается лишь частная молитва.

Противники учения о молитвах за усопших говорят, что в св. Писании нет ни прямой заповеди о необходимости молитвенного поминовения усопших, ни обетования о прощении грехов усопшим по молитвам за них. Правда, особенной заповеди о молитвах за умерших в Писании нет, но есть общая заповедь о молитвах друг за друга, каковую можно в должно относить и к усопшим членам всегда живого тела церкви. А указываемые в Писании примеры поминовения усопших и апостольское происхождение в церкви обычая молиться за усопших могут заменять прямую заповедь. Что же касается того,

что в Писании не выражено прямого обетования о прощении умерших грешников по молитвам живых, то это сделано «всепроницательною премудростью Божией, может быть, для того, чтобы, в надежде на пособие (молитв и благотворений), не обленились живущие ранее телесной смерти со страхом свое спасение соделывать» (м. Филарет).

Молитвы за умерших, возражают далее, будто бы не согласимы и даже противоречат свидетельствам Писания, в которых говорится, что из ада нет избавления и оттуда на небо *не преходят*, почему евангельский богач, мучившийся во аде, сколько ни просил Авраама облегчить ему страдания, получил отказ», с другой стороны, – Писание свидетельствует: *лежит человеку единою умереть, потом же суд*, и что на суде Бог воздаст *коемуждо по делом* (Рим.2:6), почему молитвы за умерших не могут изменить их состояния. Но что для находящихся во аде возможно избавление от уз адовых, это видно из того, что Спаситель нисходил по смерти душой Своей во ад, *яко Бог*, и извел оттуда души уверовавших Его проповеди, а также из случаев воскрешения мертвых. Из притчи о богаче и Лазаре видно лишь, что находящиеся во аде сами собою не могут испросить у Бога избавления из ада и что оно невозможно для таких, каков евангельский богач, но отсюда не следует, что оно невозможно и для всех. Для надлежащего понимания выражения притчи о грешниках, что они не переходят из места мучений в лоно Авраамово, необходимо еще иметь ввиду, что как на небе *обители мнози суть* (Ин.14:2), так, без сомнения, и во аде есть различные обители (2Цар 4, 32; 35, 41), соответственно не одинаковому нравственному состоянию усопших, и тогда как из одних обителей, где находился и евангельский богач, нет перехода на небо, в других, где находились и ветхозаветные праведники до самого пришествия к ним Христова, где могут находиться и души умерших с верой и покаянием, такой переход возможен. Что же касается приводимых свидетельств Писания о суде над человеком по смерти и мздовоздаянии, то нужно различать суд *частный*, бывающий по смерти каждого человека, и суд *всеобщий* и последний, имеющий быть при втором пришествии

Христовом, равно и воздаяние после частного суда и воздаяние после всеобщего суда. На последнем суде будет определена окончательно и на вечные времена участь всех людей. После этого суда уже не будет места никакой сторонней помощи и всякая молитва о ближних будет недействительна. Но воздаяние после частного суда не есть еще окончательное и решительное.

Непонятно, говорят, как действие молитв церкви может простираться так далеко, – на жильцов загробного мира? Это, конечно, правда, но отсюда еще не следует, что молитва церкви не может изменять состояние усопшего. Для нас, непонятно и действие молитвы человека живущего на другого живущего, – особенно, если молитва приносится за отсутствующего. Однако уместность и благотворность таких молитв всеми верующими признается. Так и усопшие, за которых церковь молится, несмотря на видимое удаление от нас, принадлежат к одному и тому же телу Христову, в котором между членами не может не сохраняться сочувствия и взаимного влияния.

Выставляют иногда и такое недоумение против молитв за усопших: если церковь молится за всех с покаянием скончавшихся и ее молитвы сильны и действенны, то все, за кого она молится, спасутся и никто не лишится блаженства? На это недоумение ответим словами *св. И. Дамаскина*. «Пусть так, и о, если бы сие исполнилось! – говорит св. отец (в «Сл. об усопших»). Ибо сего-то и жаждет, и хочет и желает, о сем радуется и веселится преблагий Господь, да никто не лишится божественных даров Его».

IV. При рассуждениях о молитве за усопших часто ставят еще такой вопрос: за *всех ли* умерших можно и должно молиться с *надеждой* на силу молитв, или не за всех? Общий ответ на вопрос о *спасительности* возносимых за усопших молитв может быть один: в воле Божией находится – принять или не принять молитву за тех или иных из усопших. Нужно лишь памятовать, *яко у Господа милость и многое у Него избавление* (Пс.3:29,6). Что же касается того, за *всех – ли* усопших можно и должно молиться, то церковь, как определенное общество верующих, которое имеет свои строго

очерченные границы, свой особый устав и правила (дисциплину), свои цели, может возносить *общественную* или *всенародную* молитву лишь за тех из усопших, которые при своей жизни находились и умерли в общении с церковью. На этом основании со времен глубокой древности возносится церковно-общественная молитва лишь «о иже в вере почивших праотцах, отцах, патриарсех, пророках, апостолах, проповедницах, евангелистах, мученицах, исповедницах, воздержниках и о всяком душе праведном, в вере скончавшемся». Но не совершает и не может совершать церковь заупокойной общественной молитвы ни за тех, которые никогда не принадлежали к церкви и не имели веры в Исккупителя, – за умерших язычников, иудеев и магометан (Мк.16:16), ни за тех, которые при жизни явно и сознательно отпали от церкви и умерли вне общения с нею в вере и таинствах, каковы; отступники от христианства, явные хулители Бога, Его церкви и таинств (Евр.10:26–29; сн. 6, 4–6), разного рода еретики, раскольники и сектанты и вообще все те, к которым относятся слова Спасителя: *аще кто преслушает церковь, буди тебе, якоже язычник и мытарь* (Мф.18:17). Наконец, не совершает церковь молитв и за вольных самоубийц, ибо *царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф.11:12). Но не отказывает церковь в своей молитве тем из самоубийц, которые лишают себя жизни в душевном расстройстве и безумии, но не в грехе отчаяния (Тимоф. Ал. Кан. ответ. 14).

В частности, нередко ставят вопрос: позволительна ли церковно-общественная молитва по чинопоследованиям православной церкви по усопшим *инославным христианам*, каковы, напр., р.-католики и протестанты. В нашей Русской церкви, в согласии с практикой Греческой церкви и на основании относящихся сюда канонических постановлений древне-вселенской церкви (напр. ап. пр. 10, 45 и 46; Лаод. 6, 9 и 33; Ант. 2 и др.), действующими распоряжениями Св. Синода допускается православным священникам, когда нет вблизи иноверных священников (ксендзов и пасторов), провожать тела умерших инославных христианских исповеданий (р.-католиков и

протестантов) в церковном облачении и опускать в землю при пении стиха «Святый Боже», но «православное духовенство не имеет права отпевать таковых по чинопоследованию православной церкви; тело умершего иноверца, христианского исповедания, не может быть вносимо перед погребением в православную церковь, полковое православное духовенство по таковым чинам (воинским) не может совершать домовых панихид и включать их в церковное поминовение» (Опр. Св. Син. 1847 г.; ср. опред. 1904 г.).

Запрещение церковно-общественной молитвы за усопших христиан иноверцев многим кажется происходящим от недостатка веротерпимости и любви к ближним, свидетельством безучастия к скорби тех из православных же, которые желали бы в православной молитве по усопшем иноверце найти для себя христианское утешение. Но «не должно, – говорит св. Григорий В., – заключать мира во вред учению истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными» (Сл. 42). Заповедь о любви к ближним церковь исполняет: она молится за всех людей, кто бы они ни были, – иноверные ли, совсем ли непросвещенные светом Христовой веры, или пребывающие в расколе и ереси, – молится, «чтобы они обратились к вере православной прежде конца своей жизни» (Пр. исп. 9; сн. Карф. 66). Но лишь только не принадлежащие к истинной церкви Христовой души отходят в мир неземной, церковь всецело предоставляет их домостроительству правосудия и милосердия Божия, ибо, по слову ап. Павла, *внешних судит Бог* (1Кор.5:18). Не совершая о них общенародной молитвы, церковь, таким образом, не обрекает их на вечное осуждение и гибель. Недопущение же ею церковно-общественной молитвы по христианине-иноверце происходит не от недостатка любви к ближним, а потому, что ни одна церковь не может допустить общения лиц, к ней принадлежащих, с последователями иных вероисповеданий в таинствах и религиозных обрядах без отрицания самой себя. Допустить безразличие в церковном общении между людьми разных исповеданий со стороны церкви значило бы самым делом признать, что для спасения безразлично, к какой бы

церкви, к какому бы вероисповеданию христианин ни принадлежал. Проповедь о столь полном безразличии в делах веры (религиозном индифферентизме), очевидно, была бы не выражением любви к ближним, а холодно равнодушным попустительством, только прикрывающимся именем христианской любви.

Наконец, содержание заупокойного богослужения с установленными православною церковью обрядами показывает, что было бы ложью совершение общецерковных заупокойных служб по иноверцам. Самый чин погребения, как и все заупокойные наши моления, составлен на основании догмата, что церковь молится за *верного раба Божия*, за члена Божией церкви.

Загробная участь младенцев. – Православная церковь исповедует блаженную участь тех из похищаемых смертью младенцев, которые омыты водою и Духом в крещении и прияли Св. Духа в миропомазании (Посл. в. п. 16). К ним в особенности относятся слова Спасителя о детях: *таковых бо есть царствие Божие*. В молитвах и песнопениях чина погребения младенцев они, как омытые водою и Духом, представляются участниками небесных благ. Что касается *степени* их блаженства, то, конечно, оно сообразно со степенью вместимости небесных благ скончавшимися в младенчестве и детстве, могущей возвышаться по мере раскрытия их природных сил. Крайностью было бы отождествлять их степень блаженства со степенью блаженства добродетельных взрослых (см. у Григория Нис. О младенцах, похищаемых смертью).

Но какова загробная участь тех из умирающих младенцев, которые *не были крещены*, конечно, не по своей вине, и которые, следовательно, повинны лишь в том, что они родились *чадами гнева Божия по естеству* (Еф.2:3), т. е. с наследственным грехом? На этот вопрос можно отвечать лишь предположительно, имея ввиду, что как правосудие Божие непостижимо и беспредельно, так и милосердие Его непостижимо и беспредельно. Душа, которая несет на себе только прародительский грех, конечно, не будет у Бога сравнена с душой, которая своевольными грехами делает себя достойной

осуждения. Естественно, также, думать, что если осуждение есть неотъемлемое свойство первородного греха, то некрещеные младенцы не могут принять с самого начала участия в блаженстве возрожденных младенцев. В царство Божие не может войти ничто нечистое, а естественная нечистота остается в умирающих без крещения. Останется ли будущая жизнь младенца на этой первоначальной ступени, или же души младенцев, постепенно совершенствуясь, могут достигнуть полной меры блаженства, это составляет для нас глубокую тайну. Из древних учителей *св. Григорий Нисский* отвечал на этот вопрос утвердительно, а *блаж. Августин*, напротив, писал: «никакого вечного спасения помимо крещения Христова пусть не обещается младенцам: не обещается оно им и *св. Писанием*»; наследственная похоть, как грех в собственном смысле, «делает младенцев некрещеных виновными и, как чад гнева, хотя бы младенцы умерли, влечет к осуждению». (*De ress. merit. et. rem.*). По тому же вопросу *св. Григорием В.* был высказан такой взгляд: «дети тогда начинают подлежать ответственности за жизнь, когда и разум придет в зрелость и уразумеют они таинство (потому что за грехи неведения не взыскивается с них, по причине возраста)». Следовательно, личной ответственности дети не несут, подобной с ответственностью взрослых. Но «не всякий, недостойный наказания, достоин уже и чести; равно как не всякий, недостойный чести, достоин уже и наказания». Поэтому «лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным"... «Немалая опасность» – умереть «родившись для одного тления и не облекшись в нетление» (Сл. 40).

§ 178. Р.-католическое учение о чистилище

Р.-католическая церковь ввела в свои верования о посмертной судьбе человека в качестве обязательного члена веры (догмата) учение о *чистилище* (purgatorium). Чистилище в загробной жизни есть среднее между раем и адом *место* (locus) или среднее между вечным блаженством и вечными мучениями *состояние* (status), в которое отходят и в котором пребывают души христиан, умирающих в мире с церковью, т. е. получивших в таинстве покаяния разрешение смертных грехов, но не успевших принести за них должного удовлетворения (satisfactio) божественному правосудию (в виде временных скорбей жизни, епитимий), а также повинных лишь в грехах легких, простительных (не смертных), в которых почему-либо не принесли покаяния. Все, имеющие такой долг, временно, на пути к небесному отечеству, задерживаются в чистилище, где и приносят удовлетворение за свои грехи, претерпевая разнообразные мучения, как временные наказания, до тех пор, пока не уплатят своего долга «до последней полушки». После же этого полного удовлетворения они переселяются в рай. Продолжительность и тяжесть чистилищных мучений соответствуют мере виновности перед Богом усопших. Мучения в чистилище могут быть облегчаемы и время пребывания душ в этом состоянии сокращаемо посредством молитвы и благотворений живущих людей, приношений бескровной жертвы, особенно на привилегированном алтаре. Они могут быть даже совершенно освобождаемы от своих наказаний через усвоение им искупительных заслуг Спасителя и сверхдолжных дел святых посредством индульгенций (Conc. Trid. Sess. XXV. Decr. de purgat. Sess. XXII, с. 2).

Учение о чистилище, очевидно, стоит в теснейшей связи с учением об удовлетворении Богу со стороны человека. С признанием несостоятельности учения об удовлетворении падает и учение о чистилище, единственно для того и существующем, чтобы грешники приносили удовлетворение

Богу за свои грехи, терпя в чистилище наказания за них. Но и само в себе учение о чистилище содержит ложные положения.

Так, утверждение, что будто бы есть *среднее* место или состояние между местом и состоянием радости и блаженства и местом скорби и мучений для душ умерших, – чистилище, не имеет оснований в откровении. В св. Писании говорится лишь об аде и рае, небе и преисподней, куда отходят души умерших (напр., в притче о богатом и Лазаре). Благоразумный разбойник, по требованиям р.-католического учения, должен бы подвергнуться чистилищным наказаниям, а Господь говорил ему: *днесь со Мною будеши в раи*. Далее, представлять освобождение из чистилища и переход в обители святых происходящим лишь вследствие понесенных в чистилище наказаний, значит представлять освобождение душ из чистилища делом (процессом) чисто механическим, подобным, напр., тому, как преступник освобождается после известного числа лет от тюремного заключения, ссылки и т. п., потому лишь, что пробыл в ссылке или тюрьме назначенный судом срок, совершенно независимо от того, исправил ли его тюрьма или ссылка. Но такая, чисто внешняя, юридическая мерка не приложима к религиозно-нравственной жизни. Наконец, если души, заключенные в чистилище, могут быть освобождаемы от своих наказаний посредством применения к ним полной индульгенции, то папы, которым будто бы принадлежит право давать индульгенции и находящимся в чистилище, могли, если бы захотели, уничтожить чистилище посредством своих полных индульгенций. Выходит, таким образом, что чистилище излишне, или, если и существует, то по вине пап⁷⁵.

II. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для всего рода человеческого

Настоящее состояние мира и наблюдаемый порядок вещей как в мире нравственном (раздвоение между духом и плотью, смешение добра и зла, истины и лжи), так в мире вещественном (явления физического зла), не могут продолжаться в бесконечность. Это недопустимо и по суду здравого мышления. Откровение же положительно удостоверяет, что в будущем действительно последует всеобщее изменение настоящего порядка вещей. Оно учит, что придет день – *последний день* (ἑσχατὴ ἡμέρα) для всего рода человеческого (Ин.6:39, 40, 44–54; 11, 24; 12, 48), и вместе день *кончины века* и мира (Мф.13:39), – день, *установленный Богом, в онь же хочет Он судити вселенней в правде* (Деян.17:31). В этот *великий день* (Деян.2:20; Иуд 6) придет с неба Господь И. Христос во славе Своей и с Его пришествием последуют: всеобщее воскресение мертвых и изменение живых, кончина видимого мира, суд Божий над всеми разумно свободными существами с его последствиями – кончиной благодатного царства и открытием вечного царства славы для одних и вечного наказания для других. Тогда исполнятся определения Божии о всем мире и о роде человеческом.

§ 179. Неизвестность времени второго пришествия Христова. Признаки Его пришествия

I. Окончательное исполнение определений Божиих о роде человеческом и о всем мире откровение соединяет со днем второго пришествия Христова. На вопрос о том, когда последует это пришествие и кончина мира, Господь ответил Своим ученикам: *о дни же том и часе никтоже весть, ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един* (Мф.24:36). После, перед вознесением на небо, на вопрос апостолов же: *Господи, аще в лето сие устрояеши царствие Израилево?* Он ответил им: *несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти* (Деян.1:7). Ап. Павел о времени этого пришествия замечает: *о летех и временех, братие, не требе* (нет нужды) *вам писати: сами бо вы известно* (достоверно) *весте, яко день Господень, яко же тать в нощи, тако приидет* (1Сол 5, 1–2; ср. 2Пет 3, 10). Ввиду неизвестности для людей дня и часа второго пришествия Господа для суда над миром, Спаситель научал: *бдите убо, яко не весть, в кий час Господь ваш приидет* (Мф.24:42).

С указанием на неизвестность дня и часа второго Своего пришествия, Спаситель соединяет указание на *неожиданность* этого пришествия для большинства людей. *В онъ же час не мните, Сын человеческий приидет* (Мф.24:44; сн. Лк.21:36), и еще: *якоже бысть во дни Ноевы, тако будет и пришествие Сына человеческого: якоже бо беху во дни прежде потопа ядуще и пиюще, женящиеся и посягающе, до негоже дне вниде Ное в ковчег, и не уведеша, дбндеже прииде вода и взят вся: тако будет и пришествие Сына человеческого* (Мф.24:37–40). Однако, как потоп наступил неожиданно лишь для людей беспечных, погруженных исключительно в житейские заботы, но не был таковым для Ноя с семейством, так и пришествие Господа не будет неожиданным для людей, не зараженных пороками, ведущими к беспечности. Это потому, что говоря о неизвестности дня и часа Своего пришествия, Спаситель не оставил в совершенном неведении относительно вообще

времени наступления великого и страшного дня Господня. Он указал некоторые *признаки* приближения и наступления времени Своего второго пришествия и кончины века, подобно тому, как указаны были и признаки Его первого пришествия.

II. В общих чертах эти признаки указаны в притче о *пшенице и плевелах* (Мф.13:23–30). По данному Спасителем объяснению этой притчи (36–43 ст.), до самой кончины мира будут расти вместе пшеница и плевелы, – добро и зло. Кончина мира и соединенное с нею славное пришествие Христово последуют тогда, когда посеянное Сыном человеческим доброе семя, означающее сынов царствия, возрастет до окончательной полноты своей, равно как посеваемые дьяволом и его ангелами плевелы тоже достигнут окончательной полноты своего развития. В частности, откровение указывает на два главных признака приближения последнего великого дня: 1) распространение евангелия во всем мире, так что в церковь Христову войдет полное число язычников и даже закоснелые в неверии иудеи привьются к своей маслине, т. е. ко Христу, и вообще развитие добра в избранных, в сынах царствия Божия, и 2) необычайное усиление и распространение зла во всех областях жизни человеческой, даже во внешней природе, и явление антихриста.

1. Второе пришествие Христово и кончина мира последуют не прежде, как *проповестся* (κηρυχθήσεται) *сие Евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком, и тогда придет кончина* (Мф.24:14). Κηρύσσω (провозглашаю, объявляю, призываю, возвещаю) указывает только на сообщение чего-либо одним другому, без обозначения, воспринято сообщаемое или нет. Поэтому κηρυχθήσεται значит: будет провозглашено, объявлено, сделается известным, т. е. то евангелие царствия Божия, которое проповедовал И. Христос. Радостная весть об этом царстве мира и спасения будет пронесена *по всей вселенной* (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), т. е. по всей обитаемой земле, возвещена будет *во всех языках* (Мк.13:10). Но это не значит, что все услышавшие о спасении во Христе примут евангелие; многие из услышавших даже возненавидят евангелие и вооружатся против проповедников его (Мф.24:9).

Но оно во всяком случае будет возведено *во свидетельство* всем народам, чтобы никто не мог оправдываться пред Богом в своем неверии в Евангелие тем, что не слышал евангельской проповеди. Тогда именно войдет в церковь, по словам ап. Павла, *исполнение язычников* (το πλήρωμα τῶν ἐθνῶν), т. е. полное их число (Рим.11:25). Когда учение о царствии Божиим проповестся по всей вселенной, *тогда приидет кончина*, – приидет ('ήξει), т. е. приблизится, находится в близком будущем, но не пришла, а насколько близка, об этом не сказано; это остается неизвестным.

Пред вторым же пришествием Христовым совершится обращение Израиля ко Христу. Яснейшим образом о будущем обращении Израиля ко Христу говорит ап. Павел: *не бо хочу вас не вести тайны сея, братие, да не будете о себе мудри, яко ослепление от части Израилева бысть, дондеже* (до тех пор, пока) *исполнение языков внидет, и тако весь Израиль спасется, яко же есть писано: приидет от Сиона Избавляя* (ὁ Ρυόμενος – Освободитель) *и отвратит нечестие от Иакова! И сей им от Мене завет, егда отыму грехи их* (Рим.11:25–27). Ослепление или ожесточение произошло в Израиле *от части* (ἀπο μέρος). *От части* может значить в речи апостола, что ослепление в Израиле произошло не навсегда, а только на определенное время, или что не все подверглись этому ослеплению, ибо среди них и из них есть и верующие (11, 7 и 17 ст.), или то и другое вместе. В предназначенное время окончится ослепление Израиля и *весь Израиль* (πᾶς Ἰσραήλ) *спасется*, т. е. вступит в церковь Христову. Слова: *весь Израиль спасется*, без сомнения, указывают на то, что Израиль обратится ко Христу целым народом, в большинстве своем (сн. Откр.7:2–4), хотя, нужно думать, и не все до одного, подобно тому, как и во время проповеди апостольской, когда говорили: «весь Израиль не верует», разумели большинство. Обращение Израиля ко Христу совершится тогда, когда в церковь войдет *полное число язычников*. Следовательно, иудеи обратятся последними и в последнее время бытия мира, незадолго до второго пришествия Христова. Такое понимание апостольского предсказания подтверждается и словами апостола: *еще*

отложение (отвержение) *их* (иудеев) *примирение миру*, что *приятно* (принятие), *разве жизнь из мертвых* (Рим.11:15)? Мысль этого выражения такова: если ослепление Израиля послужило к спасению мира, или было *богатством миру* (11–12 ст.), то еще больших благ для мира следует ожидать после обращения Израиля. Таким благом будет *жизнь из мертвых* (ζωή ἐκ νεκρῶν), т. е., то воскресение мертвых, которое произойдет при втором пришествии И. Христа и которое соединится с кончиной мира. Самое обращение Израиля, по предсказанию пр. Малахии (4, 5–6), подтвержденному И. Христом (Мф.17:10–11; сн. Мк.9:12), имеет совершиться при посредстве пр. Илии. По общему мнению древних учителей, явление пр. Илии (и вместе Еноха) последует уже во дни антихриста, для противодействия и обличения его. Вероятнее, что и иудеи обратятся ко Христу при антихристе, а не до него. Можно даже полагать, что иудеи сначала примут антихриста за ожидаемого ими Мессию (на основании Ин.5:43), но скоро, видя его кровожадную жестокость, отрицание им Бога и самообоготворение, разуверятся в его мессианском достоинстве, и этот ужасный обман образумит их, привлечет их сердце к Тому, Кому антихрист будет врагом и противником, т. е. ко Христу. Но всего более подействует проповедь пр. Илии.

2. С внешним распространением евангелия и обращением иудеев ко Христу чрезвычайно усилятся в последние времена и зло (безбожие и антихристианство) и умножатся вообще бедствия. Богоотступничество и нечестие последних времен ап. Павел называет (в 2Сол 2, 3, 7) *тайной беззакония* (μυστήριον τῆς ανομίας), а также *отступлением* (ἡ ἀποστασία). В. Христос и апостолы изображают отступление или тайну беззакония следующими чертами.

В последние времена появятся *лжехристы и лжепророки*, которые многих увлекут за собой. И. Христос говорит: *мнози бо приидут во имя Мое, глаголюще: аз есмь Христос, и мнози прельстят* (Мф.24:5). *И мнози лжепророцы восстанут и прельстят многия* (11 ст.) *Дух же явственне глаголет*, – пишет ап. Павел, – *яко в последняя времена отступят нецыи от веры, внемлюще духовом лестчым* (внимая духам

обольстителям) и учением бесовским (1Тим 4, 1). Ап. Петр и Иуда о лжеучителях последнего времени, по отношению к которым лжеучителя апостольского века были лишь предтечами, говорят, что они будут *ругатели* (в рус. пер. – *наглые ругатели*), по своим *похотех* ходяще (2Пет 3, 3; Иуд 18 ст.). Лжехристов и лжепророков тогда будет много и они будут иметь чрезвычайное *влияние*. Ап. Павел прямо говорит: *будет время, егда здраваго учения не послушают, но по своим похотех изберут себе учителя, чешем слухом*, т. е. которые льстили бы слуху (2Тим 4, 3).

В тесной связи с умножением наглых ругателей и вообще учителей безбожия усилится тайна беззакония, окажет влияние и на членов самой церкви: *и за умножение беззакония иссякнет любви многих* (Мф.24:12). Иссякновение любви примет в будущем широкие размеры. Люди последних времен предадут друг друга и возненавидят друг друга (Мф.24:10), – предаст же брат брата на смерть, и отец чадо; и встанут чада на родителей и убьют их (Мк.13:12; сн. Лк.21:16). А ап. Павел так изображает нравственное состояние людей в последние времена. Сия же веждь, – пишет он Тимофею, – *яко в последние дни настанут времена люта. Будут бо человецы* (не некоторые лишь, а взятые в большинстве) *самолюбцы, сребролюбцы, величави, горди, хулницы* (злоречивы), *родителем противящиися, неблагодарни* (и к земным покровителям и к Богу), *неправедни* (не таковы, какими следует им быть по званию, состоянию, положению, месту), *нелюбовни* (чужды даже и родственной любви к своим), *непримирителни, клеветницы* (διάβολοι), *невоздержницы* («и в языке, и в чреве, в во всем другом», – по выражению св. И. Златоуста), *некротцы* (резки и буйны, во взоре, слове, движениях), *неблаголюбцы* (враги всякого добра), *предатели, нагли, напыщени* (полны надменности, спеси), *сластолюбцы* (живущие в собственное свое удовольствие), *паче нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвергшиися* (2Тим 3, 1–4).

Развитие и широкое распространение зла повлечет за собой общественные бедствия. Указанные свойства людей последних времен таковы, при которых соблюсти мир невозможно, которые

неизбежно и скоро вызовут раздоры, соперничество, вражду между целыми народами. Тогда в особенности *восстанет язык на язык, царство на царство* (Мф.24:7), и время войн продолжится не короткое время: *услышати имате брани и слышания бранем* (о военных слухах). *Зрите, не ужасайтесь; подобает бо всем сим быти. Но не тогда есть кончина* (Мф.24:6). С войнами соединятся и другие внешние бедствия: *и будут глади, и пагуби, и труси по местом* (Мф.24:7), *труси велицы* (Лк.21:11), *и мятежи* (Мк.13:8). Голод и болезни, отчасти, конечно, будут следствиями войн. Естественно и возникновение внутри царств мятежей, как проявлений народного ропота и недовольства по поводу общественных бедствий в виде войн, эпидемических болезней, голода. Что же касается землетрясений, то это – очевидные наказания свыше за нечестие.

Перед самым пришествием Христовым диавол воздвигнет особенное орудие – представителя и поборника лжи и зла в лице *антихриста*. При нем *отступление* и *бедствия* земнородных достигнут полной силы.

§ 180. Антихрист и время его пришествия

Слово «антихрист» употребляется в св. Писании в двояком значении: общем и собственном. В общем смысле этим именем означает всякий, *кто отвергает, что Иисус есть Христос* (1Ин.2:22), т. е. Мессия-Искупитель, *кто не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша* (4, 2; ср. 2Ин.7), т. е. Его богочеловечество и богосыновство. В этом смысле, по словам ап. Иоанна, *и ныне антихристи быша мнози* (2, 18; сн. 4, 3), есть и теперь, будет их много и впредь. Но эти антихристы суть только предтечи антихриста в собственном или строгом смысле, о котором тот же св. Иоанн говорит: *слышасте, яко антихрист грядет* ('ο αὐτίχριστος ἐρχεται) (1Ин.2:18). Этот антихрист один, он еще не пришел, но явится перед кончиной мира. В отличие от антихристов в общем смысле, которые признают Христа, но только ложно истолковывают учение о Его лице и Его евангелие, антихрист в собственном смысле это такой последний, жесточайший противник и враг Христа и Его церкви, который всеми способами будет стараться разрушить дело Христово и вместе обманно выдавать себя за Христа. Это показывается и в самом греческом наименовании 'ο αὐτίχριστος, которое означает противника или врага Христа, обманно выдающего себя Христом (ἀντί в сложении с другим словом значит обыкновенно *против*, но значит также *вместо*).

Учение об антихристе, как определенном, чрезвычайном враге Христа и Его церкви, имеющем явиться лишь в последние времена, имело в разные времена, имеет и ныне немало противников. Довольно распространенным является мнение, будто под антихристом должно разуметь не какого-либо определенного «человека беззакония», но боговраждебную духовную силу, действующую в мире, нечестие, обнаруживающееся в различных еретиках и вообще нечестивых людях. Подобное мнение было высказываемо уже во времена блаж. Августина. Во времена реформации XVI в., увлекшись ненавистью к папству, реформаторы прямо объявили, что под антихристом должно разуметь папу, точнее – длинный,

проходящий через многие столетия ряд епископов на римском престоле (начиная с папы VII в. Бонифация VIII). Это мнение, высказанное Лютером, внесено в символические книги лютеранства (Art. smalc. p. II, art. IV. De papatu). В новейшее время это вероисповедное понимание заменилось в протестантстве пониманием антихриста в более общем смысле, в смысле злого, боговраждебного начала вообще. Подобное же заблуждение в учении об антихристе содержится и некоторой частью наших раскольников-старообрядцев, именно – беспоповцами. И они утверждают, что антихрист есть не одно определенное лицо, которое явится пред кончиной мира, а дух неверия и нечестия, совокупность ересей и целый ряд лиц, проникнутых этим духом. Антихрист в этом смысле, утверждают они, уже явился в мире и «духовно» царствует везде, преимущественно в нашей русской православной церкви (с 1666 г.). Но все такие мнения не имеют для себя оснований в Писании. Откровение ясно учит, что под антихристом в собственном смысле должно разуметь определенное лицо, чрезвычайного «человека беззакония», орудие сатаны, имеющее явиться в последние времена.

Спаситель говорил неверующим иудеям: *Аз приидох во имя Отца Моего, и не приемлете Мене; аще ин приидет во имя свое, того приемлете (Ин.5:43)*. Под *иным* в словах И. Христа надлежит разуметь особенного, чрезвычайного Его противника, и именно – антихриста. Этого иного Спаситель противопоставляет Себе. Но так как Христос есть лицо единое, то, очевидно, и под именем того иного нужно разуметь также лицо определенное; ибо свойствам и действиям одного лица можно прямо противопоставлять свойства и действия, принадлежащие также лицу, а не обществу. Слово *ин* И. Христос употребляет в числе единственном и пришествие иного относит к будущему времени: *ин приидет* (ἄλλος ἔλθῃ). Это также указывает на явление в будущем некоторого особенного лица.

Ап. Павел, изображая имеющего явиться беззаконника, говорит: *да никтоже вас прельстит ни по единому же образу (никаким образом): яко аще не приидет отступление прежде, и откроется человек беззакония (ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας), сын*

погибели (ὁ υἱός της απωλείας), противник (ὁ ἀντικείμενος) и превозносясь паче всякого глаголемаго бога или чтилища, якоже ему сести в церкви Божией, аки богу, показующу себе, яко бог есть (2Сол 2, 3–4). Егоже есть пришествие (παρουσία) будет по действию сатанину, во всяцей силе и знамениях и чудесех ложных (9 ст.). Что здесь речь идет об антихристе, в этом согласны все, и антихрист изображается определенным человеком. Апостол называет его человеком беззакония, т. е., чрезвычайным беззаконником, *сыном погибели*, говорит о нем, что он сядет в храме, будет выдавать себя за Бога, творить знамения и чудеса, что никак нельзя понимать в общем, несобственном (коллективном) значении. К тому же, перед каждым из наименований, усвояемых антихристу, в греческом подлиннике стоит определенный член. «Греческие же члены, – замечает св. *Епифаний*, – придают предмету определенное значение, потому что, где прилагается член, там членом, без сомнения, утверждается, что речь идет о чем либо одном определенном... Слово ἄνθρωπος означает человека вообще, а ὁ ἄνθρωπος – одного только определенного человека» (Ер. IX, 3).

Ап. Иоанн пишет: *дети, последняя година есть. И якоже слышасте, яко антихрист грядет* (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται), *и ныне антихристи мнози быша* (νυν ἀντίχριστοι γεγόνασιν, – 1Ин.2:18). Различение тайнозрителем антихристов вообще, которые *быша* (в греч. – без члена), от антихриста в особенном смысле (греч. – с членом), который еще *грядет*, показывает, что под будущим антихристом он понимает некоторое особенное, определенное лицо⁷⁶.

Таково было и общее учение об антихристе древних учителей церкви. Св. *И. Дамаскин*, выражая их воззрение, говорит: «надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихрист есть и всякий неисповедующий, что Сын Божий пришел во плоти, что Он есть совершенный Бог и соделался совершенным человеком, не переставая быть Богом; но в собственном смысле и преимущественно называется антихристом тот, который придет при кончине мира (Точн. изл. в. IV, 26).

Частные мнения или только гадания древних учителей о лице антихриста, о его происхождении, отношении к диаволу, имени его и под., также свидетельствуют, что, по их общему убеждению, антихрист будет определенное лицо. О происхождении антихриста почти общим их мнением было то, что он произойдет из народа иудейского, и именно из колена Данова (на основании Быт.49:17; Иерем 8, 16–17 и особенно Откр.7 гл.), что он, в противоположность рождению И. Христа от чистой Девы, хотя родится также от девицы иудеянки, но впадшей в блуд, что он «будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится» (Дамаск. Точн. изл. в. IV, 26). Как человек, он, конечно, будет иметь собственное имя, но это имя не открыто и неизвестно, «потому что оно, – по замечанию св. Иринея, – недостойно быть возведенным от Духа Святаго» (Пр. ер. V, 30). В Апокалипсисе указано только число имени зверя, т. е. антихриста, которое, поэтому, и называется числом звериным: *число его шестьсот шестьдесят шесть* (13, 18). Об отношении антихриста к диаволу св. И. Дамаскин говорит: «не сам диавол сделается человеком, подобно тому, как вочеловечился Господь, – да не будет! но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действие сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу поселиться в нем» (Точн. изл. в. IV, 26).

Если антихрист будет особенное лицо, – чрезвычайное орудие диавола для брани против Христовой церкви, то это показывает, что антихрист в собственном смысле еще не открывался. По словам ап. Иоанна, когда явится антихрист, то *от сего люди должны будут разуметь, яко последний час есть* (1Ин.2:18), а ап. Павел указывает, что этого беззаконника *Господь Иисус убьет духом уст Своих, и упразднит явлением пришествия Своего* (2Сол 2, 8), и, следовательно, он явится непосредственно пред самую кончину мира. Мало этого, он явится незадолго до кончины мира, ибо, имея обыкновенную человеческую природу, он не может существовать целые века или тысячелетия. Отсюда следует, что по признакам, предугазывающим второе пришествие Христово, внимательные к предсказаниям Писания могут в свое время предусмотреть и

близость времени явления антихриста, и когда он явится, узнать в нем «человека беззакония» и принять меры для своего спасения. В Писании кроме того есть указания на особенные признаки, имеющие предвозвестить людям пришествие антихриста. Непосредственно предваряющим пришествие антихриста событием будет, по словам ап. Павла, взятие от среды *удерживающего и держащего*. *Не помните ли, – пишет он к солунянам, – яко еще живый у вас, сия глаголах вам? И ныне удерживающее (τό κατέχων) весте, во еже явится ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззакония, точию держай (ὁ κατέχων) ныне, дондеже от среды будет; и тогда явится беззаконник (2Сол 2, 5–8).* В этих словах указывается, что пришествие антихриста совершится в свое время (ср. Ин.7:6, 30); стало быть открытие антихриста произойдет не без воли Божией. Бог имеет в Своей власти средство, которым Он задерживает явление антихриста. Этим средством для Него служит означенное апостолом в слове *τό κατέχων*. Таким образом *τό κατέχων* есть *благодетельная сила*, ограничивающая действие тайны беззакония и препятствующая антихристу явиться прежде времени. Она отступит лишь тогда, когда этого захочет и допустит Бог. Сообразно с таким значением *τό κατέχων* и *ὁ κατέχων* должно означать *благодетельную личность*, препятствующую ему вполне открыться со всеми демоническими силами. Как только будет взят от среды *державший* (*ὁ κατέχων*), явится человек греха, т. е. антихрист. Но что это за сила *τό κατέχων* и что за личность – *ὁ κατέχων*, о которых солуняне знали из устной беседы апостола? Для нас это составляет тайну. Одни видят в этой силе – силу религиозную, силу духовную, а в *ὁ κατέχων* – какого-либо религиозного деятеля, другие же признают эту силу силой политической, а в *удерживающем* видят политического представителя этой силы. Оба рода толкований восходят к глубокой древности.

§ 181. Брань антихриста с царством Христовым и поражение его от Господа

I. Антихрист будет вести жестокую брань против И. Христа, Его церкви, учения и установлений Христовых и вообще против религии и богочитания, ругаться над предметами религиозного почитания людей, а особенно христиан. короче, – отвергнет и христианство и другие религии.

Спаситель учил, что антихрист будет принят иудеями за Мессию: *ин приидет во имя свое, того приемлете*. Но так как не может быть веры в двух Христов, – принявшие истинного Христа должны отвергнуть ложного, а принявшие ложного отречься от истинного Мессии, то явно, что и антихрист прежде открыто отвергнет истинного Христа, дабы самому быть принятым за Мессию. Ап. Иоанн и прямо говорит: *кто есть лживый (ο ψεύστης), точию отменяйся, яко Иисус несть Христос? Сей есть антихрист (ὁ ἀντίχριστος), отменяйся Отца и Сына (1Ин.2:22)*.

Ап. Павел предсказывает, что имеющий явиться человек беззакония будет *противник (ὁ ἀντικείμενος)* не только И. Христа, но и Бога вообще. В противоположность Сыну человеческому, уничижавшему Себя, антихрист будет *превозносяйся паче всякаго (ἐπὶ πάντα, т. е. выше всякого – христианского ли то, или даже языческого) глаголемаго Бога (λεγόμενον θεόν, т. е. называемого или признаваемого богом; см. 1Кор.8:4–6) или чтилища (ἡ οὐράσμη, т. е. всех предметов благоговейного религиозного чествования; см. Деян.17:23)*.

В видении И. Богослова о звере, вышедшем из моря, т. е. антихристе, говорится, что зверю *даны были уста, говорящая гордо и богохульно... и отверз он уста свои для хулы Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе (Откр.13:5–6)*.

Явно отвергнув Христа и христианство, Божество и богочтение, антихрист также открыто будет присвоять себе божеское достоинство, называть себя Богом и Христом и требовать себе божеского поклонения и служения. Поэтому св.

И. Златоуст называет его *ἀντίθεος*, – что означает и богопротивника и вместибожника, т. е. вместо Бога себя ставящего. Конечно, отвергать всякого Бога и в то же время провозглашать себя за Бога, – это резкое самопротиворечие, но таково уже существенное свойство лжи или неправды – «лгать самой себе», почему он и есть в особенности *лжец* (ὁ ψεύστης). Ап. Павел, называя антихриста противником и превозносящимся выше всего, называемого Богом или святыней, говорит: *якоже ему сести в церкви Божией, аки богу, показывающую себе, яко бог есть*. Под церковью или храмом Божиим (ὁ ναός τοῦ Θεοῦ) разумеется храм – здание, один определенный храм известного определенного Бога. Какой это храм? Некоторые из древних под этим храмом, местом, где антихрист провозгласит себя богом, разумели храм иерусалимский, имея при этом ввиду, что антихрист принят будет иудеями за Христа и будет выстроен в Иерусалиме храм. Но, по словом св. И. Златоуста, антихрист «будет восседать в храме Божием не иерусалимском только, но и повсюду в церквях». В главном храме, говорит преосв. Феофан, «воссияет он (антихрист), как бог, а затем будет садится в таком значении и во всяком другом храме, который встретит лично. Или, может быть, в одном храме лично воссядет, в других же свое восседание засвидетельствует каким-либо иным способом. В Апокалипсисе говорится об образе зверином. Но его ли всюду поставят в храмах?» (На 2Сол 2, 4). Само собой понятно, что с заменой служения Богу и Христу служением антихристу не будет места в христианских храмах ни изображениям Бога, Христа и святых, ни мощам святых и вообще принадлежностям внешнего христианского богочтения.

Но не одно только богоборство будет отличать антихриста, хотя оно будет очевиднее всего, а и всякий грех. По словам ап. Павла, это будет *человек беззакония, беззаконник* (ὁ ἀνομος), – пребеззаконный, пропитанный беззаконием, сущность которого беззаконие. Беззаконно он родится, беззаконно будет жить и, беззаконствуя сам, будет всюду расширять беззаконие. Действуя только по внушению губителя рода человеческого, он не захочет знать никаких законов, ни божеских, ни человеческих,

будет попирать и уничтожать те и другие. «В нем, по выражению св. *Ириней*, повторится «всецелое нечестие», «диавольское богоотступничество», «соединится и сосредоточится вся сила отступничества» (Пр. ерес. V, 25, 29).

Возражают, будто дух человеческий (в лице антихриста) не может дойти до такого безумия, чтобы считать себя богом и требовать себе божеского поклонения. – Но из евангелия видно, что сатана требовал от И. Христа божеского поклонения себе. Антихрист же будет всецело во власти сатаны, а потому нет ничего невозможного в том, что он, ослепленный, исполненный гордости и духа сатаны, станет богохульствовать и требовать себе от людей божеского поклонения. При том, нечто подобное уже случилось в истории ослепленного человечества (напр. самобоготворение Навуходоносора, обоготворение римских императоров, некоторых еще при их жизни, напр. Нерона, Кая Калигулы), следовательно, может повториться и в другое время.

II. Средства, какие будет употреблять антихрист для достижения своих целей, вполне будут соответствовать внутренним его свойствам.

Антихрист свое мнимо божественное достоинство будет стараться доказать ложными чудесами и знамениями, подобно тому, как и Богочеловек творил чудеса. Так, И. Христос говорит о слугах антихриста, – лжепророках его, что они *дадут знамения велия и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранные* (Мф.24:24). По словам ап. Павла, пришествие антихриста будет во *всякой силе и знамениях и чудесех ложных*. Слова апостола показывают, что знамения и чудеса антихриста будут делом лжи, ибо чудеса может творить один Бог, а не истинными чудесами. По существу своему они не будут превышать естественных, хотя и сокровенных сил природы, но по видимости своей будут подобны истинным, почему апостол и говорит, что в них будет выражаться *великая сила*. Сатана даст ему *силу свою, и престол свой, и великую власть* (Откр.13:2; сн. Лк.4:8–9). Даются в откровении указания на самые виды чудес антихристовых, напр., внезапное исцеление одной из глав

зверя, смертельно раненой (Откр.13:3–5), а лживый пророк зверя будет низводить огонь с неба (13, 13–15).

С совершением многих чудес, антихрист, как орудие дьявола, который для обольщения людей может принимать вид *ан гела света* (2Кор.11:14), будет прибегать к лести, лицемерию в поведении, обману в словах и действиях. Пришествие его будет *во всякой лъсти неправды*, говорит ап. Павел. Будучи внутри волком и львом, он, как изображали его древние учителя, явится агнцем, пока не воцарится⁷⁷.

Ложь для своего распространения имеет неизбежную нужду в насилии власти. Так будет действовать и антихрист. Это возможно будет потому, что он явится не религиозной только, но и политической силой – царем. По воцарении своем им будут воздвигнуты на церковь внешние жестокие гонения, при помощи которых он будет стараться исторгнуть из недр ее более слабых ее членов. И. Христос предрекал скорбь велию перед кончиной мира: *и аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть* (Мф.24:21–22). У пр. Даниила антихрист изображается как могущественный, страшный и всеистребляющий завоеватель (прообраз его – Антиох Епифан), который будет вести войны с многими царями и победит их, и вместе жестокий гонителем непокорных ему (7, 8 и 11 гл.). В Апокалипсисе антихристу и его лжепророку усвоится наименование зверя – θηρίον (13, 1; 17, 8 и др.), каковое в приложении к человеку обозначает его плотоядность и звериную жестокость, звериный нрав. По Божью попущению, антихрист захватит власть над многими народами (Откр.13:7–8) и первое других увлечен им будет народ, разделяющийся на колена, т. е. евреи. Но *святые* – искренние христиане подвергнутся сильному гонению и разным мукам: *уже аще не поклонятся образу звериному убиени будут* (13, 15). Убиты им будут и те *два свидетеля*, которые будут посланы на время царствования антихриста, чтобы свидетельствовать истину (11, 7). Насилие дойдет до того, что, не нося открытого знака покорности антихристу, нельзя будет ни покупать, ни продавать ничего, нельзя будет пользоваться никакими правами гражданскими (13, 16–17). Не принявшие начертание зверя, как отвергающие

антихриста, будут обезглавлены (20, 4). Церковь, гонимая и преследуемая, должна будет скрываться в пустыне, в тайных местах, как это изображает тайновидец под образом жены в болезнях рождения, которую преследует дракон и которая скрывается от него в пустыне (12 гл.).

Следствием брани антихриста против Христовой церкви будет то, что он успеет между многими, *любве истины не приявшими*, распространить свое учение, возгосподствует не только над умами и сердцами нечестивых, но и составит из этих последних внешнее общество, которое признает его своею главою и станет соблюдать его требования, – свое внешнее царство, противоположное святому граду (Откр.20:7).

III. Однако как ни велики будут сила и власть антихриста и жестока брань против церкви Христовой, *врата адовы не одолеют церкви Христовой* (Мф.16:18). Церковь пребудет непоколебимой до самой кончины мира и второго пришествия Христова; христианское богослужение и важнейшая часть последнего – принесение евхаристической жертвы не прекратятся до скончания века, до второго пришествия Христова (1Кор.11:26), следовательно, и во все время царствования антихриста, потому что будут пребывать с церковью *во все дни до скончания века* и Христос Спаситель и Дух Святой. В те дни великой скорби будут избранные, и, что особенно важно, переживут это время: *избранных ради и сократятся те дни* (Мф.24:22; сн. 30–31; Мк.13:27). Пагубные действия антихриста простираться будут собственно *на погибающих*, на тех, которые *любве истины не прияша, во еже спастися им* (2Сол 2, 10). Погибающие эти погибнут, конечно, не по определению Божию, а потому, что они одного духа с антихристом, т. е. суть отпадшие от Бога и Господа Иисуса. Верным явлена будет во дни антихриста и особенная помощь Божия. Тогда, открывает ап. Иоанн, будут посланы на землю *два свидетеля-пророка*, и они будут *пророчествовать 1260 дней*, будут облечены во вретище. Это суть *две маслины и два светильника*, стоящие пред Богом на земле. Они будут совершать великие чудеса. Но зверь, выходящий из бездны, сразится с ними и победит их, убьет их и трупы их оставит на

улице великого города, но после трех дней с половиной войдет в них дух жизни и они вознесутся на небо (Откр.11:3–12). Они будут отвлекать людей от обольщения антихристового, проповедовать имеющее быть с небес пришествие Христово. Один из этих свидетелей ясно указан в Писании; это – пророк Илия (Мал.4:5–4; ср. Мф.17:10–11; Мк.9:11–12; Лк.1:17). Другим свидетелем древнее предание церкви называет Еноха. По другому видению ап. Иоанна, на защиту не поклоняющихся зверю *семь ангелов с семью язвами* будут изливать гнев Божий на нечестие людей (Откр.15 и 16 гл.).

Безбожное и губительное царствование антихриста будет кратковременным. У тайнозрителей Ветхого и Нового Заветов время его господства в некоторых изречениях прямо ограничивается тремя с половиною годами (Дан.7:25; 12, 17; Откр.12:14), или сорока двумя месяцами (Откр.11:2; 13, 5), а также 1260 днями (Откр.11:3; 12, 6), а в других указывается вообще *мало время* (Откр.12:12; 10, 3).

Так как царство антихриста – не человеческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтожения его должна быть более высшая, чем человеческая и сатанинская. Явится Сам Господь И. Христос, Который и *убьет антихриста духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего* (2Сол 2, 8), т. е. погубит антихриста одним дуновением Своим, – легко сокрушит силу его и уничтожит славою пришествия Своего. В откровении ап. Иоанн говорит, что Господь со Своим воинством *сразится* со зверем и его воинством, зверь и ложный пророк его будут *схвачены и брошены в озеро огненное, а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его*, т. е. оружием слова (19, 19–21).

§ 182. Второе пришествие Христово

Церковь научает веровать в Господа Иисуса «и паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Под паки-пришествием или вторым пришествием Христовым (παρουσία, adventus) она всегда разумела и понимает будущее действительное, чувственно видимое для всех пришествие Господа Иисуса в воспринятой Им плоти и божественной славе, как Судии живых и мертвых, для окончательного и полного осуществления идеи царства Божия.

Это пришествие последует в определенный под конец времен день, день единственный и исключительный. Спаситель называл этот день *последним днем* (Ин.6:39–40, 44. 54; 12, 48), *днем судным* (Мф.10:15; 11, 22; 12, 36; сн. 2Пет 2, 9; 3, 7; 1Ин.4:17), а апостолы – *днем Господним* (2Пет 3, 10; 1Сол 5, 2; сн. Мих.3:17; Иез.13:5; Ис.2:12), *днем Господа нашего И. Христа* (1Кор.1:8; 5, 5; 2Кор.1:14) и просто *днем Христовым* (Филип 1, 10; 2, 16; 2Сол 2, 2). Оно будет окружено необычайной, а именно божественной славой и величием. почему и называется *откровением Господа нашего И. Христа* (1Кор.1:7, 8; 2Сол 1, 7). Но не только последует тогда *откровение славы* (ἀποκάλυψις τῆς δόξης) Христа Владыки (1 Пет, 4, 13; сн. Кол.3:4), – самое назначение этого пришествия относится к тому, чтобы открыть вселенной славу Искупителя. *Приидет Сын человеческий*, – говорил Сам Он, – *во славе Отца Своего*, т. е. во славе, свойственной Ему, как истинному Сыну Божию (Мф.16:27), *во славе Своей, и сядет на престоле славы Своея* (25, 31, сн. 24, 30). В этом существенное отличие второго пришествия Христова от первого, когда Он являлся как смиренный Сын человеческий. В откровении указываются следующие частные черты славы в обстоятельства этого пришествия.

Явится знамение Сына человеческого на небеси (Мф. 24, 30) – знамение *определенное* (τὸ σημεῖον), знамение такое, которое покажет, что идет Тот, Который так часто называл Себя *Сыном человеческим*, и, наконец, такое, которое *явится*

(φανήσεται), т. е. будет доступным для созерцания чувственными очами. Таким знамением явится святой *крест*, понесенный и претерпенный Христом ради нас и нашего спасения. И так как евангельская проповедь к тому времени должна обнять всю вселенную, то для всех будет понятным явление креста на небе в качестве знамения пришествия Сына человеческого. Для верующих и всех истинных последователей Христовых, когда они будут испытывать скорби и бедствия последнего времени, ясное отражение в этом знамени славы грядущего Христа Судии будет радостным удостоверением своего освобождения, свидетельством осуществления упований. Но грозно будет явление этого знамения для тех, которые дотоле не верили в Его великое значение: при взоре на это знамение *восплачутся вся колена земная* (Мф.24:30; см. Откр.1:7).

Явится Сын человеческий в той светозарной и прославленной *плоти*, в какой по воскресении Своем являлся Своим ученикам и с какой перед их глазами вознесся на небо, следовательно, – чувственно видимым образом. Сам Он предвозвещал, что земнородные *узрят* (ὄψονταί – воочию, на самом деле увидят) *Сына человеческого, грядущаго на облацех небесных* (Мф.24:30; см. Откр.1:7), При вознесении Спасителя явившиеся апостолам ангелы возвестили: *сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде приидет, имже образом видесте Его идуща на небо* (Деян.1:11).

Пришествие Сына человеческого последует на облаках небесных; *узрят Его*, – говорил Он, – *грядущаго на облацех небесных, – грядущаго со облаки небесными*. Нет оснований понимать эти выражения лишь только в образном смысле и отвергать соответствующую образу действительность. Напротив, так как Сын человеческий на облаках вознесся, то это дает понять, что и будущее явление Сына Божия действительно последует на облаках и, конечно, окруженным славой (δόξα) *многою* (Мф.24:30), т. е. сиянием необычайным.

Прийти имать Сын человеческий *со ангелы Своими* (Мф.16:27), *с силою многою* (24, 30), *во тьмах ангел Своих* (Иуд.14 ст.). Об этой принадлежности Своего пришествия

Спаситель говорил каждый раз, когда касался этого предмета (Мф.13:41; 24, 31; 25, 31; Мк.8:38; Лк.9:26). Сопутствие Ему, как власть имущему, ангелов Его, всего более должно будет свидетельствовать перед миром о Его божественной славе и величии. Ап. Павел изображает имеющее последовать вместе с пришествием Христовым явление и служение Ему ангелов в таком образе: *Сам Господь в повелении, во гласе архангелов, и в трубе Божии снидет с небесе (1Сол 4, 16)*. В повелении – εν κελευσμάτι: это слово употреблялось для означения воинского приказа или воззвания к воинам – собраться и вступить в дело. Подобный приказ отдавался и голосом и трубой. В Ветхом Завете труба употреблялась и для созыва народа Божия, чтобы объявить ему волю Божию, для возвещения о наступлении юбилейного года, равно и в воинских походах. Целый образ, употребленный апостолом, обозначает, что пришествие Господа Иисуса совершится в повелении, которым Бог, в Троице поклоняемый, изречет определение, что время настоящего порядка в бытии мира и человечества кончилось, настало время воскресения мертвых. Это повеление принято будет архангелом, вождем небесных сил. Принятое им повеление будет возвещено гласом архангела прочим воинствам небесным, которые посредством *труб Божиих* разгласят повеление Божие во все концы (сн. Мф.24:31), почему все должны явиться пред грядущим с небес Господом. *По последней трубе снидет с небесе Сам Господь (1Кор.15:52)*.

Отсюда можно видеть, как неосновательны мнения, будто учение И. Христа и апостолов о втором пришествии Христовом нужно понимать не в смысле видимого, чувственного, созерцаемого, славного Его пришествия, а в смысле невидимого духовного пришествия Его к верующим, невидимого посещения Им Своей церкви в тех или иных событиях ее жизни (напр. при разрушении Иерусалима, в распространении евангелия), или же в смысле лишь победы царства Христова над всеми враждебными Христу и Его делу силами.

§ 183. Воскресение мертвых. Действительность его

В последний день, в который совершится славное пришествие Христово, последует *воскресение мертвых* и тождественное с ним по существу и действию *изменение* живых. Под воскресением (ἀνάστασις, ἐγέρσις, т. е., ἐκ νεκρῶν также ἀναοτή ναί, ἐγείρειν) мертвых в последний день церковь научает разумеать «такое действие могущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединясь опять с их душами, оживут, и будут духовны и бессмертны» (Катих. 11 чл.), а не какое-либо духовное воскресение и не создание новых тел.

Загробное существование души без тела не может быть названо совершенной жизнью и не может дать полноты блаженства. Человеку особенно дорого бессмертие полное, загробная жизнь по душе и по телу. Поэтому-то у некоторых народов древности, более других развитых в религиозном отношении, было своеобразное верование в жизнь тела по смерти (напр., у египтян, иранцев). Но эти смутные желания и чаяния личной загробной жизни по душе и по телу получили свое обоснование и подтверждение только в откровении.

Воскресение мертвых есть плод освобождения человека от греха и примирения его с Богом по заслугам Искупителя. Поэтому со всею подробностью учение о воскресении мертвых предложено нам в Новом Завете, т. е. когда искупление совершилось. Однако, и ветхому завету не была совершенно чуждой мысль о воскресении человека. В древнейших ветхозаветных книгах учение о воскресении мертвых прикровенно выражается, как объяснил Спаситель саддукеям, в наименованиях Бога Богом Авраама, Исаака и Иакова: *о мертвых же, яко восстают*, – говорил Он, – *несте ли чли в книгах Моисеовых, при купине яко рече ему Бог, глаголя: Аз Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль? Несть Бог мертвых, но Бог живых* (Мк.12:26–27; сн. Мф.22:31–32). Страдалец Иов выражает исповедание воскресения мертвых и вместе явления Избавителя в таких словах: *я знаю, что Искупитель* (евр. Noel – Защитник, Освободитель) *мой жив, и*

Он в последний день восставит из праха распадающую кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого, увидят Его (Иов.19:25–27 ст.). В книгах исторических повествуется о воскрешениях, совершенных пр. Илией и Елисеем (3Цар 17, 19; 4Цар 4, 29) и воскресении одного умершего от прикосновения его к костям пр. Елисея (4Цар 13, 21). Хотя эти воскрешения были только возвращением к земной жизни, тем не менее, они наглядно выражали ту глубокую истину, что смерть должна возвратить похищенное ею тело, когда этого непосредственно требует Бог. Псалмопевец Давид выражает убеждение: *не оставиши душу мою во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления (Пс.15:10).* Яснее выражена вера в воскресение в книгах пророческих. Так, в песни пр. Исаии говорится: *воскреснут мертвии и восстанут, уже во гробех (26, 19).* Пр. Даниилу открыто было в видении: *многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление (12, 2).* У пр. Иезекииля образно представлено и то, как произойдет воскресение. Пророк духом был веден в долину, полную сухих костей. На вопрос Господа: *сын человеческий! оживут ли сии кости?* пророк ответил: *Господи Боже! Ты знаешь это,* т. е. что это выходит из пределов человеческого ведения. Тогда Господь повелел ему пророчествовать над костями, и, когда он произнес пророчество, то произошел шум, началось движение, и они стали сближаться кость с костью, потом на них явились жилы, выросла плоть, кожа покрыла их сверху, но для новой жизни не доставало духа. По новому повелению Господа пророк изрек новое пророчество о духе, который пришел от четырех ветров, вдохновил возродившиеся тела и они стали жить (37, 1–10).

Вера в воскресение мертвых в ветхозаветные времена была достоянием не одних богодухновенных писателей, но и вообще благочестивых иудеев. Так, мученики Маккавеи шли на смерть с уверенностью, что *царь мира воскресит их, умерших за Его законы для жизни вечной (2Мак 7, 9; см. 11. 14, 36 ст.).* Об Иуде Маккавее повествуется, что он послал в Иерусалим серебро, чтобы принести жертву за грех (умерших), и поступил весьма хорошо и благочестиво, *помышляя о воскресении (2Мак*

12, 43–44). Во времена Спасителя вера в воскресение мертвых была общераспространенной среди иудеев. Замечание евангелистов о саддукеях, которые говорили, что *нет воскресения* (Мф.22:23; Мк.12:18; Лк.20:27), предполагает, что остальное большинство иудеев веровало в воскресение (сн. Деян.23:6–8; 24, 15). Марфа, сестра Лазаря, говорила об умершем брате: *вем, яко воскреснет в воскресение, в последний день* (Ин.11:24).

Новозаветное Писание возвещает будущую действительность телесного воскресения мертвых, как основную истину христианства, как драгоценный плод искупительных заслуг Богочеловека.

И. Христос говорил: *грядет час, в онъ же еси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда* (Ин.5:28–29). *Се же есть воля пославшаго Мя, да всяк видяй Сына и веруяй в Него имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день* (6, 40). *Аз есмь воскрешение и живот; веруяй в Мя, аще и умрет оживет* (11, 25). *Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день* (6, 54).

Из апостолов с особенной подробностью раскрывал учение о воскресении мертвых ап. Павел, по поводу того, что в Коринфе появились *неции*, говорившие, *яко воскресения мертвых несть* (1Кор.15 гл.). Что воскресение мертвых действительно будет, в этом, по мысли апостола, должна убедить верующих истина воскресения И. Христа. *Аще же Христос проповедуется, яко из мертвых воста* (а Он, будучи Богом, был и человек, и как человек, умер и погребен), *како глаголют неции в вас, яко воскресения мертвых несть? И аще воскресения мертвых несть* (т. е. если оно невозможно), *то ни Христос воста. Аще же Христос не воста, то тщя убо проповедание наше, тщя же вера ваша*. Но, говорит апостол, *Христос воста от мервых, начаток умершим бысть* (20 ст.), и посему *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (22 ст.). Затем, устраняя недоумение, *како востанут мертвии*, объясняет: *безумне, ты еже сееси не оживет, аще*

не умрет, и еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно... Бог же дает ему тело... Такожде совершится и воскресение мертвых, т. е. из каждого умершего тела силою Божией восстанет новое тело (35–38, 42 ст.). Солунским христианам он писал, что им не подобает скорбеть об умерших, как не имущим упования, потому что яко Иисус умре и воскрес, тако Бог и умершья во Иисусе приведет с Ним; мертвии о Христе воскреснут (1Сол 4, 13–14, 16; см. Деян. 24:15). Наконец, он называет развратителями и изменниками истины тех, которые говорят, что воскресение уже бысть, т. е. нравственное, и которые, очевидно, не допускали воскресения телесного (2Тим 2, 18).

В церкви христианской вера в воскресение мертвых по плоти составляла со времен апостольских существеннейший член веры. Исповедание веры в воскресение мертвых вошло в символы древнейших церквей (Иерусалимской, Римской и Кипрской) и в вероизложения св. Иринея и Тертуллиана, а позднее и в символ никео-цареградский. Эту веру исповедывали мученики, идя на вольную смерть, защищали апологеты христианства против язычников и лжеучителей, раскрывали пастыри и учителя, нередко даже в особых произведениях.

Возможность воскресения мертвых, в виду высказывавшихся недоумений и возражений против этого верования христиан, древние учителя старались оправдать и приблизить к уразумению указаниями на всемогущество Божие и на разные подобия в природе видимой и жизни человеческой. «Не верить воскресению свойственно тому, – говорит св. Златоуст, – кто не имеет совершенного понятия о непобедимой и вполне достаточной на все силе Божией. Ведь если Он сотворил сущее из не сущего, то тем более может воскресить разрушившееся» (На 1 Кор Бес. XL, 3). Здесь будет, по крайней, мере готовое вещество, а там того не было. Видимая природа поясняет эту возможность такими, напр., явлениями, как возникновение из безвидного семени полного человеческого тела, вырастание из сгнивших в земле зерен пшеничных или иных плодовых колосьев, весеннее воскресение

после мертвящей зимы всех растений и деревьев, замирание на более или менее продолжительное время и потом оживление некоторых насекомых и животных, засыпание и пробуждение от сна самого человека.

§ 184. Всеобщность и одновременность воскресения умерших. Изменение живых

Воскресение мертвых будет всеобщее и одновременное: воскреснут *все*, как добрые, так и злые, верующие и неверующие во Христа, праведники и грешники, и воскреснут *все одновременно*, – в день пришествия Христова. Тогда же последует и *изменение* всех живых.

I. В ветхозаветном Писании, при утверждении действительности воскресения мертвых, не было дано ясного и прямого ответа на вопрос: все ли умершие воскреснут? У иудейских же книжников и фарисеев еще ко временам И. Христа образовалось представление, что воскресение ограничится лишь одними праведниками, а души нечестивых (язычников) будут удержаны в аду для вечных мук. Такое учение вошло в иудейскую раввинскую письменность. В христианской древности некоторые утверждали, что непризванные и неспособные к блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению. Немало сторонников этого воззрения (теории т. н. условного или факультативного бессмертия) и в настоящее время (в протестантстве). Но этого рода мнения основываются не на положительном учении откровения, а на разного рода сторонних соображениях и умозаключениях. Откровение утверждает всеобщность воскресения без всяких исключений и ограничений, только не с одинаковыми последствиями для праведников и грешников. Так, И. Христос говорил, что *все* (πάντες) *сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и услышавше оживут, и из них изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда* (Ин.5:25, 28–29). Изображение всеобщего суда также предполагает всеобщность воскресения, т. е. не одних праведников, но и нечестивых и неверующих. Если грешники, по выражению евангелия, *возстанут на суд* (Мф.12:41–42; Лк.11:31–32), то, очевидно, они и воскреснут. Ап. Павел в своей речи перед правителем Феликсом высказывает твердое убеждение, что *воскресение хочет быти мертвым*,

праведником же и грешником (Деян.24:15). Всеобщность воскресения, учит апостол, имеет основание в том, что воскресший Христос есть искупитель всего человечества: якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут.

Признание всеобщности воскресения требуется и самым понятием победы Христовой над врагами человеческого спасения. Полнота этой победы предполагает упразднение *смертной державы* (Ин.12:31; Евр.2:14), умерщвление *последнего врага* – самой смерти (1Кор.15:26), и, конечно, тем, что у нее отняты будут все жертвы. Победа Его над врагом рода человеческого не была бы полной и господство смерти не было бы уничтожено, если бы в ее власти остались тела не удостоенных принятия в царство небесное.

II. Воскресение мертвых будет не только всеобщее, но и *одновременное* для всех, как Христовых, так и неверующих и грешников. Мнение, будто в Писании различаются два отдельных по времени воскресения мертвых, что сначала последует воскресение Христовых или вообще избранных Божиих, а затем через более или менее значительное время (у хилиастов через 1000 лет), будут воскрешены и все нехристиане и грешники, не оправдывается свидетельствами Писания. Так, в словах Спасителя: *грядет час, в онь же вси сущии во гробех...* воскресение добрых и злых представляется следствием одного мановения Сына Божия, это с одной стороны, а с другой – что еще более важно, – оно ставится в непосредственную связь с судом, так что общее понятие воскресения разделяется на два частнейших – воскресение жизни для одних и воскресение осуждения для других.

Утверждающие раздельность по времени воскресения праведников (первое воскресение) и грешников (второе воскресение) думают видеть основание для таких представлений в некоторых изречениях ап. Павла (особенно 1Кор.15 гл.), и в откровении Иоанна Богослова (20 гл.). Ап. Павел, уверив во всеобщности воскресения словами: *яко же о Адаме вси умирают, такожде о Христе вси оживут*, прибавляет далее: *кийждо в своем чину* (ἐν τῷ τάγματι): *начаток Христос, потом* (ἔπειτα) *Христу веровавшии, в пришествие*

Его. Также кончина (εἵτα το τέλος), егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку силу и власть... Последний же враг испразднится смертью (1Кор.15:23–26). Эти слова апостола будто бы содержат указание на порядок (τάγμα), в каком будет идти воскресение, и на различие по времени воскресения различных классов, и именно: прежде всех воскрес Христос, как начаток воскресения, потом, в пришествие Его, оживотворены будут те, о которых можно сказать, что они Христовы (Гал.5:24, а все остальные воскреснут тогда, когда наступит конец. Правда, выражение апостола: потом Христовы, в пришествие Его, дает возможность видеть в нем указание и на временную последовательность воскресения, именно: сначала воскрес Христос, как совершитель искупления и Глава человечества, в пришествие же Его восстанут Христовы. Но этим и ограничиваются все указания на различие воскресения по времени, какие здесь содержатся. Говоря об имеющих воскреснуть в пришествие Христово, апостол прямо указывает на чин верующих. Но на этот только чин он указывает потому, что писал верующим и имел в виду воскресение к вечной жизни, а другой чин – чин неверующих им подразумевается, т. е. смысл апостольского выражения таков: теперь воскрес Христос, а во второе Его пришествие воскреснут и Христовы, но не они одни, конечно, а со всеми другими людьми. Что же касается слов: также (потом) кончина, то под кончиной, по объяснению самого апостола, нужно разуметь кончину всего, кончину мира, суд, предание Сыном Своего царства Богу и Отцу и наступление царства триединого Бога, а не последнее воскресение.

В особенности же разделяющими по времени воскресение праведных от воскресения грешников в подтверждение своего мнения указывается на видение Иоанна Богослова, изложенное в Апокалипсисе (20 гл.). Тайнозритель видел, как Ангел, имеющий ключи ада, сошел с небес, связал и заключил диавола в бездну на тысячу лет (1–3 ст.), и как после того произошло первое воскресение: святые и не сторонники зверя ожиша и воцаришася со Христом тысящу лет. Прочии же мертвецы не ожиша, дбндеже скончается тысяща лет. Се воскресение

первое. Блажен и свят, – замечает тайнозритель, – иже имать часть в воскресении первом! на них же смерть вторая не имать области, но будут иереи Богу и Христу и воцарятся с Ним тысящу лет (4–6 ст.). По истечении тысячи лет, по словам тайнозрителя, разрешен будет сатана от темницы своея... на малое время и изыдет прельстити языки, сущия на четырех углех земли (7 и 8 ст.), но вскоре последует суд над всеми мертвецами воскресшими и вечное мздовоздаяние им и диаволу: смерть и ад и все, имена которых не написаны в книзе животней, ввержена быста в озеро огненное: и се есть вторая смерть (8–15 ст.). Но Апокалипсис есть книга пророческая и глубоко таинственная, изобилующая образами. Строго буквальное истолкование этих образов, когда оно является противоречащим другим, прямым и ясным свидетельствам откровения, невозможно. Насколько возможно уяснить смысл этого видения, в нем под Ангелом, сошедшим с неба и имеющим ключи ада, разумеется Ангел завета – Господь Иисус, приходивший на землю, чтобы смертью Своею упразднить имущего державу смерти. Под связанием и заключением диавола в темницу разумеется ограничение и сокрушение Искупителем власти сатаны над людьми и вообще силы зла, одушевлявшей особенно язычество. Под тысячелетним царством Христовым разумеется весь неопределенный период времени от основания церкви Христовой на земле, особенно же период более мирного развития церкви Христовой после эпохи гонений (ср. 3 и 7 ст.). Под именем *первого воскресения* разумеется обращение человека от греха и примирение его с Богом, его оправдание и возрождение, что действительно является восстанием и воскресением духа человеческого от смерти духовной. Оно есть первое воскресение по отношению к будущему воскресению мертвых в день последнего суда. Царствование со Христом имеющих часть в этом духовном воскресении есть царствование на небе, блаженная жизнь души от времени удостоения блаженства до воскресения по телу. Далее, – разрешение диавола из темницы на малое время, чтобы прельстить языки, означает явление на земле антихриста

незадолго перед самой кончиной мира. Когда же эта сила зла окончательно будет побеждена (9–10 ст.), наступит последний, всеобщий суд: *тогда море, смерть и ад отдадут своих мертвецов*, т. е. совершится всеобщее телесное воскресение из мертвых (второе воскресение), – *малые и великие предстанут на суд пред Богом* (12–13 ст.). Для тех, которые осуждены будут, наступит *смерть вторая*, которая есть окончательное отвержение грешников от лица Божия.

III. Ко времени второго пришествия Христова не все подвергнутся телесной смерти, но останутся живые. Но так как *тление не наследует нетления* (1Кор.15:50), то тела оставшихся в живых, наравне с умершими и воскресшими, сделаются нетленными через мгновенное изменение. Ап. Павел пишет коринфянам: *се тайну вам глаголю: вси бо не успнем, вси же изменимся* (ἀλλαγησόμεθα) *вскоре* (ἐν ᾧ – в атом, точку времени), *во мгновение ока, в последней трубе! вострубит бо, и мертвии встанут нетленни, и мы изменимся; подобает* (δεῖ) *бо тленному сему облещися в нетление и мертвенному сему облещися в бессмертие* (1Кор.15:51–53). В другом послании апостол говорит: *мы живущии, оставшии в пришествие Господне, не имамы предварити умерших... Мертвии о Христе воскреснут первее* в сравнении с христианами, оставшимися в живых; *потом же мы живущии оставшии купно с ними восхищени будем на облацех в сретение Господне* (1Сол 4, 15–17). Высказывалось мнение, что сущность изменения живых при втором пришествии Христовом будет состоять в их мгновенной смерти и в возвращении к жизни в теле нетленном. Но такое мнение не согласно со словами апостола: *не все мы умрем*. Слова апостола об изменении живых нужно понимать буквально, в том именно смысле, что изменение заменит как действие смерти, так и действие воскресения, так что при последней трубе и мертвые встанут нетленными, и оставшиеся в живых будут иными, т. е. нетленными. Как воскресение из мертвых будет всеобщим, так и изменятся все, какие будут в живых при втором пришествии, т. е. не только праведники и верующие, но и грешники и неверующие, ибо и таковые будут при конце мира. В

выражениях апостола: *мы изменимся, все* (подразумевается «мы») *изменимся*, – изменение ставится вне зависимости от нравственного достоинства человека, и хотя эти слова относятся к верующим, но среди последних всегда есть лица, которые по своим нравственным качествам недостойны войти в вечную жизнь.

§ 185. Тело воскресения и его свойства

Тело воскресения будет то же самое по существу своему, которым владеет и с которым соединена душа человека во время земной его жизни. Оно будет иметь лишь новые, существенно отличные от настоящих свойства.

I. Тожественность по существу с настоящими будущих тел предполагается самым понятием «воскресение» – ἀνάστασις, которое означает собственно восстание (того, что пало). И. Христос воскрес из гроба в Своем собственном теле, которое было распято, прободено копием и положено во гробе. В этом теле Он являлся по Своем воскресении. Равно и учил Он о воскресении нашего настоящего тела. Слова Его: *сущии во гробех услышат глас Сына Божия и изыдут...* указывают, что воскресение есть восстановление тела, предаваемого земле, т. е. того, которым владела душа во время земной жизни. Ап. Павел выражается о воскресении: *Воздвигий Христа из мертвых оживотворит и мертвенные тела ваша (Рим.8:11). Подобаает бо тленному сему облещися в нетление и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор.15:53).* Сему смертному, сему тленному, т. е. телу, которым душа владеет в настоящей жизни, а не какому-либо другому, подобает облечься в нетление и бессмертие.

Так учила о теле воскресения и древняя Вселенская церковь, выразив свое суждение об этом по поводу лжеучения Оригена. Ориген высказывал мнение, что нам дано будет тело, совершенно не похожее на нынешнее наше тело, а духовное тело, эфирное, не подлежащее ни зрению, ни осязанию, не имеющее никакой тяжести и веса. Ввиду широкого распространения такого мнения, на V-м Всел. Соборе против оригенистов определено: «кто утверждает, что тело Господа, по воскресении, сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами в воскресении облекутся и все разумные твари, – кто утверждает, что как Христос сошел со Своего земного тела, так и все разумные существа не будут

иметь в воскресении подобных настоящим тел, – да будет анафема».

Одинаковость по существу тел воскресения с настоящими дает основание думать, что и по воскресении не уничтожится различие пола воскресших, ибо пол женщины не есть недостаток, но богосозданная природа (Август. О граде Бож. XXII, 17). По вопросу о том, сохранится ли и различие возрастов, в древности одни высказывались в утвердительном смысле (ввиду Откр.20:12–13), другие полагали, что все тела восстанут в возрасте полного совершенства (ввиду Еф.4:13).

II. При тождестве с прежним земным телом по существу, тело воскресения будет весьма различно от последнего по своим свойствам и состоянию. В Писании даются указания на свойства воскресших тел в евангельских изображениях телесности воскресшего Господа Иисуса и в определении будущих качеств воскресших тел, сравнительно с настоящими, у ап. Павла в словах: *сеется в тление, встает в нетлении; сеется не в честь, встает в славе; сеется в немощи, встает в силе; сеется тело душевное, встает тело духовное* (1Кор.15:42–44).

Тела будут *нетленны*. Под нетлением прежде всего необходимо понимать способность тела не обращаться в прах, разлагаясь на свои основные элементы. Оно будет, следовательно, по самой природе своей противостоять разрушительной силе смерти, т. е. находиться в состоянии невозможности умереть, как говорит Спаситель: *сподобившийся век он улучшить и воскресение еже от мертвых... ни умрети бо тому могут, равни бо суть ангелом* (Лк.20:35–36). Такое свойство тел воскресения предполагает, что им будут совершенно чужды всякого рода болезни и постепенность умирания, какая происходит с нами в старости. Тайнозритель говорит, что на новой земле *ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет* (Откр.21:4), как и в райской жизни человека. Нетление тела воскресения предполагает, также, что оно не будет иметь нужды в обыкновенных пище и питии для поддержания своих сил. Ап. Павел говорит: *брашна чреву и чрево брашном; Бог же и сие и сия упразднит* (1Кор.6:13; см. Откр.7:16). Подобным же

образом и по отношению к браку воскресшие будут подобны ангелам (Мф.22:30).

Тела воскресения, в противоположность нашим земным телам, телам немощи, будут *сильны*. Немощь нашего тела выражается в том, что оно не может выносить продолжительного напряжения своих сил, постоянно требуя отдыха, сна и питания для подкрепления сил, и весьма часто заставляя дух отказываться от приведения в исполнение его высоких начинаний. *Дух бодр, плоть же немощна*. По противоположению такой немощи земного тела силу тела воскресения надлежит полагать в полноте его жизненных сил и неустанности их энергии. Тело воскресения не будет знать утомления и, следовательно, чувствовать потребности в отдыхе и сне, в пище и питии. Неисчерпаемая полнота сил, которыми будет обладать тело воскресения, произведет то, что в царстве славы не будет ни беспомощных старцев, ни младенцев, нуждающихся в уходе других.

Воскресшие тела будут *духовны*, а не *душевные*, каковы нынешние тела. *Есть тело душевное, и есть тело духовное*, говорит апостол (1Кор.15:44). Нынешнее тело есть по преимуществу тело душевное; похоть сделалась неотъемлемым свойством тела человеческого и между духом и плотью идет непрерывная борьба (Гал.5:17); тело поработывает душу, заставляя ее подчиняться низшим чувственным влечениям (Рим.7:23) и стесняет и затемняет чисто духовные влечения; короче, оно есть тело *страстное*. Тело воскресшее будет духовное, бесстрастное; в нем не только указанная борьба прекратится, но уничтожится и самая возможность возникновения похоти и оно явится покорным орудием духа. Вместе с этим оно сделается духовным в смысле легкости и тонкости и с физической стороны. Возможность такого одухотворения тела не должна представлять чего-либо неудобоприемлемого, так как в мире материи существуют разные степени материальности, переходы материи из одного состояния в другое. Явление Господа по воскресении Своим ученикам *дверем затворенным* дает нам некоторое представление о том, в чем будет состоять одухотворение

материи нашего тела. Оно потеряет свою грубость, дебелость, сделается тонким и проницательным, а вследствие этого и более свободным от условий пространства. И ап. Павел говорит, что воскресшие и оставшиеся в живых, по восприятии тела воскресения, *восхищены будут на облацех в сретение Господне на воздухе*. Тем не менее, наименование тела духовным не обозначает, что тело будет воздушным или эфирным.

Наконец, тела воскресших будут *славны*: Господь Иисус *преобразит тело смирения* (уничужения) *нашего* так, что оно будет *сообразно славному телу Его* (Филип 3, 21), *восстанет в славе*. Славу тел воскресения нужно полагать прежде всего в том, что они будут одарены всеми доступными природе тела совершенствами и вместе отнято от них будет *уничужение*, т. е. все недостатки нашей телесной природы, и между ними – тление, немощь, душевность. Но совершенство тела и свобода от всех телесных недостатков будет принадлежать всем воскресшим, и праведникам и грешникам. Поэтому славу воскресших тел недостаточно понимать лишь в этом смысле. Без сомнения, причина большей или меньшей славы тела будет заключаться в нравственном состоянии самого человека. Но если нравственное совершенство есть основание (субъективное) будущей славы воскресшего тела, то и сущность славы, которая будет принадлежать воскресшим телам, можно полагать в отражении степени нравственного совершенства духа на теле. Что же касается того, каким видимым для всех образом проявится слава тела воскресения, то Писание часто представляет славу, как свет (Исх.34:29; 2Кор.3:7; Мф.17:2; Деян.9:3–8). Спаситель дал обетование, что *праведницы просветятся, яко солнце во царствии Отца их* (Мф 13, 43). Ввиду таких указаний Писания и под славой тела воскресения можно понимать их светоносность, существо которой однако мы не можем представить.

Слава, имеющая принадлежать воскресшим телам, будет иметь различные степени, как различны степени нравственного совершенства каждого отдельного человека: *ина слава солнцу*, – говорит ап. Павел, – *и ина слава луне, и ина слава звездам*:

звезда бо от звезды, разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых (1Кор.15:41–42).

Перечисляя все указанные свойства тел воскресения, ап. Павел имел ввиду праведников, но не говорит о том, каковы будут воскресшие тела грешников. Должно, однако, думать, все тела воскресших – и праведных и нечестивых – будут обладать одинаковыми совершенствами своей природы. В частности, и тела грешников, без сомнения, восстанут *нетленны и сильны* в смысле свойства противостоять смерти, разрушительным влияниям стихий, не нуждаться в отдыхе, пище и питье для поддержания жизни и сил, свободы от болезней и старости.

Не может быть сомнений также и в *духовности* тел грешников. Бессмертное тело не может быть по своему составу и свойствам таким же, как наше настоящее тело. Что же касается свойства *славы* воскресших тел, то в славе в смысле совершенства тела воскресения, нельзя отказать телам грешников, хотя эти совершенства, подобно дорогой повязке на дышащей зловонием ране, не славу, а вечный позор доставят обладающему ими духу. Без сомнения, тела грешников будут также способными отражать на себе нравственное состояние духа, иметь на себе вечное обнаружение их нравственного падения.

§ 186. Кончина мира

С воскресением мертвых и изменением живых последует *кончина века*. Под кончиной века или мира в учении откровения и церкви разумеется не совершенное разрушение и уничтожение его, а только *преобразование, обновление* мира, такое изменение состояния вселенной, что она явится в новом, лучшем и совершеннейшем виде, соответственном прославленному состоянию будущих ее обитателей. Такая перемена в состоянии мира вещественного необходимо предполагается и требуется связью, в какой находятся судьбы мира вещественного с судьбами человека. Мир в настоящем его состоянии полон зла и нестроений; человеку он доставляет множество разнообразных скорбей и страданий. Но зло случайно в мире, оно есть следствие греха. Поэтому с уничтожением греха и смерти и возведением человека в состояние совершенства по телу должны быть истреблены и пагубные следствия, причиненные твари грехопадением человека. Мир в настоящем его состоянии и не может быть приличным, блаженным и вечным жилищем для людей, которые воскреснут с прославленными телами.

Учение о кончине существующего мира и появлении новых неба и земли возвещалось еще в Ветхом Завете. Так, псалмопевец о настоящих, созданных Богом небе и земле, говорит: *та погибнут, Ты же пребываеши; и вся, яко риза, обетшают и яко одежду свиеи я, и изменятся* (Пс 101, 27). У пр. Исаии возвещается: *будут бо небо ново и земля нова* (в рус. пер. – вот Я творю новое небо и новую землю), и не *помянут прежних, ниже взыдут на сердце их* (65, 17; сн. 13, 9–13; 51, 5; Иоил.2:10, 30–31).

Но частнейшими чертами учение о кончине мира раскрывается в Новом Завете. И. Христос в объяснении притчи о пшенице и плевелах говорил: *жатва – кончина века есть* (Мф.13:39–40). Утверждая действительность кончины мира, Он предызображал и те грозные и необыкновенные потрясения, которые произойдут на небе и на земле перед кончиной мира:

по скорби тех дней (бедствий перед вторым Его пришествием) солнце померкнет (σκοτιθήσεται – само помрачится), и луна не даст света своего (αυτῆς – обычного ей сияния, потому, конечно, что сама не будет более получать его), и звезды спадут с небесе, и силы небесныя подвижутся (Мф.24:29; у Луки 21, 25: и будут знамения в солнце и луне, и звездах, и море восшумит и возмутится). Последнее помрачение солнца и луны не будет простым лунным и солнечным затмением, каковые явления никогда не бывают вместе, одновременно, но это будет совершенное прекращение света солнца, за которым необходимо последует помрачение луны. Падение звезд (в собственном смысле звезд, а не метеоров) можно понимать в том смысле, что они постепенно, одна за другой будут как бы срываться с небесного свода, с тех мест, на которых в течение веков привыкли видеть их прочно укрепленными и неподвижными, что соединится с совершенным погашением их света и исчезновением из взора в мировом пространстве. Наконец, силы небесныя подвижутся, т. е. придут в беспорядочное движение те космические силы, действием которых сохраняется мировая гармония (напр., сила тяготения) и которые поддерживают отношение небесных светил между собой и по отношению к земле (уставы неба). Спаситель же говорил: небо и земля, т. е. вся совокупность творения, мимоидет (изменится по образу бытия своего), словеса же Моя не мимоидут (Мф.24:35).

В таком же смысле учили о кончине мира и апостолы. Ап. Петр раскрывал это учение по поводу появления наглых ругателей, которые говорили: где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же (2Пет 3, 3–4). Указав ругателям, что первобытный мир погиб в волнах потопа (6 ст.), апостол предупреждает, что и нынешняя небеса и земля тем же Словом сокровена суть (содержимые тем же Словом), огню блюдома (τῆθησοῦσι μὲν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ – сберегаются, сохраняются, как сокровища, драгоценность) на день суда и гибели нечестивых человек (7 ст.), – до тех пор, пока будут иметь цену в глазах Божиих. Но придет день Господень, яко тать в

нощи, в онъ же небеса с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы (разгоревшись, воспламененные) разорятся, земля же и яже на ней дела сгорят (10 ст.). Слова апостола показывают, что грозная перемена с миром произойдет в *день Господень, день суда и гибели нечестивых*, т. е. в день решительного определения участи грешников. Предметом изменения будут: небеса, стихии, земля и дела, яже на ней. Выражение: *небеса с шумом мимо идут* дает понять, что под небом разумеются тела, поставленные на звездном небе; *стихии*, обыкновенно, означают первоначальные, простые вещества мира (Прем Сол 7, 17); *земля и дела, яже на ней*, обозначают нашу планету и все то, что на ней находится: природа и искусство, царство растений, минералы, животные, города и дома (но не люди), вообще все принадлежности земного обитаемого мира (ср. Авв.2:13), – все будет страшным образом разрушено. Орудием будущего обновления вселенной послужит *огонь*. Действие этого огня – «огненного потопа», или огненной реки» будет состоять не в истреблении окончательном, не уничтожении решительном вещественного мира, а только в обновлении, очищении мира. Сам апостол будущее разрушение мира сравнивает с постигшим древний мир потопом (6 ст.) и прямо говорит: *нова же небесе и новы земли, по обетованию Его, чаем, в нихже правда живет* (13 ст.), т. е. нового неба, а не другого неба, новой земли, а не другой земли ожидаем. Слова: *в нихже правда живет*, дают видеть, что перемена для нынешнего неба и нынешней земли нужна только такая, чтобы не было в них неправды, не осталось ничего из того беспорядочного и зловредного, что в них привнесено было грехом человека.

Ап. Павел учит, что *вся тварь* (τὰσα ἡ κτίσις), т. е. весь мир вещественный, *совоздыхает и соболезнует* (с нами) *даже до ныне* и ожидает откровения сынов Божиих, *на уповании*, что *свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих*, подобно тому, как *и мы сами в себе воздыхаем, всыновления чающе избавления телу нашему* (Рим.8:21–23), т. е. воскресения тел. Слова апостола показывают, что прославление природы будет состоять не в уничтожении мира, а

освобождении *от рабства тления или от суеты*, и совершится это, по крайней мере, не прежде прославления сынов Божиих. По словам того же апостола: *преходит бо образ (σχήμα) мира сего (1Кор.7:31)*, но не мир, его сущность или природа.

Тайнозритель пишет, что он видел, как от лица Седящего на престоле бежа *небо и земля, и место не обретется им (Откр.20:10)*, т. е. в настоящем их состоянии, и увидел он *небо ново и землю нову! первое бо небо и земля первая преидоста, и моря несть ктому*. Новый Иерусалим, увиденный им, приготовлен как невеста, украшенная для мужа своего, и о нем сказано ему: *се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними (21, 1–3)*.

Итак, по ясному учению откровения, действительно последует в день Господень кончина мира – стихийных неба и земли, кончина не в смысле совершенного уничтожения, но преобразования или обновления мира посредством огня. Из прежних неба и земли и вместо их явятся новое небо и новая земля, которые будут существовать вечно, не подвергаясь новым потрясениям; в них не будет рабства тлению, как нетленны будут и тела воскресших, и будет обитать правда.

Опыты разрешения вопроса о последней судьбе мира встречаются и в естественных религиях и философии, а в последнее время этому вопросу уделяет внимание и естествознание. Как в древности, так и теперь, мысль о кончине мира казалась и кажется для мышления вполне удобоприемлемой: мир, состоящий из сложных и разрушимых веществ, некогда получил начало, следовательно, может и окончить свое бытие в настоящем его виде. Тем более естественно так думать, что мир в настоящем его состоянии *весь во зле лежит*. Безотраднa была бы участь человека, если бы все это зло осталось на вечность. О кончине мира и явлении новых миров, новых неба и земли говорится в религиозных сказаниях браминства (позднейшего), в персидской религии (Зороастра), египетской, в мифологии германцев. Необходимость какого-либо мирового переворота (катастрофы) для начала лучшего порядка вещей признавали и некоторые из

древних философов, причем охотно разделялось то мнение, что настоящий мир будет истреблен огнем (Гераклит, стоики, Платон, Сенека). Новейшее естествознание пытается разрешить тот же вопрос на основании данных т. н. положительной науки (астрономии, геологии, физики, географии). Появился и существует целый ряд гипотез, предполагающих, что вселенная должна или *постепенно* прийти к своему концу, или *внезапно* погибнуть от действия тех или других естественных сил, причем многими из них предполагается и допускается, что на месте погибших могут возникнуть новое небо и новая земля. Естествознание в решении этого вопроса. особенно при настоящем состоянии науки, конечно, не может идти далее гаданий и предположений, более или менее вероятных. Но утверждая, что настоящая вселенная будет иметь конец и на месте ее могут возникнуть новое небо и новая земля, эта наука утверждает ту же истину, которую возвещало откровение еще задолго до появления научного естество-знания.

§ 187. Всеобщий суд. Его действительность и образ совершения

За воскресением мертвых и обновлением мира Господь И. Христос во второе Свое пришествие совершит суд – суд всеобщий, открытый и торжественный, правосудный и страшный, решительный и последний. Тогда последует праведное воздаяние каждому по делам его и судьбы всех людей будут определены на вечные времена.

I. Действительность будущего всемирного суда предвозвещалась еще в ветхозаветном откровении (особенно Дан.7:9–14), но яснейшим образом утверждается в Новом Завете. И. Христос учил: *приити имать Сын человеческий во славе Отца Своего со ангелы святыми, и тогда воздаст комуждо по деянием его* (Мф.16:27). В беседе с учениками на горе Елеонской Он изобразил и самый суд, со всеми его последствиями, какой имеет быть произведен Им (Мф.25:31–46). Во многих притчах, убеждая к исполнению воли Отца небесного, Он также указывал на имеющий быть суд, напр., в притчах: о пшенице и плевелах, о неводе (Мф.13 гл.), о неверном домоправителе, о талантах (25 гл.). Ап. Павел возвещал в афинском ареопаге: *Бог установил есть день, в оньже хочет судити вселенней в правде* (Деян.17:31; см. Иуд. 14–15 ст.). Этот великий день он называет *днем гнева и откровения праведного суда Божия* (Рим.2:5).

II. Об образе или способе совершения последнего суда многое открыто нам под покровом чувственных образов, понимание которых доступно разумению нашему лишь отчасти.

Совершителем суда откровение представляет Господа И. Христа. Сам Он свидетельствовал: *Отец не судит ни комуже, но весь суд* (κρίσιν πάσαν) *даде Сынови*. Отец область (власть) даде Ему и суд творити, яко Сын человек есть (Ин.5:22, 27). Дело искупления предназначено было совершить Сыну Божию. Поэтому Сыну же Божию, ибо Он Сын человек есть, подобало совершить, конечно, в единении с волей Бога Отца, и суд над родом человеческим. *Повеле нам* (воскресший И. Христос), –

говорит ап. Петр, – *проповедати людем, яко Той (И. Христос) есть нареченный от Бога Судия живым и мертвым (Деян.10:42). Ап. Павел учит, что Бог будет судить тайная (т. е. дела) че ловеком... Иисусом Христом (δὲ Ἰ. Χρυτοῦ – Рим.2:16; сн. Деян 17, 31).*

При совершении суда над миром Господь И. Христос, как царь, пришедший потребовать отчета у Своих рабов (Лк.19:12–15), *сядет на престоле славы Своея*, окруженный ангелами (Мф.25:31), *и престол велик бе (Откр.20:11).* Престол славы, без сомнения, это есть образное представление царского достоинства И. Христа, которое в полной своей славе откроется перед воскресшими и собравшимися для суда людьми (точно так же, как и упоминаемое во 2Кор.5 *судилище* Христово). В производстве суда, в качестве исполнителей воли царя и Судии вселенной, примут участие ангелы. В притче Спасителя о пшенице и плевелах представляется, что при кончине века *жатели ангелы суть, что послет Сын человеческий ангелы Своя, и соберут от царствия Его вся соблазны и делающих беззаконие (Мф.13:39–41 сн. 24, 31); ангелы изыдут и отлучат злыя от среды праведных (13, 49); ангелам усвоится приведение в исполнение божественного приговора над нечестивыми, – ввержение их в пещь огненную (Мф 8, 12; 13, 42, 50 и др.).*

Есть в Писании изречения, в которых участие в суде приписывается и людям, – апостолам и святым вообще. Так И. Христос обещал апостолам: *аминь глаголю вам, яко вы, шедшии по Мне, в пакибытие (ἐν τῇ παλιγενεσίᾳ), егда сядет Сын человеческий на престоле славы Своея, сядете и вы на двюнадесяте престолу, судяще обеманадесяте коленом Израилевова (Мф.19:28; сн. Лк.22:30).* Ап. Павел пишет: *не весте ли, яко святии миру имут судити (χρίνουσι, – 1Кор.6:2)?* Но судить живых и мертвых будет Сам Богочеловек, Которому Бог Отец дал *весь суд*. Обетование же о седении апостолов на двенадцати престолах есть лишь образное предуказание того, что они при всеобщем суде будут в особенности превознесены над всеми, как ближайšie к царю Судии лица, будут по преимуществу разделять с Ним славу суда

и царства. Что же касается суда и осуждения ими двенадцати колен Израилевых, то участие их в этом отношении должно ограничить тем, что они осудят через добрый пример нравственной своей жизни и деятельности вообще нечестивых из всех народов и, прежде всего, своих современников, особенно же неуверовавших сынов Израиля. Но так как кроме двенадцати колен Израилевых остается еще множество народов и племен, которые предстанут всемирному суду, то не одни апостолы, но вообще *святии мiрови имут судити*, т. е. будут как бы живыми скрижалями закона Христова, по которому совершается суд, свидетельствуя на себе возможность для человека достигнуть спасения, и тем покажут грешникам, что злая воля привела их к осуждению.

Подсудимыми на всеобщем суде явятся все люди, – грешные и праведные, христиане и не христиане, живые и мертвые, и не только люди, но и падшие духи. На последний суд, говорит И. Христос, *соберутся пред Ним вси языцы* (πάντα τὰ ἔθνη Мф.25:32), – не языческие лишь, но все народы, существовавшие от начала мира – *избранные от четырех ветр, от края небес до края их* (24, 31), равно и все *творящие соблазны и делающие беззаконие* (13, 41). На суд предстанут и ангелы, *не соблюдашия своего начальства и оставльшия свое жилище*. Ап. Павел учит: *не весте ли, яко ангелов судити имамы* (1Кор.6:3)? Под ангелами в словах ап. Павла правильнее разумеать падших ангелов, как и разумели древние учителя (напр. Златоуст, блаж. Феодорит).

Предметом последнего суда и вместе основанием осуждения одних и оправдания других будут добрые или злые дела представших на суд, мысли, слова и нравственные расположения каждого, их вера или неверие. Господь, учит апостол, в этот день *воздаст коемуждо по делом его! овым убо, по терпению дела благаго* (в рус. пер. – которые постоянством в добром деле, т. е. ищут) *славы и чести и нетления ищущим, живот вечный, а иже по рвению противляются* (упорствуют) *убо истине, повинуются же неправде, ярость и гнев* (Рим.2:6–8). Всем должно явиться *пред судище Христово, да примет кийждо яже с телом содела* (т. е. соответственно тому, что он

делал, живя в теле), *или блага, или зла*, (2Кор.5:10; сн. Гал.6:7–9; Иуд.15). Но не только за дела, а и за слова свои каждый должен будет дать отчет: *глаголю же вам, – учит Спаситель, – яко всяко слово праздное, еже аще рекут человецы, воздадут о нем слово в день судный. От словес бо своих оправдишися и от словес своих осудишися* (Мф.12:36–37). Наконец, и сердечные намерения будут предметом суда: когда придет Господь, тогда Он *во свете приведет тайная тмы и объявит советы сердечныя, и тогда похвала будет коемуждо от Бога* (1Кор.4:5; Рим.2:16; сн. Откр.2:23). Каждый будет судим по своим силам и дарованиям: *всякому же, емуже дано будет много, много взыщется от него; и емуже предаша множайше (иного вверено), множайше просят (взыщут) от него* (Лк.12:48; сн. Мф.25:14–30 – притча о талантах). Будет принята во внимание и совокупность внешних условий, благоприятных или неблагоприятных для нравственного развития, при которых жили и так или иначе поступали люди, в особенности же известность или неизвестность им откровения Божия, как, напр., жителям Тира, Сидона и Ниневии, или же Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (Мф.11:21–23; 12, 41). Ап. Павел дает видеть, что не одинаково будут судимы люди, жившие под законом откровенным, и те, которые не имели такого закона: *несть бо на лица зрения у Бога, – говорит он. Елицы бо беззаконно согрешиша, беззаконно и погибнут! и елицы в законе согрешиша, законом суд приимут!* (Рим.2:11–12). Нелицеприятие Божие на суде, по мысли апостола, обнаружится в том, что те, которые беззаконно, т. е. не имея писанного закона, а руководствуясь одним естественным законом, согрешили, те *беззаконно и погибнут*, т. е. не по писанному закону будут осуждены на вечное мучение, а по закону, написанному в сердце каждого. А которые *в законе*, т. е. имея писанный закон, согрешили, то по этому закону и судимы будут *и суд приимут*, т. е. осуждение.

Соответственно выяснению нравственного состояния судимых последует разделение добрых и злых и произнесение приговора над теми и другими. *И разлучит их друг от друга Сын человеческий, яко же пастырь разлучает овцы от*

*козлиц! И поставит овцы одесную Себе, а козлица ошуюю. Тогда речет царь сущим одесную Его: приидите, благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира... Сущим же ошуюю Его Он скажет: идите от Мене, проклятии, во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его... И **идут** сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф.25:32–46).*

§ 188. Кончина благодатного царства Христова и открытие царства славы. Ложность хилиазма

I. Со вторым пришествием Христовым и всеобщим судом последует кончина благодатного царства Христова и откроется вечное царство славы.

Благодатное царство Христово или церковь Воинствующая приспособлена к временному домостроительству человеческого спасения, доколе все достигнуто *в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф.4:12)*. Но ко времени второго пришествия Христова для суда над миром Евангелие будет проповедано по всей вселенной. Все, предназначенные к царству Божию, войдут в него, а враги этого царства и самая смерть будут побеждены. На всеобщем же суде плевелы, мешающие росту пшеницы, будут отделены. Старый мир прекратит свое существование. Домостроительство спасения, состоящее в приложении и усвоении людям спасительных заслуг И. Христа, завершится. Понятно, что с завершением его должно окончиться и существование благодатного царства – церкви, находящейся в состоянии непрестанных подвигов и борьбы с врагами, видимыми и невидимыми. Наступит та кончина, о которой говорит апостол: *а затем, – т. е. за воскресением мертвых, – кончина, егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку власть и силу. Подобаает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима. ИИоследний же враг испразднится смерть... Егда же (Бог Отец) покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая, да будет всяческая во всех (1Кор.15:24–28)*. В этих словах апостола разумеется именно царство, которое принадлежит И. Христу прежде Его второго пришествия, т. е. временное, по домостроительству, царство Христово – церковь. Это царство Он предаст Богу Отцу. Тогда исполнится то определение вечного совета Св. Троицы, о котором Сын говорил Отцу: *се, иду сотворити волю Твою, Боже (Евр.10:7)*.

Но с преданием этого Своего царства Богу и Отцу не окончится царствование Христово. Тогда откроется во всей силе и славе то царство, уготованное для праведников от сложения мира, рождение и воспитание чад для которого составляет задачу церкви. Это царство И. Христос называл то *царствием Божиим* (Мк.9:47; 10, 14; Лк.13:28–29), то *царством Отца Своего* (Мф.26:29), то *домом Отца Своего*, в котором много приготовлено обителей для Его последователей (Ин.14:2). Это царство не есть только царство Бога Отца, или вообще царство Пресвятыя Троицы, но и Его собственное, непосредственно Ему, как Икупителю, принадлежащее царство. Поэтому это же царство Он называл *царством Сына человеческого* (Мф.16:28; сн. 13, 41), *Своим царством* (у Лк.22. 20 – *Мое царство*). Точно также и апостолы именовали это царство не только *царством Божиим* (1Кор.6:9; 15, 50; 2Сол 1, 5), но и *царством Господа нашего и Спаса Иисуса Христа* (2Пет 1, 11; 2Тим 4, 18; Откр.11:15), *царством Христа и Бога* (Еф.5:5). Царствию Его, имеющему наступить с началом вечной для праведников жизни по душе и по телу и на обновленных небе и земле, непосредственно после всеобщего суда, *не будет конца* (Лк.1:33; Откр.11:15). С Ним же, Господом Иисусом, воцарятся и верующие в Него (2Тим 2, 12; сн. Рим.8:17).

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на *хилиастические* (χιλιετης – тысячелетие) надежды и ожидания второго пришествия Христова для основания Им земного 1000-летнего царства, возникшие еще в первые века христианства и проходящие через всю историю церкви. Сущность этих чаяний у древних хилиастов состояла в следующем. Господь И. Христос задолго до кончины мира опять придет на землю, победит Своих врагов, упразднит власть сатаны на тысячу лет, воскресит умерших праведников («первое воскресение»), устроит царство на земле, и будет царствовать с воскресшими и прославленными праведниками тысячу лет. В награду за свои подвиги и страдания праведники будут наслаждаться всеми благами – духовными и чувственными (у иудействующих хилиастов – с восстановлением Иерусалима и ветхозаветных жертв), и им дано будет господствовать над всем остальным

человечеством. По прошествии этого времени, сатана, связанный на тысячу лет, будет снова развязан и вместе с антихристом, своим орудием, и его последователями, вступит в ожесточенную борьбу с царством Христовым, но эта брань кончится погибелью сатаны и антихриста вместе с его приверженцами, и тогда-то последует второе, всеобщее воскресение, кончина мира, всеобщий. суд и всеобщее вечное воздаяние. Очевидно, хилиастические чаяния о пришествии Христовом за 1000 лет до кончины мира и о каком-то особом царстве Христовом, отличном от царства благодати (церкви) и царства славы, равно как и двукратном воскресении мертвых, не имеют для себя никаких оснований. Церковь, осудив на Втором Вселенском Соборе все заблуждения Аполлинария, между прочим, разделявшего хилиастические воззрения, осудила и его учение о тысячелетии Христовом, и для того на соборе внесены были в самый символ слова о Христе: *Его же царствию не будет конца.*

§ 189. Блаженное состояние праведников. Степени и вечность их блаженства

I. Благословенные Отца небесного в уготованном им от сотворения мира царстве будут иметь «жизнь столь блаженную, что мы не в состоянии и понять, представить и изобразить этого блаженства» (Катих. 12 чл.). *Око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог лю бящим Его* (1Кор.2:9). *Вем человека о Христе, – говорит ап. Павел о себе, – который восхищена бывша... до третьяго небесе,... в рай, и слыша неизреченные глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати, т. е. предсказать* (2Кор.12:2, 4). Писание изображает состояние праведников в этом царстве большею частью подобиями и образами, взятыми с предметов величественных и прекрасных. Небесные блага оно называет *сокровищем* (Мф.19:21; 1Пет 1, 4), *наследством нетленным, чистым, неувядаемым* (1Пет 1, 4; см. Еф.1:14; 1Кор.3:24; Гал.3:24) и др.

Как на наивысшее из всех благ, уготованных праведникам, откровение указывает на непосредственное созерцание и ближайшее общение их с Господом и Спасителем И. Христом и через Него с Богом Отцом и Духом Святым. Спаситель говорил Своим ученикам: *да не смущается сердце ваше, веруйте в Бога и в Мя веруйте... Паки прииду и поиму вы к Себе. Да идеже есмь Аз и вы будете* (Ин.14:1–3). В молитве к Отцу Он взывал: *Отче, ихже дал еси Мне, хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят* (θεωρῶσι) *славу Мою, юже дал еси Мне* (17, 24). Видение это касательно человеческой природы Христа Спасителя, конечно, будет через самое телесное чувство зрения. Упование блаженного видения и общения со Христом Спасителем более всего утешало и одушевляло апостолов. Ап. Павел желает *разрешиться и со Христом быти* (Флп.1:23) и обещает верующим, что они в будущей жизни *всегда с Господом будут* (1Сол 4, 17), с Ним *воцарятся* (2Тим 2, 11–12). Ап. Иоанн говорит, что мы узрим тогда Христа Спасителя, *якоже есть* (1Ин.3:2). Тогда праведники явятся действительно *наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу* (Рим.8:17).

Пребывая постоянно с Господом Иисусом в царстве Христа и Бога, праведники через И. Христа и Духа Святого и к Богу Отцу будут так близки, как близки бывают дети к своему родному отцу, живя в его доме (Ин.14:2), будут едино с Отцем: *да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут* (Ин.17:21), – молился И. Христос Своему Отцу о верующих. В откровении ап. Иоанна говорится, что блаженное царство славы будет *скиниею Божиею с человеки*, где Он *вселится с ними: и тии людие Его будут, и Сам Бог* (триипостасный) *будет с ними* (Откр.21:3). По словам ап. Павла, тогда *Бог будет всяческая во всех* (1Кор.15, 28). Конечно, и теперь Он во всех: *о Нем бо живем, движемся и есмы*. Но тогда это совершится и проявлено будет некоторым особым образом.

Как на следствия особенного общения и единения человека с Богом в царстве славы, св. Писание указывает на удовлетворение всех высших стремлений и потребностей душ праведников. По откровению ап. Иоанна, Бог будет и *светом* для праведников, *просвещающим их*, и *древом животным*, питающим их своими плодами, и *источником воды животная*, напояющем их (Откр.21:6, 22–23).

В частности, тогда они обретут возможно полное удовлетворение ума, жаждущего истины и лишь отчасти находящего удовлетворение здесь. *Видим убо ныне* (Бога), – говорит ап. Павел, – *якоже зерцалом в гадании* (как бы сквозь тусклое стекло, гадательно), *тогда же лицом к лицу! ныне разумею отчасти, тогдаже познаю, якоже и познан бых* (1Кор.13:12). В этих словах апостол указывает различие и превосходство ведения, какое будет даровано в жизни по воскресении, по сравнению с настоящим, в двояком отношении: количественном и качественном. В первом, – знание, доступное человеку в настоящем веке относительно таин царства Божия, есть знание *отчасти* (ἐκ μέρους), частичное, неполное, по сравнению с будущим. Относительно же глубины и совершенства будущего познания апостол приводит два сравнения: понимание младенца и мужа (в 11 ст.), и видения сквозь тусклое стекло и лицом к лицу. Первое сравнение дает

разуметь, что в будущем веке знание будет столь же совершеннейшим перед нынешним, сколько совершеннее знание мужа перед знанием младенца. Второе сравнение показывает, что наше настоящее боговедение и вообще познание тайн царства Божия по сравнению с будущим настолько же несовершенно, насколько несовершенным может быть познание предмета, доступного рассмотрению или познанию сквозь тусклое стекло, по сравнению с познанием того же предмета через непосредственное его рассмотрение. Бог открывается здесь в слове, а человек должен верой усвоить открытые ему истины, не видя самого предмета, ибо мы *верою ходим, а не видением* (2Кор.5:7). В жизни же по воскресении *упразднятся вера и надежда* (1Кор.13:8–10), так как все то, во что мы веровали, будем видеть лицом к лицу, и на что надеялись, будем переживать. Само собою понятно, что Бог в существе Своем всегда остается непостижимым (1Кор.2:11).

Воля блаженных обитателей царства славы будет свободна от всякой нечистоты и греховности, ибо греха там совершенно не будет (1Кор.15:56–57). Праведники насытятся тогда правды, которой здесь алкали и жаждали. Любовь к Богу и не отделимая от нее любовь к ближним, которая *николиже отпадает*, раскроется тогда в них совершеннейшим образом, так что они будут вне всякой опасности уклониться от направления к единому добру. Все это своим непосредственным следствием будет иметь удовлетворение всем чистым требованиям чувства в блаженстве. Когда удовлетворены все высшие стремления свободно-разумной природы, устранится причина столь постоянных и неизбежных в земной жизни духовных страданий, недовольства, происходящих от неудовлетворенности потребностей и стремлений богоподобной души человеческой. В нагорной беседе Своей Спаситель учит, что каждое из небесных благ в своей отдельности может доставить человеку блаженство. Блаженство же человека, который получит всю полноту небесных благ и когда при этом борьба добра и зла в самом человеке и во всем мире совершенно прекратится и наступит вечное торжество добра, невозможно и изобразить.

Блаженному состоянию праведников, по душе будут соответствовать и отчасти собою его пополнять состояние их по телу и та тварная среда, в которой они будут обращаться и жить. Тело, которое теперь у нас является источником бесчисленных скорбей и болезней, тогда будет изъято от всех недостатков и нужд, губительного влияния стихий, болезней и смерти, и не потребует тех изнурительных забот и тяжких трудов, каких требует теперь для своего сохранения, питания, одевания. Все это пройдет и всякие внешние поводы к страданию уничтожатся. *Они (праведники) не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод... И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр.7:16–17; 21, 4).*

Праведники введутся в прекрасное царство природы. На новых небе и земле не будет ни одного из тех зол, которые теперь превращают для нас землю в место изгнания и наказания, но будут, напротив, все блага, подобно тому, как был преисполнен ими древний рай – жилище первых людей. Место обитания удостоенных блаженства будет отобразом *славы Божией (Откр.21:23)*. И там будут земные твари, но только они будут свободны от рабства тлению, не будут воздыхать под тяжким игом этого рабства и способны к участию в свободе славы чад Божиих (Рим.8:20–21). В состав новой земли или обиталища праведников войдет только то, что есть наилучшего и драгоценнейшего в обновленном вещественном мире (Откр.21:10. 27). Праведники будут пользоваться тем господством над тварью, которым пользовался невинный человек, так как восстановление человека благодатью есть восстановление невинного человека с его правами и преимуществами (Откр.22:1–5).

Со всем этим соединится взаимное ближайшее общение праведников между собою и с ангелами. Все званные и последовавшие призыванию *от восток и запад приидут и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царствии*

небеснем (Мф.8:11), все едино будут, будучи связаны между собою узами чистейшей любви, как дети одного общего Отца. Таким образом, каждый блаженный обитатель царства славы узнает там и войдет в общение с теми, с которыми здесь был связан духовными узами чистой любви, родства и дружбы, но особенно отрадно то, что увидит там всех святых Божиих, – праотцев, патриархов, пророков, апостолов, мучеников и вообще всех праведников. Святые будут иметь там общение и с ангелами и всеми чистейшими духами. Это обещает ап. Павел, когда говорит, что все праведники не только приступят, но и действительно приобщатся ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному, и тьмам ангелов, торжеству и церкви первородных на небесех написанных (Евр.12:22–23, сн. Откр.21:2, 10, 11). Такое общение не может не быть источником блаженства для праведников, тем более, что взаимной любви ничто там не будет нарушать, ибо там не будет честолюбия, корыстолюбия, зависти и людей с такими пороками, как и плотских потребностей.

II. Хотя все праведники будут наслаждаться блаженством, однако, блаженство их будет иметь свои степени, соответственно труду и нравственному достоинству каждого. Это предполагается самым понятием о правосудии Божиим и неодинаково раскрывшейся в самых людях способности к блаженству. Спаситель учил: *в дому Отца Моего обители многи суть* (Ин.14:2). Слова эти можно понимать не в смысле лишь указания на количественную множественность обителей или обширность помещений многих равных обителей, но и качественное их различие. Господь различает также награду пророков и праведников: *приемляй пророка во имя пророчо, мзду пророчу приимет. И иже аще напоит единаго от малых сих чашею студены воды, токмо во имя ученика, аминь глаголю вам, не погубит мзды своя* (Мф.10:41–42). Апостолам Он обещал, что они в пакибытии займут исключительное в сравнении с остальными верующими положение (Мф 19, 28; Лк.22:30). Ап. Павел говорит о делах милосердия, что *сеяй скудостию, скудостию и пожнет! а сеяй о благословении (щедро) о благословении (щедро) и пожнет*

(2Кор.9:6). Слова апостола о различных степенях прославления тела (1Кор.15– *ина слава солнцу* и пр.), также предполагают различные степени блаженства.

III. Как славное царство Христово есть царство вечное, которому не будет конца, так и блаженная жизнь праведников в этом царстве не будет иметь конца, но будет вечной. Вечность блаженства праведников предполагается невозможностью для них падения вообще в загробной жизни, особенно же по воскресении, когда они вступят в наслаждение вечной жизнью и всеми ее благами. *Аз живот вечный дам им, – говорил Спаситель, – и не погибнут во веки, и не восхитит их никтоже от руки Моея* (Ин.10:28; сн. 3, 16); *никто не отнимет их радости* (16, 22). Оправданные на последнем суде и призванные к блаженству *праведницы идут в живот вечный* (Мф.25:46).

§ 190. Состояние осужденных. Степени и вечность их мучений

I. Участь нераскаянных грешников после всеобщего суда противоположна состоянию праведных. Их ожидает величайшее горе, – нескончаемые и неизобразимые мучения. Св. Писание мучения осужденных на последнем суде изображает преимущественно с отрицательной стороны, указывая те блага, которых лишает человека грех, и часто в образах, применительно к нынешнему разумению нашему.

Грешники лишены будут всех тех благ, наследниками которых явятся праведные. Все эти блага объединяются в одном представлении о царствии Божием, в которое не войдут грешники. Они будут находиться в удалении от Бога и Его царствия и под действием гнева или осуждения Божия. *Идите от Мене, проклятии*, – услышат они приговор Верховного Судии. *Отступите от Мене вси делатели неправды* (Лк.13:27; сн. Мф.7:21). *Кто не верует в Сына Божия, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем* (Ин.3:36; сн. Рим.2:5–10). Недостойные сынове царствия изгнаны будут во тму кромешнюю (Мф.8:11–12) и, находясь в муках, будут зреть издавеча Авраама и праведников на лоне его (Лк.16:23). А такое грозное отвержение Богом грешников от царства Божия и при том навсегда, соединенное с пребыванием на них гнева Божия, понятно, произведет и будет производить в душах их невообразимо тяжелые внутренние страдания. Тяжела для человека потеря света естественного, но еще тяжелее удаление от Источника духовного света и жизни. Без сияний света вечного не только нет просвещения для ума, но нет ни покоя для сердца, ни добра для воли. Духовное состояние нераскаянных грешников поэтому явится состоянием мучительного ощущения пустоты и томления в сердце, не развлекаемых более ни миром, ни плотью. А вследствие этого внутренняя жизнь нераскаянных грешников скорее будет похожа на смерть, чем на жизнь, почему, по сравнению с телесной смертью, уничтоженной всеобщим воскресением, может быть названа *вторую смертью*

(Откр.20:14). Насколько сильны будут страдания для лишенных благ царства Божия, указывают слова Спасителя о находящихся во тьме кромешней: *ту будет плач и скрежет зубом* (Мф.22:13; Лк.13:28). А по выражению апостола, *скорбь* (душевная мука) и *теснота* (мука телесная, теснота, которая муча тело, томит душу) ожидают *всяку душу человека, творящего злое* (Рим 2, 9).

Кроме мучений, вызываемых лишением небесных благ, Писание говорит и о положительных мучениях грешников. Эти мучения представляются в нем под образами червя *неумирающего* и *огня неугасимого*. Господь осужденным на страшном суде скажет: *идите от Мене проклятии в огонь вечный*. В притче о богатом и Лазаре богач изображается страждущим во пламени. *Лучше ти внити в живот хрому, – говорил Христос, предостерегая от соблазнов, – неже две нозе имущу ввержену быти в геенну, во огонь неугасающий, идеже червь их не умирает, и огонь не угасает* (Мк.9:45–46; сн. 44 и 48 ст.). Выражения об огне и черве – выражения образные. Однако, эти образы по отношению к состоянию осужденных нельзя понимать лишь в смысле сильной скорби о лишении небесных благ, но ими дается понять, что грешники подвергнутся еще положительным мучениям и указывают на чрезвычайную мучительность их страданий. О черве сказано: червь *их* (αὐτῶν) не умирает. Прибавка *их* дает основание думать, что это наказание неразлучно связано с осужденными и что, следовательно, вызывается не внешними причинами, а внутренними, и обозначает внутренние мучения грешников, то же, что обозначается *плачем и скрежетом зубов*, а также *скорбью и теснотой* творящего злое. Об огне геенском утверждается, что он уготован диаволу и ангелам его; он представляется находящимся в месте пребывания осужденных, а потому правильнее думать, что он указывает на внешние мучения. У древних учителей преобладавшим было понимание под огнем некоторого положительного наказания правды Божией, но, конечно, самый огонь они представляли сообразным со свойствами будущих тел, особенным, не похожим на настоящий.

Область или *место* обитания отверженных представляется в Писании совершенной противоположностью блаженному жилищу праведных, отдаленной и отдельной от царства праведников. Наименования, усвояемые этому месту Писанием, имеют образный характер и не могут быть понимаемы в буквальном смысле, однако, всеми ими одинаково показывается, что оно способно причинять своим обитателям лишь тяжелые и жгучие муки. Таковыми наименованиями являются: *геенна* или *геенна огненная* (Мк.9:45, 47; Мф.5:22, 29; Лк.12и др.), *пещь огненная* (Мф.13:50; сн. 24 и 30 ст.), *озеро огненное и жупельное* или *горящее серой* (Откр.19:20; 21, 8), в которое *смерть и ад ввержена быста* (20, 14), *бездна*, страшная и для самих демонов (Лк.8:31), также *тьма кромешная* (Мф.8:12; 22, 13; 25, 30) и *ад*, отделенный пропастью от жилища праведных и в то же время полный жгучего и мучительного пламени (Лк.16:23–26). Пребывая в таком месте, отверженные, вместо Бога и небесных чинов ангельских, будут зреть истинного виновника греха и смерти – диавола с ангелами его (Мф.25:41; 2Пет 2, 4; Иуд 6 ст.). Злобные демоны, осужденные на одинаковую участь с грешным человеком, не могут сообщить ему ничего, кроме стенаний безотрадной скорби, кроме проклятий ожесточенной злобы, хулы, ругательства, скрежета зубов. Вместо избранных святых Божиих они будут находиться в общении с одними подобными же себе, терзаемыми муками и отчаянием, нечестивцами: *вне (града небесного) псы и чародеи, любodeи и убийцы и идолослужители, и всяк, любяй и творяй лжу* (Откр.22:15).

Что касается того, где именно в новом мире будет находиться назначенное для грешников место, то усиливающимся определить это св. *И. Златоуст* преподает такое наставление: «спрашиваешь, где и в каком месте будет геенна? Но какое тебе до этого дело? Необходимо знать только то, что она есть, а не то, где и в каком месте она скрывается... По моему (впрочем), мнению, она будет где-нибудь вне всего этого мира; как царские темницы и рудопромыслы бывают вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной» (На Рим.Восх. XXXI, 3).

II. Состояние всех лишенных участия в благах царства Божия и вверженных во ад будет нестерпимо и мучительно, – так мучительно, что *в тыя дни взыщут человецы смерти и не обрящут ее, вожделеют умрети, и убежит от них смерть* (Откр.9:6). Однако, мучения их не будут для всех одинаковы, как различны и степени блаженства праведников. И. Христос говорил: *раб, ведевый волю господина своего и не уготовав, ни сотворив по воли его, биен будет много; неведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало* (Лк.12:47–48). Изрекая горе жителям Хоразина и Вифсаиды, которые не покаялись, говорил, что *Тиру и Сидону отраднее будет в день судный, неже вам, и отраднее будет земли Содомстей и Гоморстей в день судный, неже граду тому*, который не примет апостолов (Мф.10:15; 11, 22). О фарисеях, *уже снедают дома вдовиц и лицемерно подолзе молятся*, указывал, что *сии приимут лишнее осуждение* (Лк.20:47). III. Участь грешников после воскресения и страшного суда уже не может измениться. Какая бы степень мучений ни была определена для грешника правдой Божией, для него после всеобщего суда не останется возможности и надежды освободиться когда-либо из уз ада, как остается такая надежда для некоторых после частного суда. Отверженные Богом *идут в муку вечную*.

Учение о вечности мучений принадлежит к числу таких истин откровения, против которых восстают с особенным упорством. Казалось и кажется невероятным, чтобы за кратковременную жизнь Господь подвергал вечным мучениям. Не удивительно, поэтому, что с древнейших времен и до настоящего времени были и есть противники этого учения. Одни из них усиливаются доказать мнение о т. н. *апокатастасисе*, другие – мнение о совершенном *уничтожении* не призванных к блаженной жизни. Сущность учения об апокатастасисе состоит в том, что грешники и даже демоны будут терпеть мучения не вечно, а только пока не очистятся от грехов своих, ибо и самые мучения назначаются им правдой Божией не для наказания лишь, а и для нравственного их врачевания. Очистившись же от зла мучительным действием геенского огня, все грешники и все демоны сделаются участниками вечной жизни. Рано или

поздно, но совершится, таким образом, *устроение всех* (ἀποκατάστασις τῶν πάντων, – Деян.3:21), т. е. восстановление всей твари в состояние совершенства и блаженства. Тогда-то и будет достигнута последняя цель домостроительства, и *Бог будет всяческая во всех* (1Кор.15,28). Наиболее видным представителем этого воззрения в древности был *Ориген*; в настоящее время оно также имеет немало защитников. Другие же из противников учения о вечности мучений утверждают, что не призванные к блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению или внешней силой, т. е. силой Божией, или же через внутреннее саморазложение души, самоугасание в ней жизни, как не имеющей в себе залога бессмертия (в древности *Арновий Африк.*, в новейшее время *социниане* и многие из протестантских богословов). Но откровение, утверждая всеобщность воскресения. т. е. как праведных, так и нечестивых, с совершенной ясностью учит, что мучения будут вечны. И. Христос на последнем суде стоящим ошуюю скажет: *идите от Мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его... И идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный*. В откровении Иоанна говорится, что адские мучения будут продолжаться во веки веков: *диавол и его орудия мучени будут день и ночь во веки веков* (Откр.20:10), *что дым мучения их* (поклоняющихся зверю и образу его и приемлющих начертание его) *во веки веков восходит, и не имут покоя день и ночь* (14, 11; см. 2Сол.1,9–10; Иуд.13 ст.). Выражение *во веки веков* (превосходная степень) не допускает иного истолкования, как в смысле нескончаемой вечности. И о блаженстве праведников ап. Иоанн выражается так же: *воцарятся во веки веков* (Откр.22:5).

Защитники апокатастасиса стараются ослабить силу этих свидетельств Писания, утверждая, что слова: *век* (αἰών), *вечный* (αἰώνιος), *во веки* (εἰς τοὺς αἰῶνας), будто бы в приложении к будущим мучениям означают *неопределенно продолжительное время*, но не бесконечное продолжение времени, что вообще в Писании они не всегда имеют свое собственное и буквальное значение. Это последнее справедливо, и потому единственным средством определить, какое время разумеется под веком или

вечностью в каждом отдельном случае, – конечное или бесконечное, может служить только контекст. Но контекст не благоприятствует пониманию слова «вечный» в значении ограниченного времени в тех местах Писания, в которых говорится о продолжительности адских мучений.

В приведенных словах Спасителя, равно и в словах ап. Иоанна, вечное мучение нечестивых противопоставляется вечному блаженству праведных. Но если блаженная жизнь праведных будет продолжаться бесконечно, а это не оспаривается никем, то и мучения грешников вечны в том же смысле. «Если будет когда-нибудь конец вечному мучению, говорит *Василий В.*, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое имеем основание полагать конец вечному мучению? И о мучении и о жизни употреблено одно и то же слово – *вечный*. Сказано: *идут сии в муку вечную, а праведницы в живот вечный* (Прав. Отв. на вопр. 267).

Говорят, что Бог только *угрожает* людям вечными мучениями, дабы удержать их от грехов, но в самом деле, как милосердый Отец, помилует их, подобно тому, как нередко поступают земные законодатели и начальники. Но учение о вечности мучений выражено в Писании не в виде угрозы, а как непреложное определение Божие. Спаситель, когда говорит: *идите от Мене проклятии... и идут сии в муку вечную*, не угрожает, а только пророчески изображает то, что имеет последовать после страшного суда. На суде, а тем более после суда, угрожать с целью отклонить от проступков и неуместно. Да и вообще невозможно допустить, чтобы Бог угрожал человеку угрозой ложной.

Церковь постоянно исповедывала, как непреложную истину, что мучения нераскаянных грешников, как и падших духов, будут вечны. По поводу лжеучения Оригена на V-м Вселен. Соборе было постановлено: «кто говорит или думает, что мучение демонов и нечестивых людей временно и после некоторого времени будет иметь конец, а затем последует восстановление злых духов и нечестивых людей в первобытное состояние, – да будет анафема» (анаф. 5).

Учение о вечности мучений многим кажется недопустимым с точки зрения рассудочного мышления. Оно будто бы стоит в противоречии с учением о цели творения, правдой и благодатью Божией и т. д. Но все недоумения и возражения против этого учения могут казаться имеющими силу только на первый взгляд. Трудно представить, чтобы Бог осудил на вечные мучения существа хотя грешные, но покаявшиеся в грехах, и лишь не успевшие оправдать своего покаяния деятельным обращением к добру, однако алчущие и жаждущие правды. За один только грех никогда не будет прощения: это – грех или хула на Духа Святаго, – грех к смерти. Грех или хула на Духа Св. есть упорное противление очевидной истине Божией, совершенное неверие и нераскаянность, упорное отвержение благодати, соединенное с отвращением от всего, что свято и богоугодно (Евр.10:26,29), иначе – грех против Духа Святаго есть нераскаянное ожесточение во зле, потерявшее приемлемость благодати. Вот грех, который за свою нераскаянность будет осужден на вечные мучения. Может ли человеческий дух оставаться в таком нераскаянном ожесточении на всю вечность? Нет никакого основания отвечать на этот вопрос отрицательно. Если же разумное существо на всю вечность может оставаться в состоянии нераскаянной злобы и непримиримой вражды с Богом, то, как существо не способное к блаженному единению с Богом, – оно должно быть удалено от Него, а как существо злобное – должно быть ограничено в своей злой деятельности, заключено в темницу, и притом – на всю вечность, потому что и злоба такого существа есть нераскаянная и непримиримая, которая будет продолжаться и усиливаться целую вечность. Отсюда легко разрешаются и все возражения против учения о вечности мучений.

Если будут вечные мучения, то Бог, говорят, не достигает Цели творения, или достигает ее не вполне. Правда, Бог предназначил человеку высокую цель – богоподобие и вечное блаженное общение с Собою, но, сотворив его свободным, поставил достижение этой цели в зависимость от свободы тварей. Следовательно, не падает вины на Божие всемогущество, если свободная тварь не хочет идти к

предназначенной ей цели, когда при этом премудрость Божия дала человеку все средства ко спасению и блаженству, однако же отвергнутые им.

Несообразно, говорят, с правдою Божией за грехи краткой земной жизни осуждать на вечные мучения. Но, как говорит *св. И. Златоуст*, «не по времени согрешения судимы бывают, но по естеству прегрешений». И маловажные грехи часто совершаются продолжительно, и тяжкие – мгновенно. Притом, в вечных мучениях будут казнимы не только временные грехи земной жизни, глубоко повредившие и ожесточившие душу, но гораздо более – нераскаянная злоба и непримиримая ненависть к добру.

Бог есть благодать и любовь. Как же согласить с благодатью Божией вечные мучения тварей, по благодати вызванных к бытию? Действительно, Сам Бог свидетельствует, что любовь Его к человеку сильнее, чем любовь матери к своему младенцу (Ис.49:15), или любовь отца к своему сыну (Мф.7:9. 10). Бог дал все средства для спасения человека. При всем том, найдутся существа, которые отвергнут все эти средства. Следовательно, не от Бога зависит их погибель: благодать Божия спасла бы их, если бы они хотели только принять спасение. Если гибнут, – значит отвергают спасение. Благодать Божия может только оставить им бытие, которое сами они наполнили муками бессильной злобы и страданиями.

Говорят, что вечные мучения, как наказание, не имеющее целью исправление наказуемых, есть бесцельная жестокость и мщение, недостойное Бога. Но что бы сказало человеческое правосудие, если бы ему представили следующее соображение: в обществе есть преступники ожесточенные и закоренелые; никакое наказание не исправит их: следовательно, всякое наказание, на них налагаемое, есть бесцельная жестокость, а посему такие злодеи должны быть освобождены от всякого наказания и им должна быть предоставлена полная свобода действия?... Закон правды и здравое мышление не могут мириться с такими рассуждениями.

Если будут вечные мучения для некоторых, то зачем Бог создал их? Он знал их несчастную судьбу. Не лучше ли было бы

вовсе не давать им бытия, чем осуждать на вечные мучения? Бог, конечно, еще до творения мира знал число людей, которые вместе с дьяволом и ангелами его подвергнутся вечным мукам; но Бог также от вечности провидел, что бесчисленное множество людей будут наслаждаться вечной блаженной жизнью. Если бы провиденная Богом гибель ожесточенных грешников могла остановить творческую благодать, восхотевшую создать разумных тварей, то почему же и блаженство праведных и спасаемых, также провиденное Богом, не могло подвинуть Его к творению? Неужели хотят, чтобы из-за злых Бог отказал в бытии и во всех его радостях и добрым? «В таком случае, замечает св. *И. Дамаскин*, зло победило бы благодать Божию» (Точн. изл. в. IV, 21).

Но если блаженство иным из разумно свободных существ по причине их греховности должно остаться недоступным во всю вечность, то не лучше ли им *перестать существовать*, чем находиться в вечных мучениях? В этом смысле разрешаются возражения против вечности мучений древними и новейшими сторонниками мнения об уничтожении бытия душ, неспособных к блаженству. Но душа сама в себе, в своей природе носит залог бессмертия; в ней нет задатков к собственному разложению, – она не может умертвить себя (Откр.9:6). Как имеющая бытие от Творца, она могла бы и прекратить свое существование лишь Его волей, ибо «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное». Но недопустимо, чтобы Бог разрушил Свое собственное создание – «образ» Его совершенства. Что же касается рассуждений сторонников мнения об уничтожении душ нечестивых (иначе, – теории т. н. факультативного бессмертия или кондиционализма), будто учение о нескончаемых мучениях грешников есть недостойное Бога мщение, то исходят рассуждения этого рода из того, что вечные мучения грешников мыслятся внешним наказанием, действием карающей воли Божией по жестокому ее суду. На самом же деле, как выше сказано, вечные мучения приготовлены самим человеком и есть естественный плод нравственного состояния каждого. Кто не позаботился об одежде, тот необходимо страдает от холода в своей

обнаженности. Грешники сами закрывают себе путь к блаженству и обрекаются на мучения. Обвинять в этом промысл Божий было бы несправедливо.

Примечания

¹ - Православный – *ορθόδοξος*, по словопроизводству (от *ορθώς* *δοκέω* – правильно думаю) и по словоупотреблению в христианском мире, значит то же, что правильно мыслящий о предметах веры, правильно верующий, правоверный, в противоположность слову *έτεροδοξος* (от *έτέρως* *δοκέω* – иначе думаю) – неправильно мыслящий о вере, неправоверный, неправославный или инославный, как выражались иногда предки наши.

² - Значение мнения неустановившегося, предположения, или неопределившегося решения воли имеют слова, происходящие хотя от того же глагола, но от будущей его формы – *δόξω*, напр., *δόξα* – слава, молва, колеблющаяся между сомнением и слабою уверенностью, *δόκησις* – предположение, *δοκιμάζω* – испытываю, требую доказательств и др.

³ - В Посл. Кол.2 говорится о И. Христе, что Он истребил еже на нас рукописание учеными – *χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν*, еже бе сопротивно нам, а в *Еф.2:15*, что Он закон заповедей учеными – *τον νόμον των έντολών έν δόγμασι* – упразднив.

⁴ - Канонические книги Ветхого Завета, по еврейскому счислению, предполагающему соединение нескольких книг в одну, следующие: законоположительные (евр. *tora*) – 1) Бытие, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ и 5) Второзаконие; исторические: 6) И. Навина, 7) Судей и Руфь, 8) 1 и 2 Царств, 9) 3 и 4 Царств, 10) 1 и 2 Паралипоменон, 11) 1 Ездры и Неемии, 12) Есфирь; учительные: 13) Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст, 17) Песнь Песней; пророческие: 18) Исаии, 19) Иеремии с Плачем его и кн. Варуха, 20) Иезекииля, 21) Даниила и 22) Двенадцати малых пророков.

⁵ - Богодухновенность Св. Писания состоит в том, что священные писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбуждению и наставлению Св. Духа, так что не только предохраняемы были Им от заблуждений, но и положительно получали откровение истины Божией, однако без

насилия их естественных способностей; напротив, они являлись органами сообщения божественного откровения при полной сохранности всех своих сил и деятельном их проявлении, напр., в образе понимания и представления вещей, в плане своих произведений в выборе слов и выражений для мысли и пр.

⁶ - Неканонические книги Ветхого Завета суть следующие. 1) Товит, 2) Юдифь, 3) Премудрость Соломона, 4) Премудрость Иисуса, сына Сирахова, 5–6) вторая и третья книги Ездры и 7–9) все три книги Маккавейские. Кроме того неканоническими признаются также следующие отделы в канонических книгах: молитва царя Манассии в конце 2-й кн Паралип., части кн. Есфирь, не помеченные стихами, последний Псалом (после 150), песнь трех отроков в 3 гл. кн. пр. Даниила и в той же книге история Сусанны (13 гл.) и Вила и дракона (14 гл.). С неканоническими книгами не должно смешивать т. н. апокрифические (сокровенные, от *απόκρυφος* – сокрытый).

⁷ - Вторая и третья кн. Ездры и третья Маккавейская не входят в канон Римской Церкви, а считаются апокрифами.

⁸ - «Веруем, исповедуем и учим, – говорится в лютеранской «Формуле согласия», – что единственным правилом и нормой, по которой должно судить и оценивать все догматы и всех учителей, служит не что-либо иное, как только пророческие и апостольские писания как Ветхого, так и Нового Завета (Пс.119:105; Гал.1:8). Остальные писания, будут ли они отеческие или новейшие, под каким бы именем они не являлись, никаким образом не должны быть приравняемы к Св. Писанию, но нужно принимать их как свидетелей, которые показывают, в каких странах мира после времен апостолов сохранилось в неповрежденности учение пророков и апостолов» (Epit. art. I et 2). Это же воззрение за Св. Предание принимается и реформатством (Conf. Helv. I и др.) и англиканской церковью (VI и XXI чл. веры).

⁹ - Из древних учителей с особенной подробностью раскрывается это положение у церковного писателя V в. Викентия Лиринского в «Напоминаниях» (Commonitorium).

¹⁰ - В древности почти каждая церковь имела свой символ. В святоотеческих творениях сохранились древние символы Церквей: Иерусалимской, Римской, Антиохийской, Александрийской, Кесарие-Палестинской, Кипрской и Церквей Малоазиатских. По духу своему они все сходны между собой, различаются лишь по букве. Главным образом, эти различия зависели от возникавших в той или другой Церкви заблуждений, по поводу которых требовалось делать в символах дополнения, направленные против еретиков. См. у проф. И. В. Чельцова, Древние формы символов. Спб. 1862 г.

¹¹ - Для греков, переходящих в Римскую Церковь, папа Григорий XIII издал в 1575 г. специальную формулу, составленную из определения Флорентийского Собора об унии и *Professio fidei tridentinae*, под заглавием: *Professio orthodoxae fidei a graecis emittenda*.

¹² - Таковы: *Confessio fidei Gallicana* – Исповедание веры французских реформатов, *Scotiana confessio fidei* – Исповедание реформатов Англии, особенно Шотландии, *Confessio Belgica* – Исповедание голландцев, *Confessio Helvetica* – Исповедание швейцарское, *Confessio Crengerica* – Исповедание реформатских общин в Венгрии, *Confessio Tetrapolitana* – Исповедание выходцев из Голландии, поселившихся в Трансваале и Оранжевой, *Confessio Bohoemica* – Исповедание богемцев.

¹³ - Св. Григорий Богослов, в надгробном слове Василию В., в особенную заслугу вменяет ему то, что он в совершенстве овладел всею полнотою современного ему образования, и при этом сильно обличает невежество тех, которые думали, что для христиан не нужна и даже опасна внешняя (нехристианская) ученость (Сл. 43). У св. Василия Великого, между его творениями, есть особая замечательнейшая «Беседа к юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями».

¹⁴ - Образец такого объяснения см. у И. Дамаскина в Точн. излож. веры, I кн. 19 гл.

¹⁵ - См напр., Василия В. Бес. о том, что Бог не виновник зла (IV ч. его твор. в рус. пер.), Дамаскина Точн. изл. веры. IV,

19–20.

¹⁶ - В древности последнее мнение защищали ариане, особенно аномеи. Позднее оно было повторено некоторыми из схоластических богословов (Абеляром, П. Ломбардом), а в протестантском богословии высказывается и ныне. Более же всего вооружаются против усвоения существу Божию определяющих его свойств и качеств пантеисты.

¹⁷ - Другие древние имена, усвояемые в Ветхом Завете единому Богу для выражения различных Его свойств и отношений к миру, особенно к Израилю: El – Бог крепкий, сильный, El Elijon – Бог всевышний, Владыка неба и земли, El Schaddai – Παντοκράτωρ, т. е. Вседержитель, Jehovah – Сый, святое, (Лев 20, 3), славное и страшное (Втор.28:58) имя Божие, возведенное Моисею Богом при купине. Более поздние имена Божии: Savaorh (Zebaoth) – Бог воинств (ангелов), Царь славы, и Adonai – «наш Господь», «наш Владыко», ставшее заменять «Тетраграмму» после того, как последовало запрещение произносить ее, т. е. имя Иеговы.

¹⁸ - В неканонических книгах Ветхого Завета учение об ипостасной Премудрости раскрывается еще подробнее, именно: Варуха 3, 9–38, Сирах 1, 1–10; 24, 1–13, особенно Прем.Солом. 6, 22–24; 7, 21–30; 8, 1–4; 9, 1–4; 9, 9–19; 10, 1–21; 11, 1–4. По отношению же к народу израильскому Премудрости усвоятся те же действия (чувственно-ощушаемые явления людям, изведение евреев из Египта, проведение через Чермное море и др. – Сир.24:11–13; Прем 10, 1–21; 11, 1–4), какие в исторических и пророческих книгах усвоятся личности Ангела-Иеговы.

¹⁹ - У ап. Иоанна, при упоминании во многих местах его посланий об Отце, Сыне и Св. Духе, особенно в ясном свете представляется истина троичности Божией в следующих словах: трие суть свидетельствующие на небеси: Отец, Слово и Святый Дух: и сии три едино суть (1Ин.5:7). Но «против подлинности их много жалоб, а вера не имеет нужды в таких основаниях, которые считаются сомнительными» (Филарета арх. черн. Догм. Бог. § 46; см. наше Прав. Догм. Бог. I т. § 33).

²⁰ - Св. Григорий Богослов, по этому поводу в слове о Св. Духе говорит: «Ветхий Завет возвещал об Отце ясно, а о Сыне не так ясно; Новый – открыл Сына, на божество Св. Духа только указал. Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Дух живет с нами, сообщая нам яснейшее познание о Себе». Это зависело, по мнению св. отца, от того, что «небезопасно было, прежде чем исповедано было божество Отца, ясно проповедывать о Сыне, и, прежде нежели признан Сын, – выражусь смело – обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы... Надлежало же, чтобы троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями».

²¹ - История возникновения на западе догмата о Filioque в главнейших чертах такова. Первый высказал такое учение блаж. Августин (особенно в De Trinitate), однако не совсем определенно, а главное – только как личное мнение. Но так как Августин пользовался на западе большим авторитетом, то его мнение о Filioque постепенно стало там распространяться, и сначала тоже как частное мнение, а с конца VI в. начало приобретать значение общецерковного верования, догмата. Первоначально такое значение оно получило в Испании. Распространению его здесь много способствовал своими сочинениями Исидор, еп. Севильский. Располагало к принятию здесь этого учения отчасти быть может и то, что учение о Filioque могло служить основой для сближения с православием и для присоединения к нему ариан-готов. На толедском соборе 589 г. оно было одобрено и православными епископами. В VII в. и самый символ Никео-Цареградский стал употребляться на испанских соборах с добавлением Filioque. В том же веке оно сильно распространилось и в Церкви Римской, но пока как частное мнение. Лишь с IX в. оно начало приобретать в ней значение догмата. Обстоятельством, содействовавшим этому, было распространение учения о Filioque во Франции, куда оно проникло в VIII в. вместе с присоединением к ней Испании. Покровителем этому учению и пособником распространению символа со вставкою Filioque явился здесь Карл Великий. На соборе в Ахене в 809 г., состоявшемся для обсуждения этого учения, оно было признано истинным. С просьбою об

утверждении соборного определения были отправлены послы от имени собора и императора к папе Льву III. Папа признал учение о Filioque также истинным, однако внести в символ Filioque решительно отказался. Но преемники Льва III, несмотря на протесты со стороны Восточной Церкви, открыто выражали одобрение употреблению символа с прибавлением Filioque, сначала вне пределов Римской Церкви, а в начале XI в. (при папе Венедикте VIII) символ вошел в употребление с прибавлением и в самом Риме, и исповедание нового догмата оградено анафемой.

²² - Адам Зерникав, в своем сочинении «Об исхождении Св Духа» в подтверждение учения об исхождении Св. Духа от одного Отца и против учения о Filioque привел до 1000 свидетельств из 57 восточных писателей первых десяти веков и 45 западных первых восьми веков.

²³ - Образец такого изложения см, напр, в «Простран. р.-католич. катихизисе» Д. Стацевича (Киев. 1889 г. 24 стр.). Находящееся здесь изложение догмата ведет к совершенно рационалистическим представлениям о Троице: личное бытие Сына и Св. Духа исчезают. Сын является как самосознание Отца, а Дух Св. как Его любовь, т. е. представление о личном бытии и свойствах превращается в представление отвлеченных качеств самосознания и любви в Боге.

²⁴ - В 3 кн. Ездры (4, 36) упоминается еще Иеремиил – высокий Божий, или высота Божия.

²⁵ - Из древних отцов церкви оставили объяснения библейского повествования о шестидневном творении: в беседах на Шестоднев – Василий Великий, Григорий Нисский, Амвросий Медиол., и в толкованиях на кн. Бытия – И. Златоуст, Ефрем Сирин, бл Феодорит и бл. Августин.

²⁶ - При таком понимании библейской истории мироздания само собой устраняется возражение, будто в нем заключается та несообразность, что на создание солнца и всего звездного мира употреблен один день, тогда как для создания и образования земли – пять дней. С четвертого дня солнце, луна и звезды стали только светилами, или быть видимыми с земли,

а независимо от такого устройства, вида и назначения своего или просто как небесные тела, они образовывались прежде, совместно с образованием земли. Отсюда же разрешается и возражение, исходящее из мысли о невозможности появления земли прежде своего центрального тела – солнца. Сказание Моисея, напротив, замечательно предупредило утверждение новейших научных гипотез о происхождении мира (напр. Фая), что земля старше солнца, что солнце есть образ того, чем была земля до геологических времен.

²⁷ - Словом *bara*, указывающим на творческие действия Божии в собственном смысле, Моисей обозначает только создание первовещества видимого мира (1 ст.), создание первых животных тварей (21 ст.) и создание человека (27 ст.). Все прочие действия Божии представляются созидательными, устроительными, и обозначаются глаголом *asah* – сделал, образовал. Смысл этих глаголов удержан в латинской Библии – *creavit* и *fecit*, и в русской – «сотворил» и «создал». В греческом тексте тот и другой глагол переведены одним словом – *ἐποίησε*, а потому и в славянском всюду стоит «сотвори». Так как у греков не было идеи творения, то, можно думать, в их языке не оказалось и слова для выражения этой идеи и разницы понятий, обозначаемых еврейскими *bara* и *asah*.

²⁸ - Если бы Бог, как исповедует умнейший из друзей Иова (Елиуй), обратил сердце Свое к Себе, и взял к Себе дух ея и дыхание ея (вселенной), вдруг погибла бы всякая плоть и человек возвратился бы в прах (Иов.34:14–15; см. Прем 11, 25–27) По словам блаж. Августина, «могущество Творца и сила Всемогущего и Вседержащего служат причиной существования всей твари: если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вместе с тем перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитектор, окончив здание, оставляет его, произведенная им постройка продолжает существовать без Него; не то с миром: он не мог бы остаться и на мгновение ока, если бы Бог лишил его Своего промысления» (О кн. Быт.букв. IV, 12).

²⁹ - Подобно тому, «как какой-либо виртуоз, настроя лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие,

производит одну стройную песнь, – рассуждает св. Афанасий, – так и Бог, содержа мудростью своею вселенную, точно лиру, и совокупляя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя Своею волей и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок» (Сл. на язычн. 38; сн. 36–37). Пояснение учения о промысле многими другими примерами см. у блаж. Феодорита в его творении: «Десять слов о промысле Божиим» (V ч. его твор. в рус. пер.).

³⁰ - В греческой религии мироправящей силой признавалось не всесовершенное Существо, но слепая и бессознательная сила – неумолимая судьба, рок (*ἀνάγκη*, *fatum*), которой подчинена вся мировая жизнь, все люди и даже сами боги. В других языческих религиях боги были почитаемы не всемировыми промыслителями, но лишь покровителями отдельных народов. Из древних языческих философов одни совершенно отвергали бытие промысла, как, напр., эпикурейцы, которым казалось, что для Бога тягостно заниматься попечением о мире; другие ограничивали действия промысла только великими предметами и родами существ («*magna dii curant, parva negligunt*», не раз повторял Цицерон; см. *De nat. deor.* II, 36 etc.); иные допускали вечную материю, которая Богу не вполне подчинена, или два верховных начала – благое и злое, и под.

³¹ - Разъяснение недоумения: как согласить промысление Божие об отдельных лицах с тем явлением, что часто относительно наименее виновные и даже праведные тяжело страдают, а видимо преступные благоденствуют? См. выше, 98 стр.

³² - Афинагор, напр., писал: «мы признаем множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира Бог чрез Свое Слово поставил и распределил управлять стихиями, и небесами, и миром, и всем, что в нем, и благоустройством их» (Прош. о христ. 10). По словам Григория Б., «сии умы прияли каждый одну какую-либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо было сие все Устроившему и Распределившему» (Сл. 28). Следуя древне-отеческому учению, св. Димитрий об ангелах первого чина

низшей степени замечает: «вручено им есть вселенная управление» (Чет.-Мин. 8 нояб.).

³³ - Ветхозаветное верование в бытие ангелов народоблюстителей особенно ясно выразилось в переводе LXX, именно в греч. чтении слов Моисея: егда разделяше Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангелов Божиих (Втор.32:8), где словами по числу ангелов Божиих заменены слова еврейского текста: по числу сынов Израилевых. Это место приводили и древние учителя церкви в подтверждение той мысли, что некоторым из ангелов вверены целые народы.

³⁴ - Св. Григорий Богослов говорит: «самый первый светоносец, превознесшись высоко, когда, отличенный преимущественной славой, возмечтал о царственной чести великого Бога, – погубил свою светозарность, с бесчестием ниспал сюда, и, захотев быть богом, весь стал тьмою» (Песн.таин. сл. 6).

³⁵ - Наименованию князя бесовского «веельзевул» усвояют разные значения: «начальник злых духов», «владыка, хозяин дома», «владыка навоза, нечистоты». Видят сродство и соотношение этого наименования с Baal-Zebub, как назывался филистимский «скверный бог в Аккароне» (4Цар 1 гл.).

³⁶ - В откровении ап. Иоанна это событие изображается так: произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змей, называвмый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним (12, 7–9) Что это событие относится к прошедшему, ясно из сопоставления этого описания со словами Спасителя (Лк.10:18) и указанием ап. Иуды (6 ст.).

³⁷ - Соответственно этому в описании искушений И. Христа от диавола говорится, что диавол, показав И. Христу вся царствия вселенная в часе временно, сказал: тебе дам власть сию всю и славу их: яко мне предана есть, и, емуже аще хочу, дам ю (Лк.4:5–6).

³⁸ - Преосв. м. Филарет допускал более буквальное понимание свойств этого древа. В древе жизни «сокрывалась такая сила, – говорит он, – что правильное употребление плодов его составляло предохранительное врачество против старости и смерти и было не менее нужным, но несравненно более верным пособием для бессмертия тела, нежели как обыкновенная пища просто для жизни». Плод этого древа, «приводя силы человека в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность жить во век и созреть к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело» (Библ. ист. 10)

³⁹ - Сын Сирахов в таких выразительных чертах изображает попечение Божие о первоизданном человеке: Бог исполнил их пронизательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел. Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу голоса Его слышало ухо их (17, 6–11).

⁴⁰ - «Веруем, – учат восточные патриархи, – что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть, помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным, и следственно, не человеком: но он имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (Посл. 14 чл.).

⁴¹ - Блаж. Августин, имея в виду особенно эту сторону догмата о первородном грехе, замечал: «нет ничего известнее учения церкви о первородном грехе, – но в то же самое время и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания» (De morib eccles XXII cap).

⁴² - Пелагиане отвергали наследственность греха Адамова, равно и происшедшую от греха порчу нравственной природы

человека, вообще различие между первобытным и падшим состоянием человека. Подобно этому и р.-католическое учение. Блаж. Августин пелагианскому учению противопоставил учение о положительном повреждении человеческой природы грехом Адама. Он учил, что грех произвел расстройство и порчу всех сил человеческой природы и нарушил равновесие между душой и телом в человеке. В плоти явились движение членов, непослушные желаниям души; вместо закона повиновения душе воцарился закон чувственной похоти (*concupiscentia, libido*), которая противоборствует закону ума нашего, влечет человека ко греху и возжигает в нем грех, есть «дочь и мать греха». От греховной природы Адама пошло и греховное потомство: все люди рождаются от похоти и с похотью. Даже родители, омытые от первородного греха водою крещения, своим детям вместе с бытием передают похоть, подобно тому, как добрая маслина рождает маслину дикую. В невозрожденных эта похоть действует с неодолимой силой, Делая их вполне своими рабами, т. е. рабами греха, и отнимая у них всякое желание к деланию добра и возможность добродетели. Близко к этому и учение протестантов.

⁴³ - См. *Canones et decret. conc. tridentini. Sessio V. Decr. de peccato originali*. Яснее и определеннее то же учение выражено в *Catech. roman. Pars I, cap. II, 18; c. III. qu. 2; p. III, c. X, qu. 6 et 9*.

⁴⁴ - В «Апологии Аугсб. испов.» в чл. «*De peccato originali*» (2 чл.) говорится: «первобытная праведность должна была иметь не только равновесие природных свойств тела, но и следующие дары (*dona*): правое познание Бога, страх Божий, веру в Бога, или, лучше сказать, способность и силу совершать это. Об этом свидетельствует Писание, когда говорит, что человек создан по образу и подобию Божию. Образ и подобие Божии в человеке обозначают не что иное, как божественные мудрость и праведность, созданные в человеке, т. е. человеку изначально, когда он был создан, даны были эти дары: ясное познание Бога, страх Божий, истинная надежда и под.». Еще: «иметь возможность собственными силами любить Бога выше всего, соблюдать Его заповеди, значит иметь первобытную праведность». Здесь же совершенство первых людей

признается таким, выше которого человек уже не мог подняться; его праведность называется «совершенною праведностью», не допускающей дальнейшего усовершенствования, «божественной праведностью».

⁴⁵ - По падении Адама, говорится в Аугсб. испов. (чл. 2), все по естеству происходящие люди рождаются со грехом, т. е. без страха Божия, без упования на Бога (т. е. с недостатком первобытной праведности), и с похотью". В «Апологии» доказывается, что после падения нам вместо праведности и образа Божия прирождена злая похоть, что «после падения мы, как рожденные от грешного рода, не боимся Бога, не любим Его, не верим Ему, не оказываем Ему ничего иного, кроме самонадеянного пользования собственными силами, презрения к Богу и рабского страха пред Ним» (чл. 2).

⁴⁶ - Есть различие между обетованием и пророчеством, хотя то и другое одинаково составляют слово Божие. Обетование есть слово, непосредственно Самим Богом изреченное, а пророчество есть слово, сперва воспринятое пророком и потом уже воспроизведенное этим последним в той или другой форме. Отсюда-то число обетований значительно меньше числа пророчеств. Обетования изрекались Богом во время Его явлений людям, а пророчества открываемы были многообразно и не соединялись с богоявлениями.

⁴⁷ - Величие лица Мессии, Его царства и славы изображены преимущественно в псалмах 2, 44, 71 и 109, состояние унижения и страданий Его – в псалмах 21, 39 и 68.

⁴⁸ - Так научали представлять время соединения божества и человечества в И. Христе и древние учителя церкви. «Божие Слово, – говорит св. И. Дамаскин, – соединилось не с такой плотью, которая прежде сама по себе уже существовала, но, вселившись в утробу Св. Девы, без ограничения собственной ипостаси, из чистых кровей Приснодевы образовало плоть, одушевленную душой словесной и разумной..., так что она стала вместе и плотью, – и плотью Бога Слова» (Точн. изл. в. III, 2).

⁴⁹ - И в нашем языке нередки такие выражения; говорят, напр.: «до смерти остался бездетным», или – «до смерти во вражде», «до смерти не раскаялся», и, конечно, ими не предполагается, что после смерти примирился, или после смерти имел детей и т. п.

⁵⁰ - Римское богословие к указанным в булле папы Пия IX свидетельствам Писания о непорочном зачатии добавляет еще: изречение кн. Песнь Песней: вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе (4, 7), слова ап. Павла об И. Христе, что Он отлучен от грешников (Евр.7:26) и апокалипсическое изображение жены, облеченной в солнце (12 гл). Но только лишь посредством искусственных, чисто произвольных умозаключений можно доходить до мысли, будто в них содержится указание на непорочное зачатие Богоматери. Разбор их см. в Пр. Догм. Бог. III т. § 84.

⁵¹ - Викентий Банделли, латинский писатель XV в., в своем сочинении по вопросу о непорочном зачатии указывает более четырех тысяч текстов, заимствованных у отцов, пап, учителей и богословов, пользующихся авторитетом в Западной Церкви, – и все говорят против непорочного зачатия. Но у него приведены еще не все древние свидетельства против догмата. См. у Гетте: Еретичество папства. Харьков. 1895 г. 109 стр.

⁵² - «Жертва Христова, – говорится в Катихизисе (4 чл.), – будучи безмерной цены и достоинства, есть безмерная заслуга, приобретшая Ему (т. е. И. Христу) право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью».

⁵³ - О преизбыточествующем значении заслуг Спасителя говорили и древние отцы церкви, исповедует это и православная церковь, но лишь в том смысле, что по силе заслуг Христовых людям даруется более благ, чем сколько они потеряли в Адаме, но не в р.-католическом смысле, где это учение послужило опорой для догмата о сокровищнице сверхдолжных дел и об индульгенциях. Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 96.

⁵⁴ - Григорий Богослов Сл. 45, на св. Пасху. Сн. Дамаскин. Точн. изл. пр. в III, 18. У св. Афанасия в «Сл. о воплощении» можно находить подробное обсуждение вопроса, почему Богу не угодно было совершить спасение каким-либо другим способом. Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 97.

⁵⁵ - Выразительно раскрывается такое отношение правды и любви Божией в деле искупления у отечественного святителя, митр. Филарета, в слове его на Великий Пяток (1816 г.).

⁵⁶ - Православная церковь признает одно оправдание и освящение, даруемое в крещении и соединенном с ним миропомазании по вере крещаемого или его восприемников. На всю же последующую жизнь христианина, на все дальнейшее его развитие и совершенствование при помощи благодати Божией, она смотрит не как на оправдание и освящение, а как на последствие того и другого, как на усвоение человеком плодов оправдания и освящения. Оно совершается верою, действующей любовью, т. е. всеми силами человеческой души, иначе – через веру и дела.

⁵⁷ - Сторонники сверхдолжных дел основание для этого своего мнения видят в некоторых местах Писания, в которых будто бы лишь условно, для ищущих сверхдолжного совершенства, предъявляются некоторые особенные, не общехристианские требования, как то: об отречении от собственности, или нестяжательность, напр., богатому юноше (Мф.19:21), об отречении от семьи, или девство, и об отречении от собственной воли, или безусловное послушание (то и другое предполагают вытекающим из требования Спасителя следовать за Ним, и, кроме того, ссылаются на Мф.19:11–12 и 1Кор.7 гл.). Но в указанных местах предъявляются требования не сверхдолжного, а общехристианского совершенства; это условные заповеди, которые, однако, обязательны для некоторых, для тех, которые могут не иначе достигать общехристианского совершенства, как под условием их исполнения.

⁵⁸ - Все эти положения приняты были на Дордрехтском Соборе 1619 г. Этот Собор разрешил и споры о времени, когда сделал Бог Свои определения о спасении одних и осуждении

других, между супраляпсисами (ante supra lapsum) и инфраляпсисами (infra lapsum), приняв мнение последних, т. е., что предопределение совершилось уже после падения первых людей. См. Canon, syn. Dordr. Cap. II. De divina praedestinatione.

⁵⁹ - Так, Иаков, называемый братом Господним, был поставлен в епископа Иерусалимской церкви ап. Петром, Иаковом и Иоанном, Лин – ап. Петром и Павлом. Анаклет – ап. Павлом в епископа Римской церкви, Климент – в епископа Римской же церкви ап. Петром, Еводий – им же в епископа Римского. Еводий, первый епископ Антиохийской церкви, рукоположен также ап. Петром, а Игнатий Богоносец, преемник Еводия, – ап. Петром и Павлом. Поликарп, ученик Иоанна Богослова, посвящен был в епископа Смирнской церкви им же. Тем же, вероятно, апостолом рукоположен во епископа Папий Иерапольский. Дионисий Ареопагит, обращенный в христианство ап. Павлом (Деян.17:34), был первым епископом Афинским и ап. Павлом же, вероятно, рукоположен. Тому же апостолу усвоят поставление Епафродита во епископа Филиппийского.

⁶⁰ - Так, напр., открыто почивает нетленным тело святителя Павла Конюсевича, бывшего митрополита Tobольского (ск. на покое в Киево-Печерской лавре в 1770 г.), – в склепе под великой лаврской церковью, однако оно не признано церковью св. мощами. В нетлении же почивает тело доблестного патриарха Гермогена, которого за ревность о православии и страдальческую кончину можно даже назвать священномучеником, однако еще только ныне пришел час его прославления. Открыто же почивает нетленным тело еп. Белгородского Иоасафа Горленко (ум. 1754 г.), но канонизация святителя и признание его тела св. мощами совершилось только в 1911 г.

⁶¹ - Моисей, напоминая евреям об этом явлении Бога, говорил им: твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или

женщину (Втор.4:15–16), т. е., чтобы вообще не стали представлять Его подобным человеку.

⁶² - В «Членах веры» недостаточно ясно и точно определяется отношение благодати к видимому знаку в таинствах. Там сказано: «таинства, Христом установленные, не суть только отличительные признаки (notae) вероисповедания христиан, но и несомненные свидетельства и действенные знаки благодати (efficatia signa gratiae) и благоволения Божия к нам, посредством коих Бог невидимо действует в нас и не только возбуждает, но и укрепляет нашу веру в Самого Себя». Относится такое определение таинства лишь к крещению и евхаристии (XXV чл.).

⁶³ - Присутствие такого учения в р.-католической церкви отвергается некоторыми из римских богословов, напр., Беллярмином, Перроне. Но в средневековом богословии учение о спасительности таинств ex opere operato было общепринятым и протестанты за него делали резкие укоризны Римской церкви. Не отвергнуто ясно это учение и Тридентским собором (Sess. VII, cap. 6). Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. § 141.

⁶⁴ - Крещение младенцев, однако, не мирится с лютеранским же воззрением на существо таинств. Авторитет апостольского предания и голос совести вынудили лютеран допустить эту непоследовательность в своем вероучении.

⁶⁵ - Что касается учения о крещении Англиканской церкви, то в «Членах веры» (XXVII чл.) оно выражено недостаточно определенно: им не устраняется со всею решительностью протестантский (т. н. «абсигнаторный») взгляд на таинство, но оно может быть понимаемо и в православном смысле, т. е., что крещение есть действительно средство или орудие возрождения и благодатного усыновления Богу. Совершать крещение правилами ее установлено через троекратное погружение в воду, но, в действительности, оно часто совершается через троекратное обливание и даже есть обыкновение кропить крещаемого водою с пальцев. Совершительная формула – в первом лице. Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. § 147.

⁶⁶ - Дабы р.-католический духовник не забыл какой-либо из тех вопросов, какие он обязан задавать при исповеди, в иезуитских руководствах (Денса, Лигуори) предлагается ему памятовать эти вопросы в кратком виде: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

⁶⁷ - Св. Ириней говорит, что ап. Павел призывал в Милет «епископов и пресвитеров Ефеса и других ближайших городов» (Прот. ерес. III, 14). А св. Ириней мог точно знать или от Поликарпа, еп. Смирнского, или от кого-либо из призывавшихся в Милет пастырей, кого именно призывал туда ап. Павел.

⁶⁸ - «Хотя священническая степень (*ordo sacerdotalis*) одна, говорится в «Катихизисе», однако она имеет разные ступени достоинства и власти. Первая ступень – тех, кто называется просто священниками. Вторая ступень – епископов, поставленных над отдельными епископиями. Третья ступень – архиепископов, которые поставлены над несколькими епископами и называются также митрополитами. На четвертой ступени стоят патриархи. Сверх их католическая церковь всегда почитала римского первосвященника». *Pars II, c. VII, qu. 24.*

⁶⁹ - Нельзя не отметить также особенного обычая Западной церкви, по которому, при торжественном богослужении, обязанности диаконов и иподиаконов в ней часто исполняют священники, только в диаконских и иподиаконских облачениях.

⁷⁰ - Вопрос о действительности англиканской иерархии был предметом особого обсуждения и у старокатоликов. Комиссия голландских старокатоликов решила этот вопрос, как и Римская церковь, не в пользу действительности этой иерархии.

⁷¹ - В XIII-м чл. веры сказано: «никому не дозволяется публично проповедовать или совершать таинства в церкви, если он не будет законно призван и послан (сн. *Conf. aug. art. XIV*). А законно призванными и посланными должно считать тех, которые избраны и определены на это дело людьми, получившими от церкви полномочие избирать и посылать в вертоград Господень».

⁷² - Сн. Василия В. К Амфил. 1 канон. посл. Об угасании благодати в обществах, отделившихся от церкви.

⁷³ - Исключение составляет лишь англо-американская церковь, в которой существует особый богослужебный чин «посещения больных». Он состоит в чтении нескольких молитв «о болящем». Болящему предлагается при этом совершить частную исповедь и приступить к таинству причащения, но это не считается обязательным для него. Помазание больного елеем из чина совершенно исключено. Вообще же чин этот не имеет сакраментального характера.

⁷⁴ - Сказания о мытарствах полно изложены в «Слове о исходе души» св. Кирилла Александрийского (обыкновенно печатается в «Следованной Псалтири») и в «Повествовании блаженной Феодоры о воздушных мытарствах» (находится и печатается в «Житии Василия Новаго», под 26 марта).

⁷⁵ - Для обоснования учения о чистилище на св. Писании р.-католики ссылаются, главным образом, на 1Кор.3:11–15, где под огнем разумеют чистилищный огонь. Но такое толкование является произвольным, а самое это место принадлежит к числу таких, в которых есть нечто неудобовразумительное (2Пет 3, 16). Указывают еще на Мф.5(сн. Лк.12:58–59), но видеть здесь речь о чистилище и наказаниях в нем нет оснований. На самом деле учение о чистилище развилось и утвердилось на Западе в средние века и независимо от св. Писания. Сначала представления о чистилище распространились среди западных христиан в легендах и видениях из загробного мира, а затем дано этим представлениям обоснование и разъяснение в духе учения об удовлетворении Богу со стороны человека. Сн. Пр. Догм. бог. IV т. § 191.

⁷⁶ - При свете приведенных ясных свидетельств откровения об антихристе, как лице отдельном, можно находить, как и действительно находили древние учителя, указания на него и в других, хотя и прикровенных местах Писания, именно, у пр. Даниила (7, 24–25; 8, 20–25; 11, 31; 12, 11) и в откровении И. Богослова (13, 1–12; 17, 8–14; 19, 2).

⁷⁷ - «Придет всескверный, – говорит св. Ефрем Сирин, – как тать, в таком образе, чтобы прельстить всех, придет смиренный, кроткий, ненавистник, как скажет о себе, неправды, отвращающийся идолов, предпочитающий благочестие, добрый,

нищелюбивый, в высокой степени благообразный, ко всем ласковый, уважающий особенно народ иудейский, потому что иудеи будут ожидать его пришествия... А при всем этом примет хитрые меры всем угодить, чтобы полюбил его народ. Станет обольщать мир, пока не воцарится. А при всем этом, с великой властью совершит он знамения, чудеса и страхования... Поэтому, когда многие сословия и народы увидят такие его добродетели и силы, все вдруг возымеют одну мысль и с великой радостью провозгласят его царем, говоря друг другу: «найдется ли еще человек столько добрый и правдивый?» Сл. 38, на приш. Христ. и антихр.