

Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно

профессор Александр Львович Катанский

Введение

Введение

Существующие на западе римско-католический и протестантский взгляды на исторические данные для догматического учения о семи церковных таинствах, при всем существенном различии между собою, представляют однакож несколько точек взаимного соприкосновения.

Протестанты утверждают¹, что учением о седмичном числе таинств богословская мысль привнесла несколько новых не данных в откровении истин. В св. Писании, по мнению протестантов², дано учение о двух только таинствах: крещении и евхаристии. К этим двум священнодействиям по преимуществу и прилагалось в начале название таинств, хотя оно имело в древней церкви весьма обширный смысл. Постепенно, говорят они, утрачивалась чистота апостольской веры в таинства³, потому что с очень раннего времени начали, хотя на первых порах и довольно медленно, умножаться таинства; слово таинство (*sacramentum* = *μυστήριον*) стали прилагать и к другим священнодействиям; причем оно сохраняло, однакож, по-прежнему весьма обширный смысл. Эти новые священнодействия от времени до времени то поставлялись в один ряд с богопреданными таинствами, то не поставлялись⁴. Так продолжалось, по словам протестантов, до тех пор, пока со времен Августина не началось быстрое увеличение таинств⁵ и их появилось с началом XI в. так много⁶, что оказалось нужным разделить их на классы; плодом этой классификация было то, что выделены, наконец, семь священнодействий из массы всех таинств. Эта последняя работа принадлежит западу, именно знаменитому схоластику

Петру Ломбарду⁷, а с запада это учение о седмичном числе таинств перенесено и на восток⁸. Такова в кратком изложении протестантская теория образования учения о семичном числе таинств, в том законченном ее виде, какой она получила в недавнее время.

Из этой теории очевидно, что протестанты тогда бы признали учение о семичном числе таинств постоянным учением Церкви, если бы они встретили его выраженным у древних отцов также, как оно выражено после в Церкви и выражается теперь у нас. Но не значит ли это смешивать выражение с содержанием? Не значит ли это становиться на сторону отрицательной критики, которая, не находя в первые три века, относительно догматов о Троице и Лице И. Христа, формул, определенных вселенскими соборами, отказывается признать в Церкви существование веры в троичность Лиц в Боге при единстве существа, или веры в И. Христа, как единую ипостась при двойстве естеств и воли? Ужели верующие протестанты не признали бы вселенским учения о Троице и Лице Иисуса Христа, если бы, по каким-либо обстоятельствам, формулирование этого учения произошло несколькими веками позднее, чем оно совершилось? Ужели сравнительно позднее время (XII в.), когда завершилось формулирование учения о семи церковных таинствах, может служить достаточным основанием для отвержения этого учения?

В современной нам протестантской исторической теории образования учения о таинствах бросается в глаза еще и другой недостаток. Протестанты не замечают весьма важного противоречия в своей теории. Справедливо утверждая, что слово «таинство», на языке древних отцов и даже после них до Петра Ломбарда, имело весьма широкий смысл, они однакож свою историческую теорию постепенного умножения таинств основывают на том, когда к какому из священнодействий прилагается это наименование. Если это слово в значении специального термина есть явление позднейшее, а, следовательно, таково же и то понятие, для обозначения которого оно явилось, как термин, то можно ли строить на употреблении его в древне-отеческом периоде какие-либо

предположения? Если слово $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ = sacramentum из всех таинств прилагается всего чаще в древности к крещению и евхаристии, хотя в тоже время этим словом обозначается весьма многое, совсем не относящееся к литургической области, то не есть ли это признак того, что преимущественное наименование, в творениях древних отцов, крещения и евхаристии таинствами не имеет особенного значения? Не значит ли это, что приложение такого наименования к крещению и евхаристии само по себе, отдельно взятое, еще не свидетельствует о сакраментальном их значении, а равно и неприложение его к другим священнодействиям также ничего не говорит против признания за этими последними значения органов благодати? Далее, если колебание древнецерковной терминологии заставляет протестантов обращать внимание на то, как отцы рассуждают о крещении и евхаристии, то не следовало ли бы протестантам держаться того же метода исследования и относительно других таинств? Этого, однакож, они не делают, сразу же решая, что остальные таинства не суть таинства, как скоро не находят усвоения всем им с самого же начала названия таинств, а присоединяют их к двум таинствам постепенно, по мере приложения к ним этого наименования.

Нечто подобное допускают и римские католики, при пользовании историческими свидетельствами о таинствах. Против протестантов они усиливаются обыкновенно выставлять, относительно каждого из таинств, такие свидетельства, в которых бы встречалось слово таинство и главным образом стараются о том, чтобы набрать таких мест побольше числом и древнее по времени. Правда, приводят много и других, самых разнообразных данных для подтверждения учения о том или другом таинстве, как именно таинстве; но при этом все-таки продают особенное значение тем местам, в которых встречается наименование того в ли другого священнодействия таинством. В объяснение того факта, что в творениях отеческих не встречается ни формулы седмичного числа таинств, ни даже (у многих отцов) наименования большинства таинств таинствами, указывают на *disciplina arcani* и чрез то дают понять, что, по их мнению, отцы

прилагали к таинствам $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ = sacramentum в том же смысле, как и мы, но только не хотели, по особенным причинам, говорить пред всеми, сколько именно христианских таинств и какие они у христиан. В последнее время некоторые из римских католиков стараются отрешиться от подобного приема, как показывает сочинение Грене⁹. Автор этого сочинения, задавшись мыслию проследить употребление слова sacramentum в творениях западных отцов до Августина включительно¹⁰, приходят к тому заключению, что это слово в отеческом языке имело весьма широкий и разнообразный смысл. Но и Грене придает более значения, чем сколько следует, усвоению этого наименования таинствам; по его мнению, отцы, между прочим, через самое приложение этого слова к некоторым из таинств, выражали мысль о присутствии в этих священнодействиях особенной благодати, освящающей человека чрез чувственные знаки.

Таковы два господствующих на западе взгляда на рассматриваемый предмет, одолженные своим происхождением характеристическим особенностям протестантства и римского католицизма. Римские католики, по свойственной им склонности смешивать временное с вечным, изменяемое с неизменяемым, стараются возвесть самую форму, какую с течением времени получило учение о таинствах, на степень учения, данного, – с самого начала существования Церкви, – в предании, но до времени сохранявшегося *in disciplina arcani*. Протестанты также, хотя держатся совсем другого взгляда на этот предмет, но согласно с католиками смотрят на позднейшую форму учения о таинствах не как на форму, а как на новый элемент, приносящий нечто будто бы существенное в содержание веры, словом, как на новый догмат, новое учение, не бывшее прежде в сознании церковном или предании. Таким образом, при всем различии, те и другие сходны между собою в том, что не различают, смешивают форму в содержание богооткровенного учения о таинствах.

Нам кажется, что только православный восток может отнестись со всею научною строгостью к историческим данным, касающимся рассматриваемого предмета, без ущерба для веры

в таинства, ничего не скрывая и не допуская очевидных натяжек, подобно римскому западу, и в тоже время не доходя до отвержения седмичного числа таинств, подобно протестантам. Может он это сделать, благодаря началу религиозной своей жизни, – православию, которое включает в себе все условия для примирения требований веры с требованиями науки. Православие дает свое место и значение и божественному, и человеческому, – не обоготворяя естественного, человеческого, подобно католичеству, и не изгоняя человеческого, не могущего будто бы быть в союзе с божественным, без нарушения святости и чистоты последнего, подобно протестанству, – а потому оно дает возможность осветить полным, истинным светом историческую судьбу седмичного учения о таинствах. Строго отличая форму от содержания в учении о таинствах, считая формулу и самый термин «таинство» стороною догмата внешнею, несущественною, допуская до известного времени изменения, подверженною законам историко-догматического раскрытия, а самые таинства и взгляд на них Церкви или известное церковное о них учение богооткровенным содержанием церковного предания¹¹, богослов восточной церкви может допустить без ущерба для веры и – как нам кажется – для исторической правды следующий взгляд на исторические данные, относящиеся к учению о седмичном числе таинств.

С догматическим учением о таинствах могло повториться тоже самое, что и с другими пунктами христианского вероучения¹². А с этими последними, например, с учением о св. Троице, было следующее. В Церкви православной всегда существовало, во всем объеме составных своих частей, это учение, не представляя однакож до известного времени сосредоточения всех богооткровенных частных мыслей в таких точных и кратких положениях и терминах, которые вошли в употребление в IV в.; таковы формулы, касающиеся учения об единстве по существу и различия по лицам, а равно и самые термины: οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος и др. Также было и с учением о Лице И. Христа, как Богочеловека. И это учение,

несомненно существуя всегда в Церкви Христовой во всех частях, составляющих его объем, до известного времени не было однакож формулировано в немногих точных положениях, исчерпывающих все учение о Лице Богочеловека и условных терминах, в какие оно облечено в период вселенских соборов. Для того, чтобы то и другое учение получило такую форму, для этого нужно было, чтобы откровенные истины прошли известный период формальной деятельности ума отцов и учителей церкви, под руководством Духа Божия, предохранявшего их разум от примеси человеческих представлений к содержанию богооткровенной веры. И Церковь, – восприняв результаты их богословствования и выразив эти результаты в кратких формулах и терминах, прежде или вовсе не употребительных или не бывших только в общем употреблении, – без всякого сомнения ничего через то не изменяла в сущности богопреданного учения, не ввела в него ничего существенно нового, а только выразила всегдашнее свое учение новым способом. Если мы не сомневаемся, что так было с учением о св. Троице и Лице И. Христа, то не позволительно ли думать, что точно тоже самое было и с учением о таинствах?

В настоящее время у вас учение о таинствах вполне формулировано; мы говорим: «таинств церковных семь», при чем слово «таинство» становится условным термином, с которым соединяется известный смысл. Этот термин является у нас общим понятием, объединяющим в себе четыре частные догматические мысли, именно: 1) что в известных священнодействиях низводятся на верующих известные, определенные¹³ дары благодати, 2) что эти дары подаются посредством видимой стороны, чувственного элемента или священного действия, а не непосредственно самим Богом, так что благодать в таинстве тесно соединена с видимою его стороною¹⁴ 3) что такие способы сообщения благодати верующим установлены самим Богом и предоставлены для совершения особенным, поставленным на то лицам (церковной иерархии) и 4) что таких способов низведения известных благодатных даров на верующих только семь, не более и не менее. Всеми этими частными чертами таинства отличаются от

обрядов¹⁵ и все эти частные мысли выражаются у нас теперь одним словом таинство. Как скоро мы говорим, что Церковь имеет таинства и что веруем в таинства церковные, мы тем самым представляем себе все эти четыре мысли, которые являются у нас содержанием, наполняющим понятие «таинство». Таким образом слово «таинство» является у нас условным термином, общею формою, общим знаком, обозначающим содержащееся в нем и под ним. Мы теперь так привыкли к этому выражению в одном слове целого ряда честнейших понятий и представлений, что затрудняемся и представить себе, чтобы этого когда-либо не было. Мы склонны думать, что так было всегда и в самой глубокой древности.

Между тем, возможно представить, что такого способа обобщения многих частных мыслей в одном общем понятии о соответствующем этому понятию слове могло до известного времени и не быть прежде, хотя и были всегда в сознании Церкви все частные мысли и представления о таинствах, подобно тому, как это мы видели в истории других догматов. Мысли и представления могли существовать не обобщенными, как существовали и самые предметы, которых они касались. Мысли могли иметь характер конкретных представлений о каждом из предметов в отдельности, т. е. о каждом из семи таинств, как высшем священнодействии, подающем особенную благодать в чувственном знаке или образе, и следовательно возвышающемся над другими богослужебными действиями, – как о священнодействии Богоустановленном и в силу того и другого требующем для совершения его особенных благодатных полномочий. Далее, мысли и представления о таинствах могли иметь характер не конкретных только и отдельных представлений, но и известную связь и обобщение; но это обобщение могло иметь несколько другой характер; оно могло вытекать из особенных, самых разнообразных точек зрения. Каждое из известных семи священнодействий, как и каждый предмет в мире, мог быть рассматриваем с весьма многих сторон и представлять с этих сторон точки соприкосновения с самыми разнородными предметами, а потому иметь и нечто общее с последними и следовательно мог быть подводим,

вместе с ними, под одно общее понятие. Возможно, что древние отцы могли находить связь между некоторыми таинствами, смотря на них не с точки зрения общего между всеми семью священнодействиями, как мы теперь смотрим, а с точки зрения той связи, какая существует между некоторыми из таинств по времени их совершения или в других каких-либо отношениях. Так, например, таинства могли группироваться следующим образом: 1) крещение, миропомазание и евхаристия, 2) брак и евхаристия, 3) покаяние и евхаристия, 4) священство и покаяние, 5) покаяние и елеосвящение. Первая, вторая и третья группы представляют соединение таинств по времени их совершения, четвертая – по одновременному установлению их самих Господом, пятая – по характеру того и другого таинства (покаяния и елеосвящения). Это пример обобщения, вращающегося в весьма тесных пределах. Но возможны обобщения, имеющие весьма широкие пределы, включающие в себя огромное количество предметов. Возможно, например, взглянуть на таинства и на все, что представляет в себе христианская вера, с точки зрения таинственности и непостижимости и освящения вообще, и тогда таинства станут в ряд со множеством таких предметов, с которыми они имеют мало сходного, кроме этой самой общей черты. Таким образом, в церкви обобщение таинств до известного времени могло быть или слишком тесное или слишком широкое. Сообразно с тем и выражения, прилагаемые к таинствам, *μυστήριον* = *sacramentum* могли иметь или слишком тесный или слишком широкий смысл, но во всяком случае отличный от того, в каком мы теперь употребляем слово таинство. А между тем, в то же самое время могли существовать в практике церковной и все семь таинств церковных и эти таинства могли быть понимаемы именно как таинства, в том значении, какое мы придаем им теперь. Вся разность между древними отцами и нами, в рассматриваемом отношении, могла зависеть единственно от того, что отцы не становились на нашу точку зрения. Для того, чтобы соединить все семь священнодействий под одно общее понятие, для этого нужно исключительно сосредоточить свое внимание на них одних и притом на всех, сравнить одни с другими, взять то, что

есть между ними сходного и придать этому сходному одно название, которое бы и означало только это, а не другое. Подобных задач отцы церкви могли не задавать себе, а потому они естественно могли и не становиться на ту точку зрения, на которую стали богословы последующего времени.

Но верен ли такой взгляд исторической действительности? К вполне научному решению этого вопроса может привести, конечно, только тщательное, всестороннее изучение творений отцов и писателей церковных; при этом историк догматист должен постоянно иметь в виду следующие главные вопросы:

1. Было ли в древней Церкви общее понятие таинства, как понятие, образовавшееся путем обобщения всех таинств, отвлечения от них общих всем им черт и свойств и соединения их в одно целое?

2. Имеет ли слово $\muυστήριον$ = sacramentum на языке древних значение термина, выражающего это понятие? Если не было ни того, ни другого, то

3. были ли в самом древнем периоде существования Церкви все данные для образования общего понятия таинств, или – иначе сказать – считалось ли каждое из семи священнодействий установленным Богом, с самого начала Христовой Церкви, заключающим благодать в чувственном знаке или образе, предоставленным для совершения особенным лицам (иерархии) и следовательно считалось ли таинством, несмотря на то, что не подводилось, вместе с другими священнодействиями, под одно общее понятие, почему и не явилось до известной времени формулы: «таинств церковных семь»?

Как пособие для себя, при решении всех этих вопросов, историко-догматист находит следующую, далеко не богатую, литературу, посвященную исследованию таинств в указанном направлении.

Нечто подобное сделанной нами постановке догматических вопросов о таинствах есть явление новое даже и на западе, относящееся там к весьма недавнему времени. Указанная выше постановка исследования требует, как непрямого для себя условия, трех вещей: спокойствия в исследовании, строго

исторического метода изучения предмета, и сосредоточения внимания исключительно на целях догматических, с устранением всех других целей: литургических и канонических. Между тем полемика римских католиков с протестантами долгое время имела страстный характер, который препятствовал той и другой стороне заняться спокойным и всесторонним изучением предмета; слишком спешила поскорее запастись оружием, чтобы употребить его в дело против своего противника. А затем, хотя и ссылались на исторические свидетельства, но строго исторический метод исследования не был преобладающим методом в трудах лиц, писавших о таинствах до последнего времени. Сверх того, так как таинства, кроме догматической, представляют еще несколько других сторон (литургическую и каноническую), соприкосновенных с первой, и имеющих в известном отношении важное значение, и так как каждая из этих сторон представляет много вопросов для исследования¹⁶, то совместное решение всех этих частных вопросов по всем трем сторонам не могло не вредить обстоятельности исследования каждого отдельного вопроса и каждой из трех сторон, в том числе и догматической.

По всех вышеизложенных причинах все многочисленные сочинения, трактующие о таинствах и явившиеся до настоящего столетия, – начиная с знаменитого труда Беллармина, который посвятил таинствам целый том¹⁷ и замечательного сочинения Аркудия, который в XVII ст. издал большое сочинение о таинствах¹⁸, – при всех своих, во многих отношениях, больших достоинствах, не могут быть причислены к специальной, историко-догматической литературе; они составляют совсем другой род литературы; им можно усвоить название догматическо-литургическо-каноническо-полемических сочинений.

В настоящем столетии, благодаря весьма многим обстоятельствам, полемические приемы протестантов весьма значительно изменились, а вслед за ними начинают изменяться и приемы римско-католических богословов.

Те и другие начинают обнаруживать гораздо более трезвости, сдержанности и солидности в аргументах и

суждениях о таинствах. Такая перемена более всего заметна в протестантах. В значительной части протестантского мира с 20-х годов настоящего столетия усиливается, под влиянием различных обстоятельств, консервативное направление, которое обнаруживает стремление восстановить многое, отвергнутое реформаторам XVI века. Плодом такого направления были: пьюзеизм в Англии и различного рода реакционные движения в области церковной жизни протестантской Германии. В пьюзеизме заявило себя стремление английского протестантства отречься от самых начал протестантизма, – от признания единой оправдывающей веры и единого источника веры, восстановить авторитет Церкви, иерархии, церковного предания и объективное значение таинств, вместе с признанием таинствами большего количества священнодействий, чем признавалось до сих пор протестантским миром, так что Ньюман готов был даже допустить седмичное число таинств, хотя с некоторым ограничением относительно трех таинств: священства, брака и елеосвящения, которые он считал таинствами не вполне. В менее резких формах обнаружилась реакция среди германского протестантизма. Здесь она выразилась в глухом чувстве недовольства складом церковной жизни протестантских обществ. К нашему времени, для лучших людей в среде протестантов, сделались весьма ощутительны горькие плоды протестантского субъективизма, свободомыслия и неограниченного произвола в вероучении, в богослужебной практике и в церковной дисциплине. Вместе с тем явилось стремление смягчить несколько принципы протестантизма: ограничить учение об единой оправдывающей вере, возвысить авторитет предания, церковных символов и вероизложений, оживить богослужение посредством более соответствующей потребностям человека обстановки. Таким образом, наряду с усилением неверующего свободомыслия и религиозного индифферентизма, усиливается в Германии старолютеранское направление, ближе протестантизма всех предыдущих времен стоящее к римскому католицизму, так что люди, к нему нерасположенные, с значительною долей справедливости,

называют его *katholisirende*. После всего этого нет ничего удивительного, что в протестантском мире многие начали относиться к римской церкви, ее учению и учреждениям не только с большою терпимостью, но в некоторых случаях даже и с значительною долею уважения, стали тщательнее прежнего не критиковать только, как прежде, а и изучать ее учение и установления. К числу таких учреждений относятся и таинства, при изучении исторической судьбы которых новейшие протестанты стараются, с своей конечно точки зрения, объяснить происхождение седмичного их числа путем естественного исторического развития, обнаруживая при этом значительную долю сдержанности в суждениях и пытаясь поставить решение вопроса на строго научную почву.

Умеряющее влияние на протестантов имел в этом случае и самый метод исследования, историко-догматический, входящий в наше время во все отрасли богословского знания. Он же способствовал и более научной, строго догматической постановке вопроса, именно побудил протестантов проследить исторически, когда и при каких обстоятельствах известное священнодействие возводилось, по их мнению, на степень таинства, присоединялось к первым двум таинствам. Такой метод исследования очень естественно повел за собою разрыв с прежними догматическими рубриками, среди которых немало было рубрик не строго догматического характера. Для решения вышеупомянутого вопроса протестантские ученые естественно должны были сосредоточить исключительное внимание на том, что есть существенного в понятии таинства, оставляя в стороне то, что представляют таинства недогматического.

Такое сосредоточение внимания исключительно на догматической стороне учения о таинствах имело и другое не маловажное следствие. Следя за тем, имели ли отцы церкви такое именно понятие о всех семи таинствах, какое соединяется с этим термином в настоящее время, и относили ли это общее понятие к частным священнодействиям, новейшие западные ученые, в особенности протестанты, должны были задаться вопросом: какой объем имело употреблявшееся у отцов слово *μυστήριον* = *sacramentum*, а исследование употребления этого

слова в отеческой литературе вводило ученых богословов в область филологических разысканий.

Что же именно сделано западными учеными относительно исследования рассматриваемого предмета – в этом новом направлении, в ближайшее к нам время, именно в нынешнем столетии? Сделано пока далеко не все; мало того, весьма многого еще остается пожелать, даже для того, чтобы можно было сказать, что выполнено, по крайней мере, главное.

Довольно пока, на первый, по крайней мере, раз, мы имеем по части филологических изысканий относительно употребления у латинских отцов церкви слова *sacramentum*, но за то почти совершенно ничего не представляет западная литература в отношении к исследованию слова *μυστήριον* в его употреблении у отцов греческих. Есть два исследования, специально посвященные изучению того, в каком смысле слово *sacramentum* употребляется у латинских отцов. Одно из них принадлежит протестанту Авг. Гану и есть журнальная статья¹⁹, а другое Грене – римскому католику и представляет отдельную брошюру²⁰, но оба эти исследования не доводят изучения данного предмета до конца. Впрочем, некоторым восполнением в этом случае может служить сделанное в труде другого протестантского писателя (не посвященном впрочем, специально этой филологической цели), Г. Л. Гана, обозрение употребления *sacramentum* у латинских отцов и писателей, начиная с Августина до Тридентского собора²¹. Что же касается употребления слова *μυστήριον* и других с ним сродных в творениях отцов греческих, то западные ученые не представили ни одного, хотя бы небольшого трактата по этой части. Они касаются этого предмета только вскользь, мимоходом, именно когда говорят о *sacramentum*, сравнивая это последнее с греческим *μυστήριον* и сообщая об употреблении последнего самые общие сведения, подкрепляемые крайне ограниченным количеством и притом случайно пришедших на память мест из отеческих творений греческого востока.

Что же касается другой, более существенной стороны догматического исследования о таинствах, именно того, насколько разработана западными учеными, применительно к

новой постановке вопроса, история отеческих взглядов и понятий о таинствах, безотносительно к истории терминологии, то здесь найдем еще более ощутительный недостаток и большие пробелы в западной литературе. Ни протестанты, ни римские католики не представили ни одного обстоятельного и полного исследования отеческих взглядов на все семь таинств.

Протестанты дали с своей стороны только общие очерки постепенного, как, они выражаются, развития – в период досхоластический – понятия таинства и увеличения числа таинств. Такие очерки находим в трудах Г. А. Гана, который, кроме довольно большого трактата (выше несколько раз упомянутого), посвятил этому предмету еще отдельную брошюру²²). Подобный же очерк представляет и статья Штейнца²³. Во всех этих очерках, не может быть и речи об обстоятельном исследовании отеческого учения о всех семи таинствах; да странно было бы от протестанта и требовать исследования того, существование чего он отвергает. Иное дело период схоластический, среди которого протестантские богословы находят зарождение учения о седмичном числе таинств. Этот период может протестанту казаться стоящим обстоятельного исследования со стороны догматических взглядов. Этим объясняется то явление, что уже в настоящее время мы имеем вполне обстоятельное изложение взглядов схоластиков исключительно, конечно, западных, так как средневековый период греческого востока вообще мало изучается западными, а в отношении к данному вопросу доселе остается не тронутым.

Если не много потрудились в рассматриваемом отношении протестантские ученые, то не более их сделали и римско-католические. Замечательно, что последние не противопоставили от себя протестантским очеркам подобных же очерков исторической судьбы догматического учения о таинствах с римско-католической точки зрения, исключая незначительной статьи лексикона Ветцера и Вельте²⁴. Сравнительно довольно содержательным изложением догматических данных, касающихся таинств в период первых восьми веков, нужно признать те отделы истории догматов

римского католика Шване²⁵, которые относятся к этому предмету. Но, как ни старался быть обстоятельным автор этого сочинения, он по необходимости должен был останавливать свое внимание только на особенно выдающихся исторических свидетельствах, так как его сочинение имеет очень широкую задачу. Можно было бы упомянуть здесь еще о сочинении Пробста²⁶ – хотя оно обнимает период только первых трех веков, – если бы это сочинение не преследовало целей преимущественно литургических, поболее занималось решением вопросов догматических и менее подчинялось влиянию старых приемов исследования.

Таким образом сумма отеческого догматического учения о всех семи таинствах далеко еще не приведена в известность, путем тщательного историко-догматического исследования, в западной богословской литературе новейшего времени.

Относительно отдельных таинств эта литература представляет более ценных историко-догматических исследований, но и здесь мы встречаем большие также пробелы. Внимание западных не одинаково сосредоточивали на себе все таинства.

Историко-догматическому исследованию большинства из семи церковных таинств: посвящено очень ограниченное количество монографий в новейшее время, так что мы можем указать очень не много сочинений в этом роде и притом далеко не замечательных. Таковы сочинения, принадлежащие: римским католикам Кле²⁷ и Фюртнеру²⁸, старокатолику Ваттериху²⁹ и протестанту Штейтцу³⁰. Все эти сочинения, из которых каждое посвящено одному из трех таинств (или браку, или покаянию, или священству), представляют далеко не капитальные труды. К этому нужно прибавить помещенные в протестантских и римско-католических энциклопедиях коротенькие очерки догматических данных для истории того или другого таинства.

Всего более историко-догматических монографий, имеющих притом значительную цену, посвящено в новейшее время таинству Евхаристии³¹. Правда, в некоторых из этих сочинений приводится сравнительно малое количество мест из отеческих творений и еще менее тщательно эта места исследуются и

надлежащим образом изъясняются, таковы сочинения: Мейера³², Рудельбаха³³, Еббарда³⁴. Но за то другие представляют и более отеческих мест и более обстоятельный их анализ; хотя по большей части страдают тенденциозностью, а во многих случаях и недостаточно внимательным изучением отеческих творений, таковы – Рюккерта³⁵, Деллингера³⁶, Каниса³⁷, Гефлинга³⁸. На наш взгляд лучше всех этих сочинений, по научному достоинству, недавно изданная брошюра Леймбаха³⁹ и посвященная исследованию некоторых, относящихся в евхаристии, мест в творениях Тертуллиана. Сочинение это, не смотря на малый свой объем и самую узкую задачу, своими истинно научными приемами и изучением предмета до последних его оснований, резко выделяется из области всей новейшей историко-догматической литературы, относящейся к таинствам; при этом в нем как в зеркале отражаются слабые стороны немецких богословов, с их поспешностью в суждениях, с недостатком внимательного изучения отцов, с свойственною им, не смотря на то, удивительною смелостью и решительностью в приговорах; не говорим при этом о вероисповедных тенденциях, ими заявленных, как недостатке, которого не чужд даже и Леймбах.

В таком положении находится на западе дело обработки догматического отдела о таинствах по требованию строго исторического метода исследования. Литература этого рода только еще возникает там; она весьма не значительна не только по количеству, но и по качеству, сравнительно с историко-догматическою литературою по другим отделам догматики, в особенности по отделам о Троице и Лице И. Христа, представляющим весьма обстоятельную обработку, в историко-догматическом отношении, и даже капитальные труды в этом роде, каков всем известный, например, труд Дорнера о Лице И. Христа, и другие.

Нисколько поэтому не удивительно, что наша отечественная богословская литература не успела пока представить с своей стороны ничего, соответствующего новой постановке догматического исследования о таинствах. Есть у нас правда несколько сочинений⁴⁰, посвященных этому предмету, но они не

относятся в новому роду историко-догматической литературы, о которой идет речь, хотя некоторые из них и имеют свои достоинства.

При таком состоянии литературы по избранному нами предмету, мы не могли взять на себя труд представить полную, законченную историю постепенного раскрытия и формулирования догматического учения о всех семи церковных таинствах в творениях отцов и писателей церковных, восточных и западных, до XVII в. на востоке и до того же времени на западе. Такой труд в настоящее время едва ли мог бы быть должным образом выполнен силами одного лица. Не могли мы, сузив несколько пределы исследования, взять для себя и весь святоотеческий период до времен схоластики, так как я в таком случае предмет нашего сочинения был бы все-таки слишком широк; нам пришлось бы изучить более сотни отеческих творений. Мы ограничились своей задачей творениями отцов и писателей церковных первых двух с половиною веков до Оригена включительно; но и в таком ограниченном виде выполнение задачи исследования представило большие трудности.

Мы считали себя обязанными тщательно изучить догматическое учение отцов и церковных писателей указанного времени о всех семи церковных таинствах и способы выражения этого учения в их творениях. При этом главной целью исследования было – собрать возможно большее количество данных для догматического учения о таинствах из отеческих творений рассматриваемого времени, чем сколько обыкновенно приводится их в существующих на западе и у нас сочинениях по этому предмету, подвергнуть эти данные самому внимательному анализу, поставить их в связь между собою, уяснить ту общую точку зрения, на которую становились древние отцы и писатели церкви, когда рассуждали о таинствах вообще и каждым в отдельности, а равно – и показать, чем обуславливались особенности в раскрытии учения о данном предмете у того или другого древнего отца и церковного писателя, по возможности верно понять их образ выражения, отличный от современного нам языка, проследить, какой объем

имело у них понятие таинства. Выполнение всех этих требований весьма не легко, если задаться стремлением понять древнего писателя из его собственных творений, а не навязывать ему своих мыслей и образа выражения, как по большей части поступают протестанты и римские католики, – если стараться изложить – полно, в связи и с тщательным анализом – то, что относится к раскрытию (в тех, конечно, случаях когда существует это раскрытие), учения о всех семи таинствах в творениях отцов, а не приводить только некоторых из их положений и мест, отрывочно и без анализа или с более или менее легким комментарием к ним, как это постоянно (за самыми малыми исключениями) встречается в новейшей западной литературе по данному предмету, словом если внимательно и самостоятельно изучать отеческие творения со стороны догматического их содержания и способа выражения этого содержания. Такими целями мы задались в своем сочинении; к посильному осуществлению всего этого стремились; а потому и не могли расширить объем своей темы, тем более, что мы взяли для историко-догматического сочинения не одно какое-либо таинство, а все семь таинств, что крайне усложняло труд выполнения предположенных задач и целей сочинения. Считаем нужным при этом заметить, что все отеческие творения мы цитуем исключительно по изданию Migne – *Patrologiae cursus completus*.

В заключение наших предварительных замечаний скажем несколько слов о методе и порядке изложения предметов исследования.

Для того, чтобы было более наглядно и убедительно то обстоятельство, что в творениях отцов даже такого раннего периода, как период первых трех веков, не так мало находится данных для учения о таинствах, как стараются представить это протестанты, и как это кажется на основании более или менее поверхностных исследований даже римско-католических богословов, постараемся изложить то, что относится к догматическому учению о всех семи таинствах в творениях древнейших отцов церкви, в последовательном преемстве отцов, а не в порядке следования пунктов догматического

учения. Такой способ изложения историко-догматического материала в последнее время начинает входить на западе в употребление в историко-догматических сочинениях. Преимущества этого метода состоят в удобстве для анализа отеческих мест и в том, что он способствует строгости и беспристрастию исследования. В виду особенностей склада мыслей и языка того или другого отца, многое выясняется чрез совокупное изложение подряд всех мыслей, относящихся к данному предмету, что особенно важно в таком многосложном предмете исследования, каково учение о семи таинствах. Далее, такой прием способствует строгости и беспристрастию научного исследования, не позволяя пополнять существующие у одного отца пробелы, относительно того или другого пункта догматического учения, заимствованиями из творений другого отца, что опять имеет особенное значение для предмета нашего исследования. Нам кажется, что истинность православного верования в седьмеричное число таинств найдет себе чрез такое изложение более очевидное и более научное подтверждение, чем при другого приеме изложения.

Само собою разумеется, что из творений отцов и писателей церкви мы будем брать для исследования творения только таких лиц, которых сочинения представляют значительно обширный объем и содержательность в отношении к занимающим нас вопросам⁴¹, а потому предметом нашего исследования будут творения следующих отцов: I. Мужей апостольских, II. св. Иустина мученика, III. св. Иринея, IV. Климента александрийского, V. Оригена, VI. Тертуллиана и VII. св. Киприана. Изложению догматического учения о таинствах, в творениях этих отцов и писателей церковных, предпосылаем несколько замечаний о степени раскрытия и формулирования догматического учения о таинствах в св. Писании и об обстоятельствах, которыми условливалось то и другое в первые три века. В заключение же сочинения, в виде приложения, представляем анализ учения Дионисия Ареопагита о таинствах, а также – свидетельств, в которых впервые является седьмеричное счисление таинств.

Степень раскрытия и формулирования догматического учения о таинствах в св. Писании

В св. Писании учение о таинствах, как и все догматическое учение, хотя, несомненно, содержится, но без подробного и обстоятельного научного раскрытия и без точного формулирования.

Не считаем нужным доказывать ту мысль, много раз доказанную и между прочим в наших отечественных догматиках⁴², что в св. Писании содержатся свидетельства о всех семи таинствах, – свидетельства, не оставляющие места сомнению для православного богослова, что все эти семь священнодействий признаются Писанием самыми высшими священнодействиями, сообщающими во внешнем видимом действии особенную благодать приемлющему их. Мы хотим обратить внимание на другую сторону, именно не на содержание, а на способ изложения и выражения, или иначе – раскрытия и формулирования учения о таинствах в св. Писании.

Консервативные из протестантов часто замечают в св. Писании, – когда касаются содержащегося в нем догматического учения о каком-либо из догматов, – что на св. писателей нельзя смотреть, как на ученых богословов, а потому нельзя требовать от них обстоятельного раскрытия их мыслей, систематического изложения этих мыслей и выражения их в кратких и точных формулах, а нужно смотреть, как на лиц, служивших делу веры, а не науки, писавших по требованию религиозных нужд времени, – лиц, имевших в виду созидать дело спасения, а не построить научную систему. Прознавая эти положения по отношению ко многим из догматов, протестанты этого рода забывают их, когда дело касается таинств. Вместе с отрицательными критиками они требуют от Писания подробного изложения к точного формулирования учения о каждом из таинств в отдельности и о всех их в совокупности, и не находя в нем ничего подобного, говорят: – первые, что в писании нет вовсе учения о таинствах, – вторые, что, если и есть, то только

о двух. При этом первые гораздо последовательнее последних; так как, если заключать от отсутствия в Писании современного нам способа изложения и выражения учения в отсутствие учения о таинствах, то нужно отречься и от двух таинств – крещения и евхаристии; ибо и о них учение в Писании изложено далеко не в такой форме, в какой оно излагается ныне. А потому православная богословская наука гораздо последовательнее консервативных протестантов; она различает – во всем что находится в Писании догматического, (а не в некоторых только случаях), – содержание учения от его формы, догматическую мысль от внешней ее оболочки и не требует для других таинств более обстоятельного изложения и более точной формулы в Писании, когда видит, что и два таинства, допускаемые протестантами, не имеют в св. книгах такого изложения и такой формулы.

Таким образом, если посмотреть на учение св. Писания о таинствах с этой внешней стороны, то окажется следующее.

1) Что касается учения о каждом из таинств, то св. Писание, давая ясно понять, что каждое из семи священнодействий, носящих ныне специальное наименование таинств, сообщает особенные благодатные дары или особенную благодать, не раскрывает подробно и не отвечает прямо на то, как именно относится благодать, даруемая в таинстве к видимому элементу: воде, хлебу и вину, к елею или к видимому действию совершения таинства. Правда, некоторые выражения св. Писания дают несомненное право допускать тесное отношение между благодатью, или внутреннюю стороною таинства и внешнею, таковы места св. Писания, относящиеся в таинствам: крещению, миропомазанию, евхаристии, покаянию, священству, но эти краткие изречения, будучи рассматриваемы со стороны формальной, не представляют в себе завершения раскрытия этой стороны догмата⁴³. Притом относительно некоторых таинств нет и таких указаний, именно относительно: брака и елеосвящения, так что здесь св. Писание, ясно говоря о великом значении брака и о благодатных плодах, получаемых в елеосвящении, не определяет отношения между благодатью и внешнею стороною таинства⁴⁴.

Мы не встречаем также подробных и прямо сформулированных ответов на вопросы о действительности таинств и их действенности, или иначе об условиях со стороны совершителя таинства и со стороны приемлющего таинство, именно о том – зависит ли действительность таинства от веры в благочестия его совершителя или не зависит, а действенность – от веры и благочестия приемлющего его и какого рода действенность нужно при этом различать (действие на человека во осуждение и во спасение)? Краткие, чуждые подробного раскрытия ответы, и притом не на все, а на некоторые только из этих вопросов, дают места Писания, относящиеся к двум только таинствам: крещению и евхаристии⁴⁵.

2) Упомянув о каждом из таинств в отдельности, с более или менее подробною характеристикой последнего, св. Писание не соединяет существенных черт, общих всех таинствам, в одно отвлеченное понятие таинства. Это не значит того, что св. Писание не дает содержания для такого понятия; оно его дает. Это понятие содержится в Писании, но оно еще не получает здесь выражения в слове, в одном определенном условном термине. Как слово ὁμοῦσιος не встречается в букве Писания, хотя и содержится в его духе, в смысле многих его мест, подобно тому и слово μυστήριον, хотя и встречается в Писании очень часто, но не прилагается к таинствам, как общее понятие, для обозначения именно этих семи важнейших священнодействий в отличии от других, не имеющих такой важности, а употребляется в других смыслах, а следовательно все равно, что совершенно не существует в Писании в приложении к таинствам.

В доказательство последней мысли проследим употребление слова μυστήριον в св. Писании нового завета⁴⁶.

В речах И. Христа слово это имеет весьма широкий смысл, особенно в соединении с ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, – выражением, имевшим в устах Христа Спасителя весьма обширное содержание. Так как выражение «царство небесное, царство Божие» в устах И. Христа обозначало иногда все учение Спасителя и все вообще домостроительство спасения человека, которое Он имел совершить⁴⁷, иногда

частнее дело искупления, и усвоение дела искупления⁴⁸, иногда еще частнее общество верующих в Него, будущую Его Церковь⁴⁹, то и τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν обнимало у Него все то, что входило в объем понятия царства небесного. Еще одна особенность: μυστήριον противопоставляется παραβολαὶ⁵⁰. В евангелиях Мк. 4:11, Лук. 8:10 (срав. Мф. 13:11) под μυστήριον ближайшим образом разумеется таинственное учение, сообщаемое некоторым только лицам без прикровенности, без притч.

Апостолы употребляли это выражение для обозначения 1) или всего учения веры Христовой, рассматриваемой с объективной и субъективной стороны (т. е. как веры и верования Христиан) или частных пунктов веры, 2) в значении символа, образа.

Так в первом смысле ап. Павел говорит о диаконах, что они должны хранить таинство веры в чистой совести⁵¹ просит христиан холиться о себе, дабы ему дано было слово – устами, открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования⁵², чтобы Бог отверз ему дверь для слова возвещать тайну Христову⁵³. О себе он выражается, что он служитель церкви, имеющий то назначение, чтобы исполнить слово Божие, тайну сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, которым благоволил Господь показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы⁵⁴. Верующие соединены в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения⁵⁵. Как ни велико значение знания тайн веры, но оно ничего не значит без любви⁵⁶. Дар языков не служит к назиданию других, так как говорящий языками говорит не людям, а Богу; ибо его никто не понимает; он говорит тайны духом⁵⁷. В частности апостол называет великою благочестия тайною все важнейшие дела Христовы, начиная с воплощения и оканчивая вознесением⁵⁸; Бог, по апостолу, открыл тайну своей силы о спасении чрез Христа⁵⁹; ему – апостолу Бог чрез откровение возвестил ту тайну (о чем уже в прежнее писал он – апостол и из чего его читатели могли понять, как он разумеет

эту тайну), что и язычники войдут в состав тела Христова⁶⁰. Ему, меньшему из апостолов, даровано было открыть всем, в чем состоит причастие тайне, сокрытой от вечности в Боге⁶¹. Апостол не хочет оставить верующих в неведении той тайны, что иудеи некогда, по исполнении времен, обратятся ко Христу⁶²; сообщает он также и ту тайну, что при кончине мира не все мы умрем, но все изменимся⁶³.

Судя по всему этому, едва ли справедливо видят некоторые⁶⁴ в наименовании апостолом себя самого и других Апостолов строителями тайн Божиих⁶⁵ указание именно на «внешние средства благодатного освящения», или на таинства в тесном смысле. Под строением тайн Божиих апостол, вероятно, разумел тоже, что и под возвещением тайны благовествования, под возвещением тайны Христовой и под исполнением слова Божия, под тайною сокрытою от век и родов. Правда, под строением мог он разумеать не только простое возвещение учения Христова, но и воздействие благовестия апостольского на души верующих и следовательно представлял себя и других Апостолов орудиями действия благодати предваряющей, а равно и благодати спасающей по вере во Христа, и благодати, помогающей человеку деятельно после крещения усвоить спасение Христово, возрастать, усовершенствоваться духовно; таким образом под строением тайн мог он разумеать весь процесс усвоения человеку и человеком спасения Христова, по вере во Христа; но, и в таком случае, понятию «таинство» он, очевидно, давал другой, более широкий объем, а не употребил это выражение для обозначения именно священнодействий, сообщающим благодать в чувственных знаках, или таинств в тесном смысле⁶⁶.

Наконец, *μυστήριον* употребляется в значении символа именно в Апокалипсисе. Здесь встречаются выражения: *τὸ μυστήριον τῶν ἐπτά ἁγέρων*⁶⁷, а также *τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς*⁶⁸. В той же св. книге это слово употребляется вообще в значении пророчества или таинственного предсказания. Так, по Апокалипсису, когда вострубит седьмой ангел, совершится тайна Божия, как он благовествовал рабам своим пророкам⁶⁹. В смысле же образа, символа, можно думать, употреблено слово

μυστήριον и относительно брака, так как апостол прибавил: Я говорю по отношению к Христу и Церкви и так как во всей его речи проходит сопоставление союза мужа и жены с союзом Христа и Церкви. Употребляя так выражение μυστήριον, апостол, без сомнения, вовсе не хотел низвести брак на степень простого символического действия, (как это прекрасно доказал пр. Филарет Черн. посредством тщательного анализа этого места)⁷⁰, а напротив хотел раскрыть ту мысль, что брак представляет такой же полный благодатного освящения акт, как и акт союза Христа с Церковью.

Итак, хотя в Писании и употребляется слово μυστήριον, но оно не имеет здесь значения термина, выражающего понятие таинства, как понятие, содержащее в себе соединение нескольких частных догматических мыслей относительно известных семи священнодействий. Вообще св. Писание, говоря о каждом из семи таинств так, как можно говорить только о таинстве, а отнюдь не об обряде, формально, однакож, не обобщает всех таинств в одном общем, отвлеченном понятии и каком-либо соответствующем ему термине. Если и можно находить в св. книгах некоторые следы обобщения, без формального, впрочем, подведения под понятие μυστήριον, то только относительно трех таинств: крещения, миропомазания и евхаристии. Так св. ап. Павел, желая преподать евреям нечто более совершенное, чем начатки учения, состоящие в учении об обращении от мертвых дел и вере в Бога, о крещении, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном⁷¹, раскрывает затем в нескольких главах то, что он называет τὴν τελεσίωτητά, именно учение о первосвященническом служении И. Христа на земле и на небе, и о жертве евхаристической; хотя говорит о всем этом не довольно отдельно, что обуславливалось отчасти сущностью всех этих пунктов учения, находящихся в самой тесной между собою связи⁷². Таким образом ап. Павел весь акт вступления христианина в церковь Христову или постепенного возведения к совершенству полагает в трех священнодействиях: крещении, возложении рук и принесении евхаристической жертвы, которою как бы запечатлевается завет каждого верующего с Богом. В сравнении

с последнею, первые действия суть начало, начатки совершенства: евхаристическая жертва одна может сделать то, чего не могли сделать все ветхозаветные жертвы, т. е. сделать человека совершенным. Не без причины, как увидим далее, учителя александрийской школы любили опираться на это и другие подобные места в посл. к Евреям в доказательство получения верующими высшего совершенства в актах крещения, миропомазания и евхаристии. Понятие совершенства, совершенствования (τελειότης, τελειόω), будучи выражением употребительным, как увидим далее, в языке того времени, часто встречается в посланиях ап. Павла, и притом иногда в соединении с *μυστήριον*, представляя субъективную сторону последнего. *Μυστήριον*, отождествляясь с *σοφία*, с учением, выражает объективное, вне человека заключающееся условие для возведения его в совершенство, – совершенство, зависящее столько же от Бога, сколько и от человека⁷³. Объединение двух таинств: крещения и евхаристии (или точнее трех, потому что крещение в Писании понимается, как рождение водою и Духом, т. е. как собственно крещение и, тесно связанное с ним, возложение рук, низводящее на крещаемого Духа святого) находим в 1Кор. 10:1–4, где Апостол говорит, что отцы *все* крестились от Моисея в облаке и в *море*, и все ели одну и ту же духовную пищу, и все пили одно и тоже духовное питье, ибо пили из духовного последующего камня: камень же был Христос.

Итак, относительно степени раскрытия о формулирования догматического учения о таинствах в Св. Писания мы приходим к следующим окончательным выводам. 1) Не смотря на обилие, ясность и решительность свидетельств боговдохновенных писателей о всех семи священнодействиях, как таинствах в тесном смысле, формальная сторона этого учения представляется в не завершенном еще виде, сравнительно с нынешним ее состоянием. 2) Все составные части для образования общего понятия таинства в нынешнем его смысле, даны в откровении; и следовательно понятие «таинство», будучи рассматриваемо со стороны содержания, есть понятие откровенное; но дело образования формальной стороны

данного в откровении понятия, – или общей формы, долженствующей объединить в себе отдельные священнодействия и сосредоточить составные части догматического о них учения, – предоставлено последующему времени. 3) К тому же времени отнесено и установление известного выражения, как термина для обозначения этого понятия, так как слово *μυστήριον*, хотя и употребляется в св. Писании, но в других смыслах. 4) Будущему же времени предоставлено и дело образования краткой и возможно точной догматической формулы для выражения догматического учения о таинствах.

Обстоятельства, которыми условливалось раскрытие учения о таинствах отцами и писателями церкви первых трех веков

Благодаря обширности отеческих творений и разнообразию обстоятельств и случаев, бывших побудительными причинами и поводами для отцов рассуждать о таинствах, учение о них в одних сторонах намечено, а в других раскрыто в творениях отцов рассматриваемого периода, сравнительно с св.Писанием, с гораздо большею рельефностью и обстоятельностью, хотя совершенно в духе св. Писания, так что отеческие рассуждения служат как бы обширным и пространным комментарием в кратких выражениях св. писателей об этом предмете.

Чтобы видеть, какова вообще степень раскрытия учения о таинствах в творениях отцов и писателей церкви рассматриваемого времени, а также, чтобы показать, в чем состояли особенности этого раскрытия, обратим внимание на обстоятельства, среди которых отцам и писателям первых трех веков приходилось жить и действовать. Эти обстоятельства слагались вообще из борьбы с врагами внешними и внутренними, каковы: язычество с одной стороны, ереси и расколы с другой.

I. Борьба с язычеством была обстоятельством, имевшим, по нашему мнению, в данном случае весьма важное значение.

Христианство, как совокупность богооткровенных истин, преданных Христом Спасителем и Апостолами, и положенных в Церковь Христову божественным ее Основателем правил церковно-богослужебного устройства и управления, явилось не путем естественного исторического развития, а принесено на землю воплотившимся Сыном Божиим; оно было не плодом иудейства или язычества, не делом человеческим, а делом Божиим. Оно явилось для того, чтобы заменить собою те ложные начала религиозной жизни языческого мира, которые, ко времени явления Христа Спасителя, вполне обнаружили

внутреннюю свою ложь, потеряли господство над умами и сердцами людей и довели древний мир до самого тяжелого состояния сомнения и даже отчаяния. Тем не менее христианство встретило сильнейшее себе противодействие в языческом мире. Не обладая более умами и сердцами людей, языческие религиозные начала крепко, однакож, держали тогдашний мир в своих узах, в рабстве себе. Держали они его силою привычки, заменившей в языческом обществе сердечную привязанность к язычеству, – чувством национального самолюбия, гордившегося древними религиями, как произведениями славного прошедшего в жизни древних народов, всего же более – всем складом древней жизни⁷⁴. Этот последний главным образом и поддерживал языческие религии. В нем же заключался источник и той сильнейшей ненависти, которая сменила в языческом правительстве и обществе чувство презрения и пренебрежения к христианству, – характеризующее отношения первых к последнему, на первых порах существования христианства, – и которая выразилась в жестоких гонениях на христиан. Чувство опасения за самое существование гражданских обществ древнего мира от появившейся новой религии, проникнутой началами враждебными древним началам, и подрывавшей следовательно самые основы всего склада древней жизни, – вот что главным образом возбуждало в язычниках ненависть к христианству. И древний мир в этом случае не ошибся. Христианство действительно вносило в него, по пророческому слову Христа Спасителя, не мир, но мечь. Даровав человечеству новые начала религиозного мировоззрения, оно вытеснило не только языческие взгляды и поставило на их место новые, но и изменило весь склад жизни; разрушив старые, создало новые для нее формы: наука, искусство, государство, жизнь семейная, – все это преобразовалось под влиянием новых христианских начал. Мало того, христианство призвало и новые народы для устроения новых обществ на развалинах греко-римского мира. Вино новое, новое откровенное учение не могло навсегда остаться в мехах ветхих, в древних формах жизни и среди деятелей древнего мира, не прорвав их, не уничтожив их.

Но все это совершилось не вдруг. Христианство не сразу изменило лицо древнего мира. Долго оно жило в нем, как живой протест против всего существующего. Оно жило в древнем мире; но оно было не от этого мира, ни по своему происхождению, ни по своему существу. Оно жило в древнем мире, но было чуждо всему, что в нем. Древний мир его не любил и христианство не любило ни его самого, ни всего того, что было в нем. Христианство всегда, с самого начала своего существования, имея свое учение, свое богослужение, свои правила жизни и даже обычаи, тщательно, даже ревниво оберегало себя от влияния всего языческого. Оно зорко хранило свое учение от вторжения языческих понятий; известна его борьба с ересями вообще и с гностическими в особенности. Мало того, из отвращения к язычеству оно не хотело допустить многое такое, что без этого условия может быть и было бы им допущено, в известной, конечно, мере и с известными ограничениями. Отвращение древних христиан от всего языческого выразилось во многих весьма характеристических фактах. Им объясняется, например, крайне строгое, даже по-видимому жестокое, отношение древней Церкви до IV в. к христианам, которые занимались работами для языческих храмов или прислуживали при языческих празднествах и церемониях; их отлучали от Церкви, хотя бы они прибегали к таким занятиям по необходимости, в видах снискания себе через то средств жизни⁷⁵. Из отвращения же ко всему языческому первые христиане отвергли всю пластическую обстановку богослужения, статуи и даже в живописи, символическую живопись предпочли исторической, иконописной или портретной. Когда можно было строить отдельные храмы, избрали себе не тот род архитектуры, какой употреблялся для языческих капищ, а другой род ее (базилики), не употребительный в древнем мире для построек с религиозными целями. Не употребляли некоторых обрядов, даже более или менее общих всех народам, только потому, что эти обряды были в большом употреблении у язычников⁷⁶. И в обыкновенной своей жизни христиане чуждались языческих обычаев, что между прочих возбуждало народную к ним неприязнь и делало

их людьми подозрительными в глазах тогдашнего общества. Такие неприязненные отношения христианства к язычеству в высшей степени естественны: чего-либо иного не могло и быть в эпоху гонений, во время страшного антагонизма между христианством и язычеством, борьбы их на жизнь и смерть. Само собою понятно, можно ли после этого ожидать, чтобы христианство могло заимствовать из язычества что-либо для содержания своего учения или ввести, по подражанию язычеству, что-либо, сколько-нибудь важное в свое богослужение, могли ли, например, таким путем явиться в христианстве таинства и чрез влияние языческих воззрений на христиан приобрести в христианской Церкви важное значение. Подобное, более чем, смелое, предположение является решительною несообразностью, противною историческим обстоятельствам и психологическим законам.

Была, однакож, одна точка соприкосновения между христианством и язычеством даже и в отношении к таинствам. Христианство, будучи не от мира сего, явилось, однакож, для того, чтобы жить в мире, на земле, чтобы преобразовать лице земли. А для этого оно должно было хорошо знать ту среду, в которой оно живет, и действовать на нее с той стороны, с которой она наиболее доступна воздействию, знать ее понятия, учреждения, нравы, язык и, сообразно со всем этим, влиять на нее. Подобный способ действия, как самый действительный, освящен употреблением самого Христа Спасителя. Сам Основатель христианства старался нисходить до понимания своих слушателей, приспособлял изложение своего божественного учения, для лучшей его восприимлемости, к их понятиям, и выражался, для большей удобопонятности, языком своего времени. Также поступали и св. Апостолы.

Нет поэтому ничего удивительного, что отцы и церковные писатели в древнем мире старались раскрывать христианское учение вообще и о таинствах в частности – с той стороны, с которой оно было наиболее удобопонятно для древнего общества, т. е. со стороны сближения существующего в христианстве с существовавшим в язычестве, – христианских

таинств с мистериями. Вот почему, рядом с проявлениями общего всем христианам совершенного отрицания язычества и самого крайнего, – у большинства из них, – отвращения ко всему языческому, творения древних отцов наполнены параллелями между христианскими таинствами и мистериями. Такие параллели мы находим даже у таких лиц, как Тертуллиан, который смотрел на все языческое, как на дело дьявола. На сходство христианских священнодействий с языческими мистическими культами, – сходство, конечно, внешнее, соединенное с различием в существе, – указывали все апологеты христианства, не смотря на разногласие в объяснении причин этого сходства. Делали подобное сближение как те, которые, подобно Тертуллиану, в языческих мистериях видели произведения дьявола, подражавшего, по его словам, таинствам христиан для более удобного чрез то обольщения преданных ему язычников, так и те, которые допускали, что языческие мистерии, вместе с древнею философиею, содержат в себе рассеянные частицы истины, посредством которых Промысел руководил языческий мир и подготавливал его к принятию христианства. Делать такие сближения между предметами, в сущности совершенно различными, побуждали отцов и писателей рассматриваемого времени апологетические и катихизические цели. С одной стороны, апологеты были озабочены защитой христианства и потому должны были, даже ненавидя все языческое, как Тертуллиан, показывать, что христианство своим учением и учреждениями не вводит чего-либо такого, чему более или менее сродного не представляет ни одна религия, что в частности, если в язычестве существуют мистерии, то почему не быть христианским таинствам, почему христианам не крестить, когда есть и в языческих мистериях очищения и т. д.? С другой стороны, катехеты, стараясь о распространении христианства в среде языческого общества, в особенности образованного, должны были христианское учение и все вообще христианство представлять вниманию язычников с той стороны, с которой оно было более удобоприемлемо для людей, возросших в языческих понятиях и учреждениях, именно со стороны сходства с тем, что существует в язычестве, для

того, чтобы уже после, расположив к принятию христианства, указать на глубокие и существенные черты различия. Отсюда постоянные обращения к языческим философам, – при изложении учения о Боге и Лице Христа, и к культу мистерий, – при изложении учения о таинствах⁷⁷.

Итак, борьба с языческим миром, выпавшая на долю отцов апологетов христианства, побуждала их налагать учение о таинствах – то противопоставляя, то сопоставляя языческое с христианским, во всяком случае сравнивая то и другое, ставя их в некоторую параллель. Такой параллелизм не мог не отразиться на общих приемах раскрытия учения о таинствах у отцов апологетов. Так как наиболее близкая параллель могла существовать между первыми только тремя христианскими таинствами (крещением, миропомазанием и евхаристией) и между тремя степенями некоторых из языческих мистерий, то отцы рассматриваемого периода преимущественно эти три таинства всегда и выдвигали на первый план, занимаясь раскрытием их смысла предпочтительно пред прочими. Вот, нам кажется, одна из не последних причин, почему в этот период раскрывали наиболее учение о первых трех таинствах и почему преимущественно к ним прилагали наименование таинств⁷⁸.

Далее, рассуждая о христианских таинствах. отцы апологеты должны были говорить языком своего времени, т. е. употреблять выражения, заимствованные из языческого мистического языка, делая это не для того только, чтобы быть понятными для своих современников, но и по необходимости, так как слово есть знак, всегда заимствуемый из существующего в окружающей жизни. Жизнь дает материал для оболочки мысли⁷⁹. Мысль, хотя по существу своему и новая, не вдруг облекается в новую одежду, а долгое время должна жить в старой, пока не создаст себе новой. Вот почему отцы апологеты, отчасти добровольно, а более всего невольно, принуждены были много брать из языка, которым говорили язычники о своих мистериях. Правда, исключая александрийских учителей (в особенности Климента алекс.), они остерегались говорить о христианских таинствах чисто мистическим языком, принятым в светском тогдашнем обществе и литературе; старались по

возможности избирать выражения, представлявшие только более или менее близкое родство с языческой терминологией и потому во многих случаях обнаружили значительную долю самостоятельности, при словоупотреблении выражений, бывших уже в ходу в языческом обществе. При всем том они принуждены были во всяком случае многое заимствовать из древнего мистического языка. А этот язык был следующий, как показывают выработанные классической филологией результаты исследования относительно языческой мистической терминологии⁸⁰.

Общими наименованиями языческих мистерий было у греков: *τελεταῖ*, *δρυα*, *μυστήρια*. Каждое, впрочем, из этих наименований имело свой особенный оттенок и сравнительную древность своего происхождения. Самое древнее наименование мистерий *τελεταῖ* (встречающееся у Гезиода. в приложении к мистериям Бахуса или орфическим)⁸¹, далее *δρυα* (об элевзинских мистериях в гимнах Деметры и в одном из Солоновых законов)⁸², наконец позднейшее *μυστήρια* (также об элевзинских – и именно, когда они вошли в употребление в Аттике, – во множественном числе в первый раз встречающееся у Геродота)⁸³. *Τελετή* выражает понятие возведения к высшему совершенству, а потому иногда обозначает последнюю и высшую степень освящения⁸⁴. Замечательно, что в греческом переводе св. Писания, например у пр. Амоса – языческие жертвенники называются *τελεταῖ*⁸⁵. *Ὀρυα*, по словопроизводству Лобека⁸⁶ происходя от *ῥω* (*ῥоруα* делать, совершать) выражает преимущественно идею возбуждения душевного. *Μυστήριον*, происходя от *μύω* (закрываю глаза, сжимаю рот), обозначает идею таинственного, сокровенного, недоступного другим. Все эти слова, будучи употребляемы как синонимические для обозначения всей совокупности мистерий, обозначали и известные части мистерий, почему и употреблялись то в широком, то в более тесном смысле⁸⁷.

Вышеуказанными выражениями не ограничивалась, впрочем, вся мистическая терминология. Так как мистерии представляли нечто очень сложное, то для каждой отдельной части были свои наименования.

Мистерии представляли несколько степеней. Как часто бывает, древние писатели не одинаково разделяют мистерии. Более общее разделение их было – на *μύησις καὶ ἐποπτεία*, а вступающих в мистерии – на *μύσται καὶ ἐπόπται*. *Μύησις* есть подготовка к высшей степени, которая носила название *ἐποπτεία*. Тот и другой акты назывались еще, как в элевзинских мистериях, *τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγὰλα μυστήρια*. Некоторые, как Климент алек., присоединяли еще третью степень – *τὰ καθαρσία*, *τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγὰλα μυστήρια*⁸⁸, другие прибавляли к трем степеням еще несколько степеней: *καθάρσεις*, *ἀπορρήτοτέρα*, *συστάσεις*, *μυήσεις*, *ἐποπτεία* или же *καθαρμός*, *ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*, *ἐποπτεία*, *ἀνάδεις* καὶ *στεμμάτων ἐπιθέσις* καὶ *εὐδemonία*⁸⁹. Несомненно одно⁹⁰, что в состав мистерий входили различные очищения и вообще приготовления к мистериям, составлявшие большую часть *μύησις*. Собственно посвящение в мистерии совершалось через так называемое *μυστηκὴ παράδοσις* или *ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*, состоявшее в некоторых церемониальных действиях и словах, относящихся к легендам культа. Преллер думает, что здесь показывали посвящаемым (мистам) святилище, дозволяли дотрагиваться до священных предметов, целовать их, давали, может быть, амулеты; все эти предметы назывались символами (*σύμβολα*), а совокупность обрядов – *μύησις* в тесном смысле. Прошедшие эту степень делались эпоптами и могли участвовать в свящ. церемониях, состоявших в процессиях, мимических представлениях, танцах и музыке (*δρώμενα*) и в священных гимнах (*λεγόμενα*). Участие во всем этом было высшею степенью или *ἐποπτεία*.

Латиняне называли мистерии *initia*, *sacra*. *Initia* имеет ближайшее отношение к *τελετῇ*, так как высшая степень совершенства (*τελετῇ*) предполагает начало новой жизни⁹¹. *Sacra* выражает понятие освящения⁹².

Латинские выражения соответствуют: *initiaesh* = *μύησις*, *perfectio*, *consignatio* = *τελείωσις*⁹³, *traditio signi et symboli* = *ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*⁹⁴. Иногда удерживались без перевода и греческие названия, например *epoptae*⁹⁵ и другие.

Что касается sacramentum, то это слово в классической древности, по мнению Форцеллини⁹⁶, употреблялось: 1) для обозначения денег, которые клали в храм стороны, ведущие процесс. Из слов Варрона видно, что эти деньги, называвшиеся sacramentum и отдаваемые главному жрецу, возвращались только стороне выигравшей процесс, деньги же проигравших шли в казнохранилище⁹⁷; тоже видно и из многих других свидетельств.

2) Sacramentum назывался и самый процесс, как видно из слов Цицерона⁹⁸ и других свидетельств; 3) воинская клятва по свидетельству Цицерона⁹⁹ и многих других; 4) обыкновенная клятва, как ясно из слов Горация, Плиния¹⁰⁰ и других. Но sacramentum латинские классики не употребляли для обозначения мистерий¹⁰¹.

Таковы обстоятельства, при которых происходила борьба христианства с язычеством; таковы в частности условия, среди которых отцам церкви и церковным писателям приходилось раскрывать учение о таинствах; таков наконец язык, которым говорили язычники о своих мистериях и с которым, отчасти невольно, отчасти добровольно, должны были сообразоваться апологеты христианства и проповедники его среди язычников.

II. Если борьба с язычеством имела большое влияние на общие приемы раскрытия и на способы выражения отеческого учения о таинствах в рассматриваемое время, то борьба с гностицизмом способствовала раскрытию существенных сторон в этом учении.

Основную мысль всех гностических систем была, как известно, мысль о непримиримости и совершенной противоположности двух начал: духовного и материального. Из смешения и сплетения этих двух начал гностики выводили происхождение видимого мира и объясняли всю его историю. В уничтожении же этого смешения – божественного, духовного с небожественным, материальным – полагали цель и завершение всего мирового развития. Сообразно с тем и в искуплении и спасении человека они видели средство для освобождения духовных элементов от соединения с чувственными. Эти общие всем гностическим системам начала получали, однакож, не

одинаковое развитие в различных гностических сектах; разность зависела главным образом от различия во взгляде на то, что такое материя сама в себе, есть ли это нечто по своим свойствам противоположное духовному (как тьма свету, как пустота полноте божественной жизни), но в тоже время недейтельное, безжизненное, пустое, неорганизованное, хаотическое, или же это есть дикобеснующееся царство зла, начало деятельное и полное энергии, направленной к уничтожению божественного, духовного начала. Первый взгляд лежал в основе гносиса александрийского, последний – сирийского, и тот и другой имел важное влияние на общий характер и подробности в развитии различных систем, принадлежащих в той или другой группе.

Гностицизм не был заблуждением относительно отдельного какого-либо пункта христианского вероучения, а представлял целую систему воззрений, существенно отличающуюся от истинного учения православной Церкви. На все, начиная с творения мира и кончая последними его судьбами, гностики имели свои собственные взгляды, и все религиозные вопросы решали по своему, допуская бесчисленное разнообразие в своих системах. Не имея нужды излагать все их догматические воззрения, ограничимся тех, что относятся к ближайшей задаче нашего сочинения. Александрийские гностики, по свойству своего основного воззрения, сравнительно снисходительнее остальных гностиков смотрели на материальное, чувственное. Так они допускали даже человеческую природу во Христе, хотя, в силу присущего им дуалистического взгляда, и не признавали единства Богочеловеческой в Нем Ипостаси. А некоторые из них пошли так далеко, что допускали даже чувственные элементы в своих священнодействиях, назначенных для возбуждения духовных элементов в тех, которые участвуют в их таинствах, и для получения ими (конечно душой только, а не телом) всевышней благодати. Таковы Марк и его последователи, принадлежавшие к отрасли гностиков Валентиниан, которые вообще склонны были видеть во всем низшем, чувственном мире символы и образы мира высшего, духовного. Иначе относились ко всему материальному гностики сирийские.

Смотря на материю, как на начало, энергически противодействующее началу духовному, они не допускали истинного воплощения Спасителя и, само собою разумеется, не могли допустить употребления чувственных элементов в таинствах, а потому у них и не было таинств сходных с таинствами православной Церкви. К этому присоединялось общее всем гностикам неуважение к авторитету Церкви, к церковному преданию и к постоянству в обрядах, крайний субъективизм и своеволие, как в учении, так и в устроении их богослужения¹⁰².

Борьба отцов церкви с такого рода заблуждениями требовала прежде и более всего разоблачения ложности основных принципов гностицизма и опровержения главнейших пунктов их вероучения, именно их понятий о материи, о творении мира и человека, о ветхом завете, о Лице И. Христа и деле спасения, Им совершенном, о будущей судьбе мира и человека. На эти пункты отцы и обращали главнейшее свое внимание. Что касается учения о таинствах, то – так как такое или иное отношение к этим священнодействиям являлось у гностиков, как следствие, вытекавшее из их принципов и основных воззрений на Бога, мир и человека, – то и для отцов Церкви раскрытие учения о таинствах не могло быть преимущественною целью их деятельности в борьбе с еретиками. Тем не менее, по временам касаясь гностического учения о таинствах, они имели случай в борьбе с ними раскрывать с одной стороны необходимость и целесообразность чувственных элементов, как орудий или средств в деле низведения благодати Божией на человека в таинствах, с другой – указывать на твердость и постоянство Церкви в употреблении заповеданных самим Богом способов низведения благодати Божией в видимых знаках и притом не на душу только, но и на тело человека. Из отдельных таинств раскрыты в борьбе с гностиками преимущественно следующие таинства: крещение, евхаристия и брак.

Таким образом борьба с гностическими ересями способствовала к раскрытию как некоторых сторон, общих всем,

или только некоторым, таинствам, так и учения в частности о некоторых из таинств.

III. Не менее борьбы с гностицизмом содействовали тому же и следующие обстоятельства: появление монтанизма, главным же образом споры об еретическом и раскольническом крещении, и расколы в Карфагене и Риме.

При всем отличии от гностицизма, монтанизм имел не мало сходного с последним. Монтанисты выходили из ложного взгляда на значение дара пророчества; они думали, что обещанный Христом Спасителем Утешитель, вдохновляющий, по их мнению, единственно их пророков и пророчиц, сообщает им нечто особенное, отличное от сообщенного Христом Спасителем и Апостолами всему обществу христиан, дает обществу монтанистов нечто высшее, чем Церкви, и потому смотрели на всех немонтанистов, как на несовершенных (психиков), не имеющих в себе Духа Божия, а на себя, как на совершенных (пневматиков), обладающих Духом Святым. Чрез это они, очевидно, отрицали единство Церкви, ее вселенскость, разделяя ее на плотскую и духовную, на видимую и невидимую. У видимой Церкви монтанисты отнимали все ее преимущества. Так они отнимали у Церкви и ее иерархии право прощать тяжкие грехи, ограничивая ее права прощением только грехов легких и понимая это прощение, как только формальный юридический акт, или дисциплинарную меру. Они утверждали, что прощение грехов есть право одного только Бога и необыкновенных его посланников, в роде – монтанических пророков, которые, однакож, не пользуются своими правами. Власть прощать грехи, правда, дана Апостолам, но дана им лично; это есть власть, не передаваемая преемникам Апостолов; она сообщается непосредственно от Бога только лицам, владеющим особенными дарами. Этот взгляд отличен от взгляда всей древней Церкви. Последняя, правда, также строго относилась к впадшим в тяжкие грехи, но мотивировала отказ (хотя и не всегдашний и не повсюдный), в разрешении такого рода грешников, не отсутствием у Церкви права на это, а соображениями, вытекавшими из начал целесообразности, или пользы для самих падших, а также из дисциплины церковной,

или из соображений о том, какое влияние на других членов церкви может иметь разрешение такого рода грешников. Приписывая такие важные права, как действительное разрешение грехов, не видимому, не низшему на их взгляд священству, а духовной высшей, собственной, монтанической иерархии, монтанисты, очевидно, должны были отвергнуть и другие права видимой иерархии, именно право совершать и другие таинства, даже евхаристию, и вообще дойти до отвержения необходимости видимой иерархии, как имеющей какие-либо особенные права. Каждый христианин должен совершать все, что совершает священник, а видимая иерархия существует единственно для порядка. Отсюда видно, могли ли монтанисты придавать какое-либо особенное значение возложению рук, при посвящении в иерархические степени; видно и то, как они, гордые своей чистотой, должны были смотреть на церковное покаяние и на брак, особенно второй. Полным выразителем монтанистических взглядов¹⁰³ и главным источником сведений о них служит Тертуллиан, до перехода в монтанизм, энергически восстававший против религиозного субъективизма, раскрывавший истинно православное понятие о Церкви, ее авторитете и правах, о значении иерархического преемства от Апостолов, о важности церковного покаяния и брака, а с переходом в монтанизм начавший высказывать о всем этом превратные суждения и опровергать общецерковные взгляды и верования.

Если монтанизм способствовал более рельефному выражению православного учения как о благодатных полномочиях, дарованных Богом церковной иерархии в таинстве священства, так отчасти и о некоторых других таинствах, то еще более содействовали этому ссоры о еретическо-раскольническом крещении, возникшие между св. Киприаном и папою Стефаном и их сторонниками, и расколы карфагенский и римский, явившиеся по поводу вопроса о принятии падших в церковное общение.

Не будем входить здесь в подробное изложение спора о крещении, равно как и борьбы с расколами III в., так как о всем этом сказано будет обстоятельно в трактате о св. Киприане;

здесь же ограничимся только самыми краткими, общими замечаниями об этом предмете. Не смотря на то, что все эти споры и беспорядки в Карфагене и Риме во многом обязаны своим происхождением внешним историческим обстоятельствам, личным особенностям, страстям и т. п., несомненно, однакож, что они имели в своей основе большую или меньшую разность догматических взглядов тех или других лиц, начиная с безвредного для чистоты веры разногласия и кончая опасных для спасения извращением догматического учения, разномыслием относительно некоторых существенных его пунктов. Так в основе спора о крещении лежал вопрос: можно ли допустить существование известной меры благодати в обществах еретических и раскольнических. Смотря потому, как решали этот вопрос, в отрицательную или положительную сторону, и на вопрос о действительности крещения, полученного у еретиков и раскольников, отвечали или отрицательно, как св. Киприан, или положительно, как папа Стефан. Далее в основе мятежных действий карфагенских и римских раскольников против законной иерархии, скрывались ложные взгляды на принадлежность законной только иерархии прав и власти вязать и решить кающихся и на пределы этой власти и этих прав. Раскольники карфагенские ограничивали исключительную принадлежность иерархии означенных прав, простирая эти права и на исповедников и утверждая, что иерархия должна разрешать всех без различия желающих войти в церковное общение. Раскольники римские напротив совершенно отрицали права кого-либо, в том числе даже иерархии, разрешать отпавших от Церкви. В сущности, таким образом, те и другие подрывали учение о богодарованных иерархии правах и власти, первые – чрез распространение иерархических полномочий на простых верующих, вторые – чрез совершенное отрицание этих полномочий. Далее, те и другие подрывали значение покаяния, как таинства, первые тем, – что превращали акт священнического отпущения в простую формальность; а вторые – тем, что видимому действию священнического разрешения тяжких грешников отказывали в присущей ему силе духовного врачевания падших благодатию Божиею.

Все эти обстоятельства давали прекрасный повод к раскрытию православного учения о таинствах: священства, крещения, миропомазания и покаяния. Такое раскрытие действительно мы и находим, по этому именно поводу, в творениях св. Киприана.

Итак, в рассматриваемый период борьба христианства с язычеством определяла общие приемы раскрытия и способы выражения учения о таинствах, – борьба с ересями способствовала раскрытию учения о необходимости в таинствах чувственных элементов, о значении последних, как органов благодати, о богоустановленности таинств, и о некоторых из таинств (в особенности о крещении, евхаристии, браке), наконец – борьба с разделениями и расколами в Церкви содействовала раскрытию учения о благодатных полномочиях, данных иерархии к совершению таинств, а также о некоторых из таинств по преимуществу (о священстве, крещении, миропомазании и покаянии).

I. Апостольские мужи

Творения мужей апостольских представляют, в способе изложения всего вообще догматического учения, мало особенностей сравнительно с выражением этого учения у новозаветных священных писателей, их учителей. Что касается таинств, то мужи апостольские также, как и Апостолы, не останавливали на этих священнодействиях нарочитого внимания, а говорили о них по тем или другим поводам, кратко выражая верования Церкви относительно того или другого таинства, так что их творения далеко не представляют обстоятельного раскрытия догматического учения о рассматриваемом предмете. Тем не менее писания мужей апостольских, имеющие понятную для нас важность, заключают в себе несколько данных для догматического учения о таинствах и даже отличаются по местам сравнительно с св. писателями некоторыми особенностями, конечно не в содержании, а только в изложении откровенного учения об этих священнодействиях. Значительных данных они представляют более для таинств: евхаристии, покаяния и отчасти священства, чем о крещении, миропомазании и браке. Свидетельств об елеосвящении, столь ясно описанном и характеризованном, со стороны благодатных его плодов, в послании ап. Иакова, в их творениях не находим.

I. О крещении и миропомазании. Все, что можно извлечь из писаний мужей апостольских относительно этих двух таинств, состоит в следующем.

У св. Варнавы мы находим указание на благодатные плоды крещения¹⁰⁴ – указание, не представляющее ничего особенного, сравнительно с библейским способом выражения догматического учения об этом предмете. Более обращают на себя внимания некоторые места в посланиях св. Игнатия Богоносца и в особенности в «Пастыре» Ермы. По словам св. Игнатия И. Христос родился и крестился, чтобы страданием очистить воду (τὸ ὕδωρ καθάρῃ)¹⁰⁵. Особенно выразительно называет св. Игнатий благодать св. Духа, живую водою: «но

вода, живущая (τὸ ὕδωρ δὲ ζῶν) и говорящая во мне, взывает мне изнутри¹⁰⁶. В «Пастыре» Ермы много образов, выражающих взгляд Церкви на крещение. Башня строится на водах, «потому что жизнь ваша спасена и спасется чрез воду»¹⁰⁷. Камни для строения этой башни извлекаются из глубины и полагаются в здание башни, по объяснению ангела, потому что им, или лучше сказать, людям, ими обозначаемым, «необходимо пройти чрез воду, чтобы почить; не могли они иначе войти в царство Божие, как отложивши мертвенность прежней жизни; почему эти почившие запечатлены печатью Сына Божия (sigillo Filii Dei ignati sunt) и вошли в царство Божие. Ибо человек до принятия имени Сына Божия предназначен к смерти, а как скоро примет эту печать, освобождается от смерти и предается жизни. Печать же эта есть вода; в нее люди сходят мертвыми, а выходят живыми; поэтому им и проповедана эта печать и они воспользовались ею, чтобы войти в царство Божие»¹⁰⁸.

Что касается миропомазания, то у мужей апостольских нет прямых указаний, к нему относящихся. По всей вероятности, они рассматривали его в тесной связи с крещением и давали двум этим актам одно общее название крещения, как делали это и другие позднейшие их отцы, называя крещение в тесном смысле крещением водою, а миропомазание – крещением Духом св. Что, однакож, мужи апостольские смотрели на этот последний акт, как на акт отдельный от первого и весьма важный, это видно из «Пастыря» Ермы, в котором разграничиваются два акта: прохождение чрез дверь – с одной стороны – и чрез руки дев – с другой, принятие имени Сына (что равносильно, по словоупотреблению Ермы, печати Сына Божия) и облечение силами дев¹⁰⁹.

II. О покаянии. Учение о покаянии раскрыто Ермою в связи с учением о крещении, св. Климентом – по поводу беспорядков в коринфской церкви и св. Игнатием – в связи с учением о церковной иерархии.

В «Пастыре» Ермы заслуживает особенного внимания подобие дерева, от которого ангел Михаил резал ветви и раздавал народу, а затем потребовал все розданные ветви

опять. Тех, у которых ветви оказались с плодами, или хотя без плодов, но зелеными, какими были даны, ангел отослал в башню, давши их печать (*dato eis sigillo*), а многих других, у которых ветви оказались или совсем засохшими и испорченными, или поврежденными в частях, ангел поручил пастырю, и пастырь, посадив эти ветви в землю, полил их водою (*suffundam eis aquam*)¹¹⁰, после чего некоторые из этих ветвей оказались даже с плодами, а некоторые зазеленели снова. По изъяснению пастыря, это сажание в землю и поливание ветвей означает покаяние верующих, уже крестившихся. Ерма просит пастыря объяснить, что означают различные роды ветвей, – просят это сделать в назидание тех, которые «получили печать (*sigillum*), но не сохранили ее в целости, а сокрушили, чтобы они познавши дела свои, покаются (*poenitentiam agant*) и принявши от тебя печать (*accepto a te sigillo*), воздали славу Богу за то, что подвижся Он своею милостью и послал тебя для обновления их душ». Пастырь изъясняет подобие следующим образом. Люди с сухими и гнилыми ветвями суть отступники и предатели церкви; все они умерли для Бога; люди с сухими, хотя и не гнилыми, ветвями суть лицемеры, совращавшие рабов Божиих чужим учением, в особенности же согрешивших, и недозволяющие последним возвращаться к покаянию (*non sinentes eos ad poenitentiam redire*); такие люди имеют еще надежду покаяния, многие из них каются и еще покаются (*et adhuc agent poenitentiam*)¹¹¹ и т. д. В заключение пастырь говорить Ерме «иди и скажи всем, чтобы покаются з жили для Бога, потому что Господь, подвижнутый великим своих милосердием, послал меня дать всем покаяние, чтобы подучили спасение... Все те, которые от всего сердца покаются... получают от Господа исцеление (*remedium*) прежних грехов»¹¹². Для нас во всем этом изображении покаяния замечательно сопоставление покаяния с крещением, выразившееся в образе поливки водою, употребленном для обозначения покаяния, и в наименовании его печатью¹¹³. Нельзя не видеть в приведенных выше местах выражения церковного учения о значении покаяния, как акта равного по важности крещению. Сопоставление крещения в

покаяния находим и в том месте «Пастыря», где Ерма спрашивает «есть ли иное покаяние кроме того, когда сходим в воду и получаем отпущение прежних грехов?»¹¹⁴.

Ни Ерма, ни другие апостольские мужи не говорят ничего, по крайней мере прямо, о власти иерархии отпускать грехи. Когда Ерма говорит о прощении грехов, то приписывает его Богу, который имеет врачество (*remedium*)¹¹⁵. Отпускаются грехи не вдруг, но «кающийся должен сокрушать душу свою, обнаруживать себя смиренным по духу во всяком своем деле и перенести многие и различные скорби и когда перенесет все, что ему положено (*quae instituta sunt*), тогда Тот, Который все сотворил и утвердил, конечно, подвигнется в нему своею милостью и даст ему некоторое врачество (*aliquod remedium*), но это уже тогда, когда увидит, что сердце того, кто совершает покаяние, чисто от всякого непотребнейшего дела¹¹⁶. Итак покаяние есть акт благодати Божией, совершающийся при известных условиях и не вдруг. Косвенное указание на посредство иерархии в примирении с Богом можно видеть в ангеле покаяния, которого Ерма часто называет пастырем. Изображение этого ангела и описание порученной ему деятельности естественно ведут к догадке: не есть ли пастырь олицетворение иерархии; в особенности к такому предположению приводят слова, сказанные Ерме ангелом Михаилом об этом пастыре: «скажи всем, что он имеет великую честь и достоинство у Бога, владеет великою властью и могуществен в своем деле. Ему одному вручена власть покаяния на всей земле. Ужели он не кажется тебе могущественным?»¹¹⁷. Выражение «власть покаяния на всей земле» напоминает слова Спасителя, сказанные Апостолам при посольстве их в мир для крещения всех в вязания и разрешения их грехов. А если так, то понятно, почему говорится в одних местах, что «Бог имеющий власть дать исцеление, дает врачество» и Он «один может исцелить дела неведения», а с другой стороны представляется пастырь оживляющим испорченные ветви поливкой воды, вызывающим людей, имевших ветви, посылающим их в известные места и вообще имеющим великую власть покаяния. Мало того, в одном месте

говорится, что Бог повелевает пастырю, «чтобы он изгладил грехи» тех, которые обнаружили истинное раскаяние во грехах¹¹⁸.

Первое послание св. Климента римского к коринфянам, у которых возникли в обществе смуты и беспорядки, также имеет в виду расположить членов коринфской церкви к покаянию. Св. отец склоняет христиан коринфских к покаянию тем, что оно для всех возможно, так как кровь Спасителя «всему миру принесла благодать покаяния», (μετανοίας χάρις), понимая здесь, конечно, благодать не крещения, а в собственном смысле покаяния, так как речь идет о лицах уже крещенных. Приведши в пример спасения чрез покаяние ниневитян¹¹⁹, а равно многочисленные места из ветхого завета, в которых говорится о заглаждении грехов, он замечает: «итак желая, чтобы все его возлюбленные были участниками покаяния, (Бог) утвердил (это) всемогущею своею волею»¹²⁰. Далее он увещевает возмутившихся между коринфянами к исповеданию греха и к покорности. «Лучше исповедать грехи пред человеком, нежели ожесточать сердце»¹²¹. «Господь владеет всем, ни в чем не нуждается кроме того, чтобы мы исповедовали (свои грехи) пред Ним»¹²². Итак исповедание греха должно быть пред человеком и Богом вместе. «Покоритесь пресвитерам и получите внушение в покаяние»¹²³. «Будем молиться о них, чтобы они послушались не нас, но воли Божией»¹²⁴.

В посланиях св. Игнатия замечательны следующие изречения: «Итак Бог прощает (грехи) всем кающимся, если они прибегнут к единению со Христом и в собор епископа. Верую в благодать Иисуса Христа, который разрешит вас от всяких уз»¹²⁵. В этом случае весьма замечательно условие, под каким прощаются Богом грехи и дается благодатное от них разрешение, именно, когда (грешник прибегает ко Христу, желает восстановить единение с Ним и идет исповедать свой грех пред поставленными Им лицами, имеющими во главе своей епископа. Только под этими двумя условиями «благодать И. Христа разрешает (грешника) от всяких уз. Замечательно, что св. отец не ставит для грешника единственным условием прощения грехов обращение его души, мысли и чувства

непосредственно ко Христу, но прибавляет, что он найдет благодать разрешения, если прибегнет к иерархии. Последнее условие для действенности покаяния, для возведения на кающегося благодати Божией, с необходимостью вытекает не только из приведенного места, но и из всего содержания посланий св. Игнатия, из его учения об иерархии, которое изложено ниже.

Таким образом, в указанных местах у Ермы, св. Климента и св. Игнатия покаяние сравнивается в значении с крещением; называется второю печатью, вторым покаянием, поливанием водою, вторым возрождением; прямо усваивается ему благодать (благодать покаяния). Власть врачевания на всей земле приписывается ангелу покаяния (Ерма); исповедание грехов представляется совершающимся пред Богом и человеком (Климент); благодать же разрешения – подаваемая только тем, которые каются в единстве с Богом и в соборе епископа (Игнатий).

III. О священстве. Если главной темой Ермы и Климента было учение о покаянии, то такою темой св. Игнатия Богоносца было изложение учения об иерархии и Церкви. Не считаем нужным приводить весьма многочисленных мест из посланий св. Игнатия, в которых в высшей степени ясно различаются все три степени иерархии: епископ, пресвитеры и диаконы, и в которых раскрывается учение о важном значении особенно первых двух иерархических степеней в Церкви. Без диаконов, епископов и пресвитеров нет Церкви¹²⁶; без них нельзя ничего сделать¹²⁷, без них человек служит не Богу, а диаволу¹²⁸; только при союзе с ними можно быть в общении с Богом, образовать Церковь. Понятно, что такое высокое значение иерархия может иметь только в том случае, если иерархические лица назначены служить не внешнею только связью для членов Церкви между собою, если они более, чем обыкновенные должностные лица, неизбежные в каждом обществе, если они суть посредники между Богом и людьми в раздавании Одним и получении другими даров благодати, если они суть орудия освящения для всех и во всех отношениях.

Что так именно и смотрел на них св. Игнатий, это видно из того, что он приписывает иерархии силу освящать других дарами благодати. Так он пишет коринфянам: «Дабы повинуюсь епископу и пресвитерству, во всех вы были освящены»¹²⁹, а св. Поликарпа называет облеченным благодатию¹³⁰. Согласно с св. Игнатием свидетельствует и св. Климент. Увещевая коринфян к миру с иерархией, он замечает: «присоединимся к тем, которым дана от Бога благодать»¹³¹. Само собою понятно, что в силу такого своего характера иерархические лица должны получать свои полномочия и силы для отправления своих обязанностей не от членов видимого общества, но от Бога невидимого; в противном случае они не могли бы быть раздаятелями божественных даров верующих. Но в каком акте лица иерархические получают свои благодатные полномочия? Что касается до акта получения даров священства, то прямых на это указаний не находится в творениях мужей апостольских, а есть только несколько намеков, довольно впрочем ясных, напоминающих соответствующие им изречения св. Писания. Так св. Игнатий, приветствуя филадельфийцев, оговаривается при этом: «если они в единении с епископом, с находящимися с ними пресвитерами и диаконами, указанными по мысли И. Христа, которых по собственной воле Он утвердил незыблемо Духом Своим святым»¹³². Здесь обращают на себя внимание два действия, во-первых указание на лица иерархические по мысли И. Христа, и во-вторых утверждение этих, кем-то указанных, лиц собственной волею И. Христа чрез Духа св. Первый акт принадлежит, по всей вероятности, обществу верующих; последний – Духу св. или поставляющим лицам, органам Духа св. Второй акт есть нечто весьма важное, так как для обозначения его употребляются усиленные выражения: «утвердил, незыблемо, по собственной воле, Духом св.». Между тем Климент римский говорит, что епископы «поставлены Апостолами или потом другими знаменитыми мужами с согласия всей церкви»¹³³. В этом последнем месте также указывается на два действия: с одной стороны на соизволение всей церкви, с другой – на поставление Апостолами и первое отличается от второго. Сопоставляя с

этими словами св. Климента вышеприведенные слова св. Игнатия, мы не удалимся, вам кажется, от истины, если усвоим апостольским мужам следующее учение об акте поставления лиц Иерархических. Дух св. (Игн.) чрез апостолов и их преемников (Клим.) незыблемо утверждает, облакает благодатию (Игн.) лиц, избранных по мысли И. Христа (Игн.), с согласия всей церкви (Клим.). Что избрание этих лиц, или указание всей церкви на известные лица, не имеет такой же важности, как поставление их чрез Апостолов и их преемников Духом св., – эта мысль буквально не выражена у мужей апостольских; но она ясна из отделения ими одного акта от другого, из упоминания об указании и согласии всей церкви – отдельно от утверждения и поставления; более же всего она с необходимостью следует из взгляда апостольских отцов на иерархию, как на раздавательницу даров благодати Божией, которых сообщать не может народ, а может только Бог и его органы.

Не вдаваясь в подробное исследование относительно количества иерархических степеней, упоминаемых в творениях мужей апостольских, укажем на два результата, получаемые из изучения этих творений в рассматриваемом отношении: на недостаточную установленность наименований для обозначения каждой из иерархических степеней¹³⁴ и на несомненность, несмотря на то, существования в век мужей апостольских именно трех степеней иерархии, ни больше, ни меньше¹³⁵.

Таким образом, по учению мужей апостольских, епископы, пресвитеры и диаконы не суть обыкновенные должностные лица, не имеющие ничего более, кроме власти и прав, дарованных им обществом христиан; они наделены от самого Бога полномочиями раздавать другим дары благодати Божией. Облечение такими правами и властью они получают от Духа св. через Апостолов и их преемников, в акте поставления на служение церкви. От этого акта составления отлично указание церковью известных лиц для возведения в иерархические степени и согласие церкви на выбор тех или других лиц для этой цела.

IV. Об евхаристии. Кроме весьма важных данных, касающихся священства, у св. Игнатия Богоносца в его посланиях находим несколько знаменательных слов, относящихся к таинству евхаристии. При всей своей краткости она весьма выразительны.

Обличая докетов в том, что она исповедуют Христа принявшим не истинно человеческую плоть, а только призрак плоти, св. Игнатий, в одном из своих посланий, в след за довольно пространном обличении еретиков в этом заблуждении, останавливается на их отношении к евхаристии и пишет: «они удаляются от евхаристии и молитвы по той причине, что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего И. Христа, пострадавшая за наши грехи, которую воскресил Отец по своей благодати. Посему, противясь дару Божию, они умирают в своих изысканиях. Полезнее было бы им участвовать в евхаристии, чтобы и воскреснуть»¹³⁶. Св. Игнатий в этих словах обличает докетов в отрицании тождества евхаристической плоти с плотью, которую Христос имел на земле, которую пострадал и которую воскресил Отец, и в непризнании того, что евхаристия есть дар Божий, залог будущего воскресения наших тел. Такого рода обличениями он очень ясно свидетельствует о веровании православной Церкви в действительное присутствие тела Христова в евхаристии. Понять иначе приведенные выше слова, как делают это реформатские богословы¹³⁷ не возможно, без противоречия прямому смыслу слов св. отца и ясному его намерению. В разбираемом месте он имел целью обличить докетов не в отрицании бытия плоти в Лице Богочеловека, – так как об этом достаточно сказано им выше¹³⁸, – а в пренебрежении и отрицании ими именно евхаристии, в непризнании ее тождества с телом, которое принял Христос в воплощении¹³⁹. А потому нельзя понимать слова св. Игнатия об евхаристии против докетов так, как будто он имеет в виду обличить их собственно в непризнании ими бытия плоти в Богочеловеческой Личности Спасителя, при чем будто бы св. отец имеет в виду сказать докетам, что напрасно евхаристия представляется им символом не существующего и никогда не существовавшего, что она,

правда, символ, но только действительно существовавшей и доселе существующей плоти Христовой, а потому символ достойный принятия, а не отвержения. Так понимать рассматриваемое место, значит влагать в него смысл противный буквальному («не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего, пострадавшая за грехи») и не обращать внимания на ход рассуждений св. отца. При реформатском способе понимания первой половины приведенного места, становится непонятным, почему св. Игнатий, в дальнейших словах, продолжает говорить не о плоти Христовой вообще, как естественно было бы ожидать, при этом способе толкования, а именно об евхаристии, называя ее даром Божиим; далее, почему в этом и в других местах он ставит воскресение в прямую зависимость не от веры вообще в воскресшего телом Господа¹⁴⁰, а от вкушения именно евхаристического тела Христова; почему, наконец, он настаивает на мысли о прямой зависимости не бессмертия души, а воскресения нашего тела от принятия евхаристии; каким образом наше тело получает от вкушения евхаристического хлеба залог будущего воскресения, если евхаристия сама в себе не есть нетленное тело Господа, а есть только символ тела Христова¹⁴¹? От евхаристии, как символа, может прямо проистекать польза для духовной только жизни: только чрез душу, следовательно, не прямо, посредственно, евхаристия, как символ, может спасительно действовать и на тело; а потому непонятно, зачем св. отец ставит воскресение тела в прямую зависимость от евхаристического тела Христова? Все это такие вопросы, которых, с реформатской точки зрения, нельзя решить без крайних натяжек.

Рассматриваемое место не есть единственное в этом роде. Подобное ему место находим в другом послании. Указав на то, что не чувствует никакого удовольствия в принятии пищи тленной, св. Игнатий продолжает: «хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, – (хлеба), который есть плоть Иисуса Христа Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама, и пития Божия желаю, крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»¹⁴². В этом месте св.

Игнатий называет евхаристический хлеб прямо плотью Сына Божия, как и в предыдущем месте, и притом, опять согласно с этим последним, определяет, какая это плоть: она есть та же самая, которую Сын Божий принял на земле от семени Авраама и Давида. Мало того в рассматриваемом месте весьма выразительно он называет евхаристию нетленною, свидетельствуя чрез то, что он верует в присутствие в ней самой нетленной плоти и крови Господа; так как к символу трудно прилагать эпитет «нетленный». В этом же выражении ж в словах: «жизнь вечная» содержится намек на мысль о воскресении наших тел, питающихся нетленною плотью Христовою¹⁴³.

В третьем из наиболее замечательных мест¹⁴⁴, относящихся к евхаристии, св. Игнатий говорит, что преломление хлеба евхаристического есть «врачевство бессмертия, не противоядие только против того, чтобы не умирать; но и (средство), чтобы жить в Иисусе Христе чрез все»¹⁴⁵. Эти слова содержат усиленное выражение мысли о бессмертии, как плоде вкушения евхаристии: «не только не умирать но и жить». Не умирать, само собою разумеется, значит жить; а потому совершенно напрасно, по-видимому, прибавлены последние слова. Эта прибавка действительно была бы бесцельна и противоречила бы известной краткости выражения, свойственной посланиям св. Игнатия, если бы св. отец разумел здесь бессмертие только души; но она имеет смысл и оказывается далеко не лишнею, если он хотел указать не только на будущую блаженную жизнь души, но и на воскресение тела. Слова «чрез все» (т. е. всем составом человека, не душою только, но и телом) делают понятным, почему допущен такой странный на первый взгляд оборот речи.

Итак у мужей апостольских, в лице св. Игнатия, встречаются две важные догматические мысли, относящиеся к учению об евхаристии: 1) что евхаристическое тело тождественно с телом, которое Спаситель принял в воплощении. 2) что от принятия этого таинства проистекает польза не только для души, но и для тела христианина, которое нетленным телом Христовым питается в нетление, в будущее

воскресение. Благодаря этим двум богооткровенным мыслям, изложить которые побудило св. Игнатия удаление докетов от евхаристии, откровенное учение об этом таинстве получило у этого апостольского мужа еще большую рельефность возражения, чем в изданиях св. Апостолов.

V. О браке. Что касается таинства брака, то о нем мы находим одно только место в творениях мужей апостольских, да и то самое общее, именно у св. Игнатия Богоносца. Советуя христианам «любить своих сожительниц, как Христос Церковь», он замечает: «надлежит желающим жениться и выходящим замуж творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти. Все да будет во славу Божию»¹⁴⁶. Здесь встречается намек на слова апостола о браке, как великой тайне (Еф. 5:25), но без всякого раскрытия, или какого-либо своеобразного выражения откровенного учения об этом таинстве. Второй брак мужи апостольские не считали грехом¹⁴⁷.

VI. Объем понятия *μυστήριον* у мужей апостольских. Замечательно весьма редкое употребление этого слова в писаниях мужей апостольских. Мы нашли только три места, в которых оно встречается. Именно в первом месте девство Богоматери, рождение от нее И. Христа и смерть Господа называются тремя тайнами¹⁴⁸. Во втором месте говорится, что чрез тайну смерти Господа (*δι' οὗ μυστηρίου*) мы получили начало веры¹⁴⁹. Третье место следующее: «Нужно всячески угождать диаконам, которые суть (диаконы) таинств И. Христа (*ὄντας μυστηρίων Ἰησ. Χρ.*); ибо они диаконы не яств и питий, но служители церкви Божией»¹⁵⁰. Первые два места напоминают те места апостольских посланий, где воплощение и страдание Господа называются *μυστήριον*, а последнее – 1Кор. 4:1, где впрочем ап. Павел говорит не об диаконах, а о себе и других Апостолах, называя себя и их домостроителями тайн Божиих. У св. Игнатия употребление этого слова в последнем случае тем замечательнее, что таинства противоплагаются у него простым яствам и питиям и следовательно этим выражением, по-видимому дается понять, что речь идет о теле и крови И. Христа, которые здесь названы *μυστήριον*; между тем как у апостола под этим выражением можно разуметь и учительство и

совершение священнодействий и управление, вверенные апостолам, словом всю миссию, возложенную на них Спасителем¹⁵¹. Наконец, это место у св. Игнатия о диаконах замечательно еще тем что слово *μυστήριον*, как увидим далее, не употребляется отцами, ближайшими по времени к мужам апостольским (св. Иустином муч. и св. Иринеем), в приложении к таинствам в собственном смысле.

Замечательно также, что несмотря на весьма частое употребление слова *τύπος*, особенно у св. Варнавы¹⁵², оно нигде не заменяется словом *μυστήριον*, между тем как, начиная с Иустина мученика, мы находим весьма распространенным такое употребление последнего выражения. Тоже нужно сказать и относительно *σημεῖον*, *παραβολή* и *σύμβολον*.

Что касается употреблении слов *τελείωσις*, *τελειόω* и производных от них, то эти выражения встречаются очень часто, но в смысле самом общем, без ближайшего указания на таинства. Нередко говорится о совершенном ведении¹⁵³; христиане называются совершенными¹⁵⁴; говорится, что они любовью достигли совершенства¹⁵⁵ и еще большего достигнут. Только у Ермы в одном месте употреблено латинское слово *consummati*, в значении усовершенния, чрез восприятие печати Сына и силы дев¹⁵⁶.

Общий результат исследования творений мужей апостольских в рассматриваемом отношении может быть выражен в следующих положениях. 1) Учение о крещении, миропомазании и браке раскрыто у мужей апостольских менее, чем в св. Писании. Учение о покаянии, евхаристии и отчасти о священстве представляет, при полном, его согласии с откровенным учением, нечто особенное в способе выражения. 2) Особенностью в способе выражения апостольскими отцами откровенного учения о покаянии нужно признать прямое поставление ими покаяния на степень священнодействия, равного с крещением, и прямое усвоение ему особенной благодати, – благодати покаяния. Мысль о предоставлении иерархии права разрешать от грехов выражена у них менее прямо, чем в св. Писании. 3) При одинаково ясном указании на благодать священства как в св. Писании, так и в

рассматриваемых творениях, в последних находим еще более прямое, чем в первом, разграничение между актом поставления лиц иерархических и актом народного избрания или, по апостолу, свидетельством от внешних: зато в св. Писании яснее и прямее, чем у апостольских учеников, выражено отношение благодати к видимому священнодействию, хиротонии. 4) Но особенно замечателен новый способ раскрытия апостольскими мужами откровенного учения об евхаристии. Это учение выражено у них по противоположению ложным взглядам на это таинство и потому существенное в православном учении об евхаристическом теле и крови Христовой, именно мысль о действительном их присутствии в евхаристии, оттеняется еще более, чем в св. Писании. К тому же служит и мысль о вкушения евхаристии, как залога для бессмертия не души только, но и тела. 5) слово *μυστήριον*, несравненно реже употребляемое апостольскими мужами, чем священными писателями, в одном месте, однакож, прилагается первыми (св. Игнатием), по-видимому, к евхаристии.

II. Св. Иустин мученик

Творения св. Иустина представляют далеко не многочисленные данные для истории догматического учения о таинствах. О двух только таинствах: крещении и евхаристии говорит он довольно обстоятельно; о прочих же – или совсем не упоминает (о миропомазании, священстве и елеосвящении), или говорит так обще (о покаянии и браке), что не дает возможности сделать из его слов какой-либо вывод. При всем том, его творения, в истории раскрытия как всего вообще догматического учения, так в частности учения о таинствах, имеют большое значение. Иустин философ справедливо считается первых из отцов церкви, начавшим научно раскрывать истины веры, и потому в смысле первого научного богослова может быть назван отцом богословской науки, как Ориген – отцом и творцом первой догматической системы, приложившим введенный св. Иустином в употребление метод ко всей совокупности церковного догматического учения. В данном случае, что касается учения о таинствах, св. Иустин первый проводит параллель между христианскими таинствами и языческими мистериями.

I. О крещении. Важнейшим местом, относящимся к крещению, бесспорно нужно признать то место в первой апологии, где, в противоположность, без сомнения, языческим мистериям, введившим язычников в обладание высшего языческого религиозного совершенства, св. отец указывает на два христианские таинства: крещение и евхаристию, вводящие уверовавших во Христа в общество христиан, в обладание всем, что дает христианство.

Сообразно с такою целью, ограничив свой рассказ о том, что делается в собраниях христиан, повествованием об образе совершения крещения и евхаристии, св. Иустин говорит о первом следующее. Тех, кто уверует во Христа, после молитв об отпущении прежних грехов и поста, «мы приводим туда, где есть вода и они возрождаются чрез тот же способ возрождения, каким возродились и мы сами; ибо они совершают тогда

омовение в воде во имя Отца всего и Господа Бога и Спасителя нашего И. Христа и Духа св.» Почему Бог избрал именно воду для возрождения, это объясняет следующим образом: «поелику мы, не зная первого своего рождения, по необходимости родились из влажного семени (ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς) чрез взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах и в злом образе жизни, то, чтобы не пребывали мы чадами необходимости, также и неведения, а свободы и ведения, и чтобы получили в воде оставление прежде совершенных грехов, — наименовываемся над желающим возродиться и раскаявшимся во грехах имя Отца всего и Господа Бога. Это самое только произносят ведущие к купели сего имеющего омыться; ибо никто не может сказать имя неизреченного Бога... Омовение же это называется просвещением (τοῦτο λουτρὸν φωτισμὸς), так как познающие это просвещаются умом. И именем И. Христа... омовается просвещаемый (ὁ φωτιζόμενος)»¹⁵⁷. Затем св. Иустин снова обращается к воде и замечает, что омовение водою, заимствованное демонами из ветхозаветных пророчеств, имеет обширное употребление в языческом культе — то в виде окроплений, то в виде полных омовений, при вхождении в храмы и при совершении возлияний и курений¹⁵⁸. Во всем этом рассуждении св. Иустина, — кроме сопоставления крещения с языческими обрядами и образа выражения, сродного с древне-классическим мистическим языком, — обращает на себя внимание сближение между рождением из влажного семени и возрождением в воде. Сопоставление рождения и омовения располагает к такому заключению: если вода в возрождении тоже, что семя в рождении, а семя имеет в себе жизненную силу, то, по-видимому по мысли св. Иустина, и вода, должна заключать в себе и потому сообщать крещаемому дух жизни или — присущую ей благодать животворящего Духа. Если понять это место так, то в нем заключается косвенное указание на тесное соединение воды и благодати св. Духа¹⁵⁹.

Что касается до разграничения крещения, понимаемого в широком смысле, на два отдельные и самостоятельные акта, т.

е. на крещение в тесном смысле и на миропомазание, то мы не встречаем в творениях св. Иустина ясного на то указания¹⁶⁰.

II. Об евхаристии. Учение св. Иустина об атом таинстве весьма замечательно.

Из многих мест, сюда относящихся, важнейшее – есть то место в апологии, которое составляет продолжение вышеприведенного места о крещении. Описав совершение литургии, следующее за крещением, св. Иустин продолжает: «пища эта у нас называется евхаристиею и никому другому не позволено участвовать в ней, как (только) верующему, что истинно то, чему он научен нами, о омывшемся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живущему так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб и обыкновенное питье, но как Иисус Христос, Спаситель наш, воплотившийся чрез Слово Божие, имел и плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом мы научены тому, что пища эта, – над которой совершено благодарение чрез слово молитвы от Него (данное), пища, от которой питается чрез преложение наша кровь и плоть, – есть кровь и плоть того же воплотившегося Иисуса¹⁶¹. Ибо Апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, так предали то, что им заповедал Иисус, что Он, взявши хлеб и возблагодаривши, сказал: это делайте в Мое воспоминание, это *есть* тело Мое, и что – подобным образом – взявши чашу и возблагодаривши, сказал: это *есть* кровь Моя и подал им одним. Злые демоны, подражая, предали делать тоже и в мистериях Митры; ибо вы знаете или можете узнать, что при введении посвящаемого в мистерии, полагается, вместе с некоторыми прибавочными словами, хлеб и чаша с водою»¹⁶². Цель всего этого сопоставления, бесспорно, состоит в том, чтобы показать язычникам, что евхаристия ни в существе своем, ни со стороны формальной не представляет ничего противного нравственности и несогласного с государственными законами. Апологет показывает, что несправедливы клеветы, распространяемые врагами христиан, будто они едят человеческое мясо¹⁶³, что христиане не пьют и не едят человеческой плоти; они не закаляют людей; у них вместо

плоти дается хлеб, а вместо крови чаша с вином. Правда, они не считают то и другое обыкновенными пищею и питьем, а телом и кровью Христа: но это совсем другое дело. Эта пища – в начале простая – делается не простою, а телом и кровью Христовою только после слова молитвы, и когда после этого христиане вкушают ее, то они вкушают уже измененное и потому превращающееся также в наш соки, как и обыкновенная плоть и кровь. В словах Иустина обращает внимание особенно выражение «слово молитвы от Него». Эта молитва производит то, что евхаристическая пища делается не простою пищею, а истинною плотью и кровью Христовою. Слово Его молитвы делает тоже самое, что Слово при воплощении. Слово воплотилось не силою св. Духа, а своею собственною¹⁶⁴; при помощи всемогущей своей силы Оно воплотилось, приняло плоть и кровь и явилось Христом, имеющим плоть и кровь. Точно также чрез всемогущее действие слова молитвы, пища становится телом и кровью воплотившегося Иисуса. Там всемогущество Слова Божия: здесь всемогущество слова молитвы, которое от Него же¹⁶⁵. Так св. Иустин показал, что несправедливо обвиняют христиан в убиении людей, в едении человеческого мяса и питье крови и в тоже время, что они вкушают истинное тело и кровь Господа. Трудно лучше, – чем сделал это св. отец, – достигнуть двух различных до противоположности целей: доказать, что в евхаристии христиане не едят тела и не пьют крови обыкновенных, подобных себе людей и не убивают их для этой цели, и в тоже время, что они едят истинное тело и пьют истинную кровь вочеловечившегося Христа. Доказав отсутствие чего-либо преступного в самом существе евхаристии, именно убийства и проявлений изуверства, и при этом вовсе не отрицая верования христиан в действительное присутствие, в образах хлеба и вина, истинного тела и крови Христовой, св. Иустин обращается к формальной стороне, именно к дозволенности евхаристии, как одного из актов принятия желающих сделаться христианами в христианское общество. И с этой стороны евхаристия, по мысли св. апологета, не представляет для тогдашнего общества чего-либо выходящего из ряда вон. Напротив, будучи

заклЮчением крещения, она имеет полное, конечно внешнее, сходство с заклЮчительным актом мистерий (τελεταΐς) Митры; и там и здесь хлеб и чаша¹⁶⁶.

Таким образом, не подлежит сомнению, что св. Иустин желая в разбираемом месте оправдать христиан в приписываемых им убийствах и для этой цели признавая необходимым ввести язычников во внутренний смысл христианского таинства выясняет то, каким образом, при отсутствии у христиан преступления детоубийства, они могут вкушать истинную плоть и истинную кровь Христову. Он не отрицает того, что это не простой хлеб и вино; он заявляет только, что получение такого тела и крови происходят не чрез убийство младенцев; оно происходит также, как явилась плоть Христова в воплощении; там Слово низошло на св. Деву и зачало себе тело в ее утробе: здесь слово молитвы производит нечто подобное. Если бы всеми своими рассуждениями св. отец хотел сказать только, что напрасно обвиняют христиан в детоубийстве, что хотя они и вкушают тело и кровь Христову, но это тело и эта кровь суть не более, как символы воплотившегося Христа, – в таком случае апологету не для чего было бы давать себе лишний и притом не легкий труд выяснять язычникам способ, посредством которого евхаристические элементы делаются истинным телом и кровью Господа. Прямое заявление о понимании христианами евхаристии, как символа только тела и крови Христовой, избавляя апологета от лишнего труда, кроме того ближайшим путем вело бы его к главной его цели, к защищению христианства, и делало бы еще очевиднее и неосновательнее взводимые на христиан обвинения в убийствах и в ядении человеческого мяса и питье человеческой крови. Но он этого не сделал, – хотя все обстоятельства тогдашнего времени и располагали его к тому, – и чрез то дал неоспоримое свидетельство своего и общецерковного верования в действительное присутствие тела Христова в евхаристии.

В других немалочисленных местах, относящихся к евхаристии, св. Иустин говорит о ней, как о жертве благодарения за все благодеяния Божии к роду

человеческому¹⁶⁷, как о жертве, приносимой в воспоминание преимущественно воплощения¹⁶⁸ и страданий Спасителя¹⁶⁹, как жертве совершенной, заменившей ветхозаветные жертвы и следовательно имеющей характер жертвы умиловительной. Евхаристия называется жертвою совершенною, заменявшею ветхозаветные, в следующем месте. Убеждая Трифона, что Богу «приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать И. Христос, т. е. которые совершаются христианами в евхаристии хлеба и чаши на всяком месте земли; а жертвы совершаемые (иудеями)... Он отвергает», св. Иустин отвечает затем на возражение Трифона, будто слова пр. Малахии (1:10–12), приведенные св. отцом, в доказательство отвержения иудейских жертв и принятия чистых жертв других народов, относятся не к христианам, а к иудеям же, только живущих в рассеянии, «которых молитвы Бог называет жертвами»¹⁷⁰. Св. отец согласен в том, что «молитвы и благодарения, совершаемые достойными (людьми), суть жертвы единственно совершенные и угодные Богу. Ибо только такие, продолжает он, приняли совершать и христиане и (притом) в воспоминании сухой и жидкой пищи, в которой воспоминается и о страдании, понесенном за них Сыном Божиим»¹⁷¹. Далее он обличает Трифона в том, что этот иудей ложно толкует слова пророка, применяя их к лицам из своего народа, находившимся в рассеянии, и утверждая, будто Бог называет «чистыми и приятными их молитвы о жертвы на всяком месте». Что с понятием евхаристии, как жертвы, св. Иустин соединял представление о жертве, которая и сама по себе имеет цену в очах Божиих, независимо от субъективного отношения к ней верующих, это не довольно ясно следует из приведенного места, равно как и из других подобных мест, но зато с необходимостью вытекает из вышеизложенного его учения об этом таинстве, не как простом хлебе и вине, а как истинном теле и крови Христовой.

Таким образом у св. Иустина мысль о действительном присутствии тела и крови Христовой в евхаристии выражена чрез противопоставление евхаристических элементов обыкновенному хлебу и вину, особенно же чрез указание на

весьма близкое сходство, почти тождество того, что совершилось в воплощении с тем, что совершается в евхаристии. Священнодействию этому приписывается характер жертвы угодной Богу, умилоостивляющей Его.

III. О других таинствах. Мы уже заметили, что относительно других таинств рассматриваемые творения ясных данных не представляют. Причина, почему св. Иустин говорит в своих творениях о совершении только крещения и евхаристии заключалась, вероятно, не столько в намеренном стремлении скрыть от взора язычников и неверующих иудеев остальные важнейшие священнодействия, сколько в отсутствия ближайших и настоятельнейших поводов говорить об этих последних. Сообщать язычникам понятие о покаянии, священстве, браке и елеосвящении не было настоятельной нужды, так как эти священнодействия не были предметом нападения со стороны язычников и не представляли близкой параллели с языческими учреждениями. Говорить об этих таинствах Трифону было излишне, так как этот иудей сомневался в божественном достоинстве Лица И. Христа, а потому его нужно было сначала склонить к вере во Христа. Притом установления сродные с покаянием, священством, браком и елеосвящением были отчасти в богослужебной практике, отчасти в народном обычае иудеев (напр. помазание больных елеем) и потому принятие этих таинств, при вере во Христа, никак не могло затруднять переход Трифона в христианство.

Из этих четырех таинств, о двух: о покаянии¹⁷² и браке¹⁷³ встречаются, впрочем, по местам замечания у св. Иустина; но эти замечания имеют характер слишком общих.

IV. Объем понятия «таинство» у св. Иустина. Замечательно, что несмотря на сопоставление крещения и евхаристии с языческими мистериями, св. отец нигде не прилагает слово *μυστήριον* ни к одному из христианских таинств. Слово это встречается у него весьма часто, но 1) или в общем значении чего либо прикровенного, или 2) частнее в значении символического, преобразовательного, и потому таинственного откровения Божия в ветхом завете и 3) в значении

непостижимого в делах новозаветного домостроительства Божия о спасении человека.

Случаев употребления *μυστήριον* в общем значении всего прикровенного или покрова, налагаемого на проявление мысли или откровения Божия, – находим очень много в творениях св. Иустина. Так, по его Словам, в кн. Исход Моисей прикровенно (*ἐν μυστηρίῳ*) возвестил, что имя самого Бога было Иисус¹⁷⁴. Волхвы, явившиеся поклониться Христу, тем самым показали, что они восстали против силы лукавого, – силы, «которую слово прикровенно (*ἐν μυστηρίῳ*) обозначило обитающею в Дамаске. Хорошо также эта сила, грешная и неправедная, называется приточно (*ἐν παραβολῇ*) Самариною»¹⁷⁵.

Еще более любил св. Иустин употреблять означенное слово как синоним *τύπος* и *σύμβολον*. Между другими местами¹⁷⁶ особенно выдаются следующие. Рассуждая о пророчестве Исаии (се Дева во чреве примет), замечает, что «так как самое пророчество сказано было дому Давида, то сказанное Богом Давиду таинственно (*ἐν μυστηρίῳ* = прикровенно). Исаия изъясняет, как оно должно исполниться. Разве вы не знаете... что многие изречения, сказанные прикровенно и в притчах или таинствах (*μυστηρίοις*) или в символических действиях, изъясняли пророки, бывшие после (уже) тех, которые говорили или делали¹⁷⁷. Здесь *μυστήριον* встречается как синоним *παραβολῇ*, *σύμβολον*, с оттенком впрочем, как нам кажется, *τύπος*¹⁷⁸. *Μυστήριον*, как в смысле прообраза, так и простого символа, встречается в следующем замечательном месте. «Символом двух козлов символически (*διὰ συμβόλου... συμβολικῶς*) было предсказано о двух пришествиях И. Христа. Символически же (*συμβολικῶς*) предвозвестили о Христе своими действиями Моисей и И. Навин»; оба они делали каждый свое дело, один стоял с распростертыми руками, а другой сражался, «потому что один из них не мог представить оба таинства (*ἀμφότερα τὰ μυστήρια*); я разумею прообраз креста и прообраз имени (*τύπον... τύπον*)»¹⁷⁹. Мест, в которых слово *μυστήριον* употреблено в творениях св. Иустина в смысле или прообраза, или символа, весьма много¹⁸⁰. Св. Иустин первый подал пример такого обширного употребления

означенного слова в этом смысле, – употребления весьма любимого последующими отцами. А от такого употребления один только шаг к употреблению *μυστήριον* в смысле всей вообще ветхозаветной веры. При воззрении на ветхий завет, как на приготовление ко Христу, он действительно является совокупностью притчей, прообразов и символов или – что тоже – таинств, а потому и содержание ветхозаветного учения может быть обозначено словом *μυστήρια*, что именно и делает св. Иустин в следующем месте. Убеждая Трифона и бывших с ним иудеев, что они напрасно ждут благ, обещанных Богом чрез Христа, замечает, что никто из иудеев не получит ничего, так как эти блага суть достояние тех, которые «уподобились вере Авраама и познали вее таинства (*τὰ μυστήρια πάντα*); разумею же я то, что некоторые заповеди даны для благочестия и правой жизни, а другие заповеди и действия предписаны для подобной же цели (*ὁμοίως*) или в прообразе Христа (*ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*) по причине жестокосердия вашего»¹⁸¹. Позвать все таинства, значит таким образом понять весь смысл ветхого завета, – понять, что в нем имеет обыкновенный и что – преобразовательный высший смысл. Это место включает в зародыше то словоупотребление, которое мы находим в школе александрийских отцов и у Тертуллиана с Киприаном (*sacramenta* = *μυστήρια* в приложении ко всему ветхому завету).

Для обозначения отдельных предметов христианского вероучения слово *μυστήριον* употребляется св. Иустином в следующих смыслах: 1) Для обозначения троичности Лиц в Боге. В своей I апологии он замечает об язычниках: «они объявляют нас безумными, говоря, что мы второе место после неизменного и вечносущего Бога даем распятому человеку, а не знают заключающейся в этом тайны (*τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον*)»¹⁸²; 2) для обозначения воплощения¹⁸³; 3) страдания¹⁸⁴; 4) будущего пришествия И. Христа¹⁸⁵ и других предметов.

Итак, творения св. Иустина мученика представляют в отношении к раскрытию и формулированию догматического учения о таинствах следующее: 1) Иустин муч. первый вступает на путь сближения христианских таинств с языческими мистериями и между прочим трактует о крещении и евхаристии,

как о двух частях одного акта принятия в Церковь Христову уверовавших во Христа. 2) Проводит параллель между евхаристией и воплощением; учение о действительном присутствии тела и крови Христовой в евхаристии раскрывает новым способом, благодаря которому церковная вера в это великое таинство выражается у него рельефнее, чем в творениях мужей апостольских. 3) Учения о прочих таинствах не выясняет, по недостатку, вероятно, побуждений к раскрытию. 4) Он же первый начинает в обширных размерах пользоваться словом *μυστήριον*, исключительно, впрочем, в направлении, данном св. Писанием относительно употребления этого выражения, так что еще не прилагает этого наименования к таинствам в собственном смысле (даже к крещению и евхаристии).

III. Св. Иринеи лионский

Гораздо более данных, чем творения св. Иустина, представляют для учения о таинствах пять книг Св. Иринея против ересей и сохранившиеся отрывки из других его сочинений. «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания» содержат в себе, вместе с подробным изложением и опровержением учения гностических сект, и положительное раскрытие почти всех пунктов христианского вероучения. Положительная часть сочинения, неодинаково во всех своих частях обстоятельная, направлена, также как и полемическая, против опровергаемых св. отцом гностических воззрений. Это обстоятельство, помимо всех других причин, имело, однакож, неблагоприятное влияние на обстоятельность раскрытия в этом творении учения о таинствах. Постоянно имея в виду основные пункты гностического учения, превратные понятия гностиков о Боге в самом себе и мире, как творении Божиим, далее – об общем отношении Бога к миру в промыслении и о частном – в искуплении и о будущей судьбе мира и человека, св. Иринеи и в положительной части своего творения сосредоточивал свое внимание главным образом на раскрытии учения о Троице, Боге, Творце и Промыслителе, о ветхозаветном домостроительстве спасения человека, о Лице Икупителя и деле искупления, Им совершенном, о будущем суде и воскресении наших тел. Раскрытием же остальных пунктов догматического учения, – касающихся усвоения человеку и человеком спасения Христова, в Церкви, при помощи дарованных ей благодатных средств, – хотя и занимался он в различных частях своего творения, и даже посвятил этому предмету значительную часть последней пятой своей книги, но все это было для него только средством раскрыть и утвердить учение о третьем Лице св. Троицы, Духе св., вместе с учением о Сыне Божием, как бы двух, по его словам, руках Отца, которыми совершено и совершается все, что касается человека, его создания и воссоздания. С этой точки зрения он изобразил и Церковь, как носительницу Духа Божия и всех его даров,

хранительницу истинного предания и раздаятельница всякого рода освящения, не занимаясь подробным изображением способов, посредством которых совершается в ней освящение человека Духом Божиим. Лжеименный гносис, с его полным искажением всех самых основных христианских понятий, постоянно предносился его уму и побуждал его к выяснению общего в православном вероучении о Церкви и ее спасительных средствах, без подробного анализа и разъяснения частных, которые с принятием общих принципов сами собою были бы приняты заблуждающимися. Вот почему даже отвержение многими гностиками чувственных элементов в таинствах естественно побуждало св. отца не к подробному выяснению значения этих элементов в христианских именно священнодействиях (хотя он и сделал это относительно евхаристии), а к поражению этого ложного взгляда в самом его принципе, в превратном учении о творении, о Боге – Творце мира. Что же касается тех из гностиков, которые, допуская чувственные элементы в своих таинствах, извращали смысл некоторых из богоустановленных священнодействий и обнаруживали крайний произвол в употреблении принадлежностей видимой стороны этих священнодействий, то и этого рода отношение к таинствам, одолженное своим происхождением основному принципу гностицизма, крайнему субъективизму и своеволию, неуважению к св. преданию и авторитету Церкви, побуждало св. Иринея к поражению заблуждения в самом его корне, а не в частном его проявлении, которое и заслужило со стороны св. отца только простое осуждение и порицание¹⁸⁶. Не смотря, однакож, на все эти причины, не содействовавшие обстоятельности раскрытия учения о данном предмете, творения св. Иринея представляют данные для всех семи таинств. Эти данные имеют, правда, неодинаковое значение, не представляют равномерности и в количестве указаний на каждые из семи священнодействий. Для одних из них данных более и они важнее в решительнее; для других их менее и они не так ясны и решительны. Но важно то, что они существуют в рассматриваемых творениях для всех

семи таинств. Как и естественно ожидать, для первых трех таинств их всего более и они значительнее, чем для остальных.

I. О крещении и миропомазании. Учение об этих таинствах, изложенное в в III книге, с особенною обстоятельностью раскрыто в V.

В III кн. св. Ириней рассуждает между прочих о крещении И. Христа. Заметив, что на Христа, сошел тот Дух, о котором предвозвестили пророки и о котором Спаситель говорил (Мф. 18:19), давая ученикам «власть возрождать в Бога», – указывает затем причину, почему сошел на Христа Дух св. Он сошел, «приобыкая обитать в роде человеческом и почивать на людях и жить в создании Божиим, творя в них волю Отца, и обновляя их от ветхости во обновление Христово¹⁸⁷. Этот Дух сошел на Апостолов в день пятидесятницы «имея власть ввести все народы в жизнь и открыть новый завет... Дух приводил к единству разделенные племена и приносил Отцу начатки всех народов. Поэтому и Господь обещал послать нам Утешителя, который бы приготовил нас Богу. Ибо как из сухой пшеницы не может без влаги составиться одна масса и один хлеб, так и мы многие не могли сделаться едино во Христе Иисусе без воды с неба (*sine aqua, quae de coelo est*). И как сухая земля не приносит плода, если не получит влаги, так и мы, будучи первоначально сухим деревом, никогда бы не принесли плода жизни, без добровольного орошения свыше (*superna voluntaria pluvia*). Ибо тела наши получили единство посредством бани, которая есть баня в нетление, а души – чрез Духа. Поэтому то и другое необходимо, так как то и другое споспешествует к жизни Божией¹⁸⁸. Здесь замечательно противопоставление бани и Духа св., чем Ириней хотел, очевидно, показать, что вода и Дух разные, но одинаково необходимые предметы и притом такие, что каждый из них дает человеку особенный дар (*utraque proliciunt*); вода объединяет наши тела в один организм – в одно тело Церкви, а Дух соединяет наши души с Богом. Снисхождение Духа св. на Христа он называет в следующей главе той же книги помазанием. «В имени Христа подразумевается помазавший, помазанный и самое помазание. Помазал Отец, помазан же Сын посредством Духа, который есть помазание»¹⁸⁹. Таким

образом баня и Дух св., или помазание, представляются в этом месте действиями отдельными одно от другого, необходимыми для человека и сообщающими каждое особенные дары¹⁹⁰.

Но преимущественно св. Иринеи раскрывает учение об этих таинствах, и особенно о миропомазании, в V кн. своего сочинения, – раскрывает, впрочем, настолько, насколько это нужно было для развития основных его мыслей о воссоздания человека и для подкрепления учения о воскресении плоти, бывшего последнею целью всех его рассуждений. При этом св. Иринеи отличается довольно своеобразным способом раскрытия своих мыслей. Его мысли о вышеуказанных предметах представляют нечто связанное целое. Насколько можно понять, сближая различные места его творений и следя за своеобразным, иногда трудно уловимым, ходом его мыслей, ему присущ был следующий ряд представлений, исходною точкою которого был взгляд на Личность Христа Спасителя и на состав человека.

Далекий от того, чтобы смешивать Лица св. Троицы или отрицать воплощение именно второго Лица, св. Иринеи любил однакож останавливаться своею мыслию на факте сошествия св. Духа на воплотившегося Сына Божия и потому созерцал в Личности Исккупителя мира не только второе Лице св. Троицы, принявшее плоть (т. е. человеческую природу), но и почивающего на Нем Духа Божия. Дух св., впрочем, не входил в состав единой Личности Богочеловека. Между тем как Слово было, по словам св. отца, внутри человека, Дух Божий был снаружи¹⁹¹. Дух св. сошел на Иисуса, который и до сошествия Его был не только истинным человеком, но и Богом Словом, – сошел для того только, «чтобы мы, получая от обилия помазания Христова, спаслись»¹⁹². Богочеловек Христос получил Духа только для того, чтобы давать Духа; «Он сделался главою Духа и дает Дух во главу человека»¹⁹³. Вот почему, определяя в одном месте понятие о Сыне Божиим, «который по истине и называется и есть и спасение и Спаситель и спасительное», – объясняет свое определение так: «Спаситель – потому, что Сын и Слово Божие, спасительное – потому, что Дух..., спасение же – потому, что плоть»¹⁹⁴.

Св. Иринея хотел через то сказать, что И. Христос не только искупил нас своею безценною кровью, но и усвояет нам это искупление, при помощи того Духа, который почивает на Нем и которого Он Сам ниспослал для субъективного нашего спасения, совершенного им объективно. Рассматривая домостроительство спасения человеческого с объективной и субъективной сторон, св. отец находит в нем следующий порядок: в первом отношении – Отец посылает Сына, Сын дает Духа,¹⁹⁵ во втором – человек чрез Духа восходит к Сыну, а чрез Сына в Отцу¹⁹⁶.

Такое представление о Лице И. Христа находилось у св. Иринея в полном согласии с представлением о полном и совершенном человеке или, лучше сказать, последнее представление непосредственно вытекало из первого. Человек создан по образу и подобию воплотившегося Слова, помазанного Духом¹⁹⁷. Как во Христе были плоть, Слово и Дух, так и полный, совершенный человек должен состоять не только из тела и души, но и из Духа Божия¹⁹⁸; иначе он будет или душевным или плотским¹⁹⁹.

Св. Иринея любил проводить параллель между созданием и воссозданием человека. Как творение человека слагалось из двух моментов – творения тела и дыхания жизни, вдунутой Творцом²⁰⁰, так и в воссоздании человек возрождается сначала по телу и по душе, а потом получает Духа св.²⁰¹. Как создание происходило чрез Сына и Духа, как бы чрез руки Отца, так и воссоздание²⁰²: Сын омывает скверны плотские и духовные, Дух изливается на всего человека. И в воссоздании человек как бы творится вновь и по телу и по душе и, подобно дыханию жизни, получает Духа Божия. Таким образом св. Иринея в воссоздании человека усматривает два акта. К сожалению, подобно другим древним отцам, он не отличается раздельностью представлений, напротив как бы нарочно сливает эти два акта в одно, что, впрочем, зависело у него, как и у других отцов, вовсе не от недостатка ясности и определенности мысли, а от живости и быстроты представлений и их тесной внутренней связи. Как бы то ни было, но у св. Иринея трудно отделить то, что относится к воссозданию всего

человеческого рода во Христе, от того, что относится к воссозданию каждого отдельного человека Христом Спасителем – в особенном акте, происходящем с каждым человеком. Далее, утверждая, что человек воссоздается Сыном и Духом, он ясно не указывает, что именно принадлежит Первому и что Второму. Наконец, он не говорит прямо, что эти два акта воссоздания, соответствующие двум актам творения, совершаются именно в крещении и миропомазании, хотя все его рассуждения и наводят на это предположение.

«То, что спасает нас, есть имя Господа вашего И. Христа и Дух Бога нашего»²⁰³. «Омылись мы не от субстанции тела и не от образа состава, но от прежней суетной жизни»²⁰⁴ замечает св. Иринея против гностиков. «Господь пришел оживотворить ее (плоть), чтобы, как в Адаме мы все умираем, потому что душевны, так во Христе мы получали жизнь, потому что духовны, отлагая не создание Божие (οὐ τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ), но похоти плотские и получая Духа святого»²⁰⁵. «Слово всегда врачевало всячески свое создание поврежденное злобою»²⁰⁶. В исцелении слепорожденного, чрез омовение в купели, св. Иринея видит указание на необходимость для человека, – созданного в Адаме и сделавшегося преступным, – бани возрождения²⁰⁷.

Но это еще не все. Апостол называет «совершенными тех, которые получили Духа Божия и чрез Духа говорят всеми языками, как я он говорил... Когда Дух, соединившись с душою, соединяется с составом (телесным), то человек делается, но причине излияния Духа, духовным и совершенным и это есть такой человек, который создан по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, то по истине таковой человек есть душевный и останется, как плотский, несовершенным: он имеет образ в составе (своем), но подобия не получает чрез Духа»²⁰⁸. Довольно долго святой Иринея останавливается на сравнении человека уверовавшего во Христа с дикою маслиною, привившейся к хорошей маслине (Рим. 11:17–24), представляя это привитие происходящим чрез веру и восприятие Духа»²⁰⁹. Дух действует и на тело человека, подготавливая его к нетлению и будущему воскресению; Он есть

залог нетления²¹⁰. Все это рассуждение св. отца об излиянии Духа, как необходимом условия для того, чтобы человек сделался вполне совершенным, в соединении с его изъяснением привития дикой маслины к доброй маслине, очень знаменательно, представляя указание на отдельность акта излияния св. Духа от акта погружения, или совлечения похотей плоти, и содержа некоторый намек на тот чувственный знак, чрез который сообщался уже во времена Иринея (как можно догадываться) Дух св. в таинстве миропомазания.

Все же, что мы находим у св. Иринея более или менее относящегося к крещению и миропомазанию, будучи взято в целом, представляет весьма значительный шаг в раскрытии догматического учения сравнительно с предшествующими творениями и, хотя св. отец совсем не занимается выяснением отношения воссоздания человека, чрез омовение и чрез излияние Духа св., к видимым действиям, чрез которые совершаются эти акты воссоздания и которые он созерцает в связи со всею историею домостроительства, тем не менее из всех его рассуждений выносится то убеждение, что в восстановлении каждого человека во Христе и св. Духе, он усматривал два главные акта, или, что тоже, разделял крещение на крещение водою и Духом, подобно других отцам.

II. Об евхаристии. В той же V кн., приведенным нами рассуждениям об омовении и излиянии Духа предшествуют рассуждения об евхаристии. Как рассуждения первого рода направлены к тому, чтобы доказать воскресение плоти, так и последние.

Называя безрассудными отрицающих спасение плоти и участие ее в нетлении, св. Иринея пишет: «Но если не спасется она, то очевидно и Господь не искупил нас своею кровью и чаша евхаристии не есть приобщение крови Его и хлеб, который мы преломляем, не есть приобщение тела Его. Потому что крови нет (иной), как только из жил и плоти и прочего, что составляет субстанцию человека, которою действительно сделалось Слово Божие»²¹¹. Ход мыслей в этом месте очевиден. Отрицание нетления и спасения плоти ведет к отрицанию истинности воплощения, к признанию в Лице

Христовом не действительного, а призрачного тела, не истинного человека, а фантома²¹²; отрицание же истинной человеческой природы во Христе само собою ведет к отрицанию искупления и присутствия действительного, истинного тела и крови Христовой в евхаристии, к признанию и в евхаристии воображаемых только тела и крови²¹³, так как неоткуда взять крови ни для искупления, ни для евхаристии, если нет в Лице Спасителя тела с кровью и со всем, что составляет его субстанцию.

«Поелику мы Его члены, продолжает св. Иринеи, и питаемся Его творением, а творение доставляет нам Он, повелевая восходить солнцу и падать дождю, как Ему угодно, то чашу от творения Он признал (ὁμολόγησε) своею кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения утвердил (διέβεβαιώσατο), чтобы он был Его телом, которым укрепляет наши тела. Посему, когда растворенная чаша и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и евхаристия делается телом Христовым, которым укрепляется и поддерживается состав нашей плоти, то как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, который есть жизнь вечная, – (плоть) питающаяся от тела и крови Господа и составляющая член Его? Как и блаженный Павел в посл. к Ефессеям говорит: потому что мы члены тела Его от плоти Его и от костей Его, – говорит это не о каком-либо духовном и невидимом человеке, – ибо дух ни костей ни плоти не имеет, – но о составе истинного человека, – составе из плоти нервов и костей; этот-то (состав) питается от чаши Его, которая есть кровь, и растет от хлеба, который есть Его тело»²¹⁴. Если возможно, продолжает св. отец, что пшеничное зерно, несмотря на то, что проходит период тления, «во многом числе возстает чрез Дух Божий» и может, «принимая Слово Божие, делаться евхаристиею, которая есть тело и кровь Христова», то что удивительного, если истлевшие тела ваши восстанут, что «Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца»²¹⁵? Сила Божия совершается в немощи. Это все бывает «чтобы мы знали, что может (сделать) Бог». Рассуждение о всемогуществе Божиим, которым св. отец заключает эту главу и которому посвящает следующую, служит

самым естественным и самым лучшим заключением для сказанного им выше о чуде претворения хлеба и вина в плоть и кровь Спасителя, – чуде не меньшем, чем само воплощение и страдание Богочеловека, с которыми в непосредственной связи рассматривается в приведенных словах евхаристия.

В предыдущей только что приведенному месту речи св. отец утверждал, что, с точки зрения еретиков, не верящих в воскресение плоти, нет и быть не может ни воплощения, ни страдания, ни евхаристии, потому что для всего этого нужно иметь истинное тело и истинную кровь. Здесь же, не касаясь более воплощения и страдания, он останавливается на евхаристии и говорят, что в этом священнодействии мы питаемся собственным телом Спасителя, так что становимся членами Его тела, от плоти Его и от костей Его и это не в смысле причастия Его будто бы только духом, а не вместе и телом нашим, – нет, – а в смысле причастия именно нашим телесным составом Его тела и крови, Его телесного также состава. Как же после этого еретики не верят в воскресение нашей плоти? Прикрываться невозможностью воскресения они не могут; если Бог может из истлевших семян пшеницы и винограда создать хлеб и вино, а из этих последних, – при известных условиях, – истинное тело и кровь Христову, то ужели Он не может воскресить ваше тело? Таким рассуждением св. отца устраняется всякое предположение о том, будто евхаристиею, как символом, он хотел доказать реальность плоти в Лице Христа; будто он имел в виду сказать, что если гностики допускают евхаристию, как символ, то должны признать и действительное бытие истинной плоти в Лице Христовом, – плоти, без которой не может быть и символа плоти, как без тела не может быть тени. Доказываемая св. отцом мысль – о приобщении в евхаристии не духом нашим, а именно телом, нашею плотию плоти Господа – прямо направлена против такого понимания евхаристии, как духовного вкушения Господа в ней как – символе тела Христова. Таким образом, в приведенном месте несомненно и вполне ясно выражена мысль о действительном присутствии истинного, а не символического тела и крови Христовой в евхаристии.

В конце приведенного места св. Иринея делает, по нашему мнению, указание и на самый способ, каким происходит претворение евхаристических элементов в истинное тело и кровь Христову, – делает, хотя и не прямо, в следующем рассуждении, выше нами изложенном в сокращении. В целом это место читается так: «и подобно тому, как виноградное дерево, посаженное в землю, принесло плод в свое время, или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстало чрез Духа Божия, все содержащего (διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ), а потом чрез Премудрость Божию (διὰ τῆς Σοφίας τοῦ Θεοῦ) пошло на пользу людей и, принимая Слово Божие (παράλαμβάνοντά τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ)²¹⁶ становится евхаристиею, что есть тело и кровь Христова: так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, поскольку Слово Божие (τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ) дарует им воскресение во славу Бога и Отца, который этому тленному доставляет бессмертие и тленному даром дает нетление»²¹⁷. Из двукратно употребленного в этом месте выражения «Слово Божие», в последнем случае («восстанут силою Слова Божия») оно употреблено несомненно для обозначения ипостасного Слова, вочеловечившегося Сына Божия, «который (прибавлено) воскрешает во славу Бога и Отца». А если так, то естественно думать, что св. Иринея понимал Слово, как ипостасное, и тогда, когда говорил об евхаристическом хлебе: «принимая Слово Божие», так как только в таком случае возможна полная параллель между первым и последним действием Слова, – параллель, которую провести стремился св. отец. В приведенном месте проводится мысль о том, что наше тело в будущее воскресение будет оживлено тем же Словом, которое из евхаристического хлеба делает себе тело, оживляя эту безжизненную массу. Только тогда хлеб становится истинным, живым телом Господа, когда он «воспринимает Слово»; точно также и наши тела только тогда воскреснут, когда Сын Божий своею силою вдунет в них дыхание жизни – «во славу Бога Отца». Слово Божие творит евхаристическое тело; Оно же воскресит и наши тела. Таким образом св. Иринея, приписывая Духу Божию общую

промыслительную деятельность, состоящую в дарования зерну силы произрастания, специальное действие на евхаристический хлеб усваивает Слову или Сыну Божию²¹⁸, подобно тому как Спасителю же он приписывает воскресение и наших тел. Такое понимание выражения «принимая Слово Божие» вполне согласно и с господствующим взглядом св. Иринея, общим ему с другими отцами, – взглядом, по которому все домостроительство спасения происходит чрез непосредственное участие Слова ипостасного, Сына Божия. Если Слово творит человека, если Оно само сходит в Деву Марию, чтобы образовать себе плоть²¹⁹, то возможно ли, чтобы, по мнению св. отца, Оно не принимало непосредственного участия в уготовлении для Себя евхаристического тела, назначенного для того, чтобы вкушающие это Его тело делались и по их телам, – а не душам только, – членами Его телесного состава, от плоти Его и от костей Его? Не представляет ли св. Иринея, подобно св. Иустину, дело так, что в евхаристии происходит подобное тому, что было в воплощении? Как образование тела Христова во чреве св. Девы совершилось силою нисшедшего в нее Слова, так и образование евхаристического тела совершается тогда, когда хлеб «воспринимает в себя» нисходящее в него «Слово»? Мы полагаем, что св. отец так именно и думал. Кроме всего вышеизложенного, подтверждением нашего понимания разбираемого места служит другое место, еще более важное и решительное, хотя и трудное для истолкования, в особенности без сопоставления с другими подобными ему местами.

Обличая гностические ереси в непоследовательности, св. Иринея пишет²²⁰: «Каким образом они будут тверды (*consistebit eis*) в том, что хлеб, над которым совершено благодарение, есть тело их Господа и что (это) есть чаша крови Его, когда они говорят, что Он сам не есть Сын Творца мира, т. е. Слово Его, чрез которое дерево приносит плоды, текут источники, земля дает сперва зелень, потом колос, наконец полное зерно в колосе. Еще, каким образом они говорят, что подвергается тлению и не участвует в жизни плоть, питаемая от тела и крови Господа? Пусть они или переменят мнение, или перестанут

приносить названные (вещи). Наше же учение согласно с евхаристиею и обратно евхаристия подтверждает наше учение. Мы приносим Ему Его же собственное (τὰ ἴδια), последовательно возвещая общение и соединение и исповедуя собрание (во едино) плоти и духа²²¹. Ибо как хлеб от земли, принимая призывание Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного, так и тела наши, принимая евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения во веки²²². Мы приносим Ему не как будто нуждающемуся, но благодаря Его владычество и освящая творение (candificantes creaturam)... Итак на небесах есть алтарь, – ибо туда направляются наши молитвы и приношения, – и храм, как говорит Иоанн в откровении».

Здесь св. Ириней говорит, что гностикам, при их воззрении на весь видимый мир и его произведения, как на творения иного Бога, трудно допустить в хлебе и вине присутствие тела и крови Господа, или лучше сказать «всевышней благодати», присутствие которой они, однакож, допускали, как видно из рассказа (помещенного в другом месте) о способе совершения Марком евхаристии, при чем этот гностик старался наглядно показать как в его чашу «всевышняя благодать источает свою кровь»²²³. Таким образом некоторые из гностиков, видя в евхаристических хлебе и вине, – произведениях, по их мнению иного Бога, – присутствие, если не истинного тела Христова, то по крайней мере некоей благодати Бога истинного, оказывались непоследовательными. Св. Ириней и хочет сказать, что трудно им быть твердыми в своих взглядах на мир и находить нечто высокое, благодать истинного Бога в евхаристии. Но, кроме этой непоследовательности, он усматривает у гностиков и другую («еще каким образом они говорят»), именно противоречие в их учении об евхаристии с одной стороны и в отрицании ими воскресения плоти с другой. Они допускают, что в евхаристии плоть питается каким-то, положим духовным, но все-таки телом и кровью Господа; думают, что воспринимают в свои тела «благодать всевышнюю» и, однакож, не верят в воскресение тел. Чтобы быть последовательными, они должны или отказаться от своих мыслей о невозможности воскресения

плоти, или же перестать приносить евхаристию. Не то представляет учение Церкви об евхаристии и воскресении тела; то и другое взаимно себя подкрепляют. Учение о воскресении не противоречит евхаристии, «согласно с нею и наоборот евхаристия подтверждает», укрепляет веру в воскресение. Чтобы раскрыть яснее эту последнюю мысль, св. Иринея продолжает: «Мы приносим Ему Его же собственное, последовательно возвещая общение и соединение и исповедуя собрание (воедино) плоти и духа». Что значить общение и соединение с одной стороны и собрание плоти и духа с другой? Это значить, что «как хлеб, по призывании Бога, уже не есть простой хлеб, а состоит из двух вещей, из земного и небесного», и следовательно евхаристия может быть названа κοινωνία καὶ ἕνωσις земного и небесного, «так и наши тела, принимая евхаристию не суть уже тленные, имея надежду воскресения во веки»; иначе сказать – мы надеемся на воссоединение их снова с душами, на соединение тела и души неразрывными узами навсегда. Церковь не как гностики; она последовательна; видя в евхаристии соединение земного и небесного, она твердо верует, что подобным образом и наши тела по воскресении соединятся с нашими душами (ὥς... οὕτω; κοινωνία καὶ ἕνωσις δύο πραγμάτων, ἐπιγίου τε καὶ οὐρανίου – σαρκὸς καὶ πνεύματος ἑγέρσις, ἀνάστασις). Так евхаристия подкрепляет учение о будущем востании плоти и соединении ее с душою. Но что же такое евхаристия сама в себе? По призывании Бога, она уже не простой хлеб, а состоит из земного и небесного, подобно тому как человек состоит из души и тела. На основании этой параллели, проводимой св. отцем, мы имеем полное право предположить, что он представлял соединение земного и небесного в евхаристии таким же тесным, неразрывным, как соединение души и тела в человеке (последовательно возвещая). Если мы припомним слова св. Иринея «о восприятии» евхаристическими элементами «Слова Божия», и о соотношении между воплощением и евхаристиею, то едва ли ошибемся, если скажем, что в данном месте св. отец хотел дать понять, – хотя и в не совсем ясных выражениях, – что в евхаристии происходит как бы повторение воплощения,

соединение второго лица св. Троицы с элементами, претворяемыми Им в ту самую плоть человеческую, которую Он имел на земле и с которую возседит одесную Отца. С этой точки зрения вполне естественно то указание на небесный алтарь, – куда направляются евхаристические приношения, – которым заключает свою речь св. Ириней. Словом, мы позволяем себе видеть в данном месте мысль о подобном же снисхождении Господа в евхаристию, как Он некогда сошел и соединился с телом в воплощении, и следовательно о сошествии не благодатью только своею или силою, а ипостасью, причем элементы изменяются в истинную плоть и кровь²²⁴. Но насколько именно они изменяются, без остатка ли или нечто от них остается, – ответа на этот вопрос данное место не представляет.

После этого нисколько не должно смущать нас следующее место, находящееся в отрывке, обнаруженном в первый раз Пфаффом²²⁵. Рассуждая об отличии жертвы новозаветной от ветхозаветных, духовной от плотских, св. Ириней говорит: «Эти приношения не по закону... а по духу; ибо должно поклоняться Богу в духе и истине. А потому и приношение евхаристии не плотское, а духовное и посему (ἐν τοῦτῳ) чистое²²⁶. Ибо мы приносим Богу хлеб и чашу благословения, благодаря Его за то, что Он повелел земле произрастить эти плоды в пищу нашу и затем, совершив приношение, призываем св. Духа, дабы Он явил эту жертву – и хлеб телом Христовым, и чашу кровью Христовой, дабы принявшие сии вместо образы получили оставление грехов и жизнь вечную²²⁷. Творящие такие приношения в воспоминание Господа не следуют иудейским учениям, но духовно (πνευματικῶς) совершая служение, назовутся сынами премудрости». Выражениями «приношение евхаристии не плотское, а духовное» и «не следуют иудейским преданиям, но духовно совершая служение» – св. Ириней не хотел отвергнуть столь настойчиво утверждаемую им мысль о присутствии в евхаристии истинного тела и истинной крови Христовой, а имел только намерение показать отличие новозаветной жертвы от ветхозаветных, подобно тому, как мы в настоящее время, называя ветхозаветные жертвы кровавыми, а

новозаветную – бескровную, отнюдь, конечно, чрез такое название евхаристии, не думаем отрицать присутствие истинной крови в евхаристической чаше. С тою же целью, вероятно, св. отец употребил и выражение ἁντίτυπον, желая чрез то показать, что евхаристия заменила собою ветхозаветные жертвы, бывшие прообразами, типами Христа и крестной Его жертвы; вместо этих типов явились в новом завете новые жертвы или типы крестных страданий и смерти Спасителя. Ἀντίτυπα здесь²²⁸ тем менее может возбуждать сомнение относительно взгляда св. Иринея на евхаристию, как на истинное тело Христово, что это выражение встречается в таком месте, в котором противопоставляется новозаветная жертва ветхозаветным и в котором пред тем говорится о призывании св. Духа для того, чтобы Он «явил эту жертву телом и кровью Христовою» и чтобы «через принятие этих вместообразов верующие получили оставление грехов». Замечательно еще, что св. Ириней говорит здесь не о призывании Слова, как в других местах, а именно Духа св. Но в этом случае он разумел, может быть, тоже Слово; только он здесь представлял Его Духом и силою Всевышнего, осеняющею св. дары, как некогда Оно осенило св. Деву²²⁹.

Не приводим других менее замечательных мест. И приведенных, надеемся, достаточно, чтобы придти к следующим результатам. 1) Учение об евхаристии раскрыто св. Иринеем с небывалою до него обстоятельностью. 2) Церковная вера в то, что евхаристия есть более, чем простой символ тела и крови, выражена св. Иринеем с необыкновенною ясностью, настойчивостью и убедительностью. 3) Что с евхаристическими элементами происходит изменение, что с этими измененными элементами, превращающимися в истинную плоть и кровь, соединяется Сын Божий, как бы в новом воплощении, – это также раскрыто, хотя и выражено по местам не довольно ясно, на первый по крайней мере взгляд. 4) Вполне ясно говорится об евхаристии, как о жертве, приносящей тем, которые в ней участвуют, оставление грехов. 5) Св. отец вовсе не касается вопроса о том, как далеко простирается изменение евхаристических элементов.

Сравнительно с таким изложением учения об евхаристии, то, что находим в рассматриваемых творениях относящегося к другим таинствам, представляется недостаточным и бледным.

III. О священстве. Об этом таинстве находится у св. Ириней сравнительно еще более данных, чем о других таинствах. Он имел особенное побуждение раскрывать учение о Церкви против гностиков, а потому необходимо должен был касаться и учения об иерархии. Но, к сожалению, так как он рассуждал о Церкви, преимущественно как хранительнице истинного предания, то в учение об иерархии он раскрывал преимущественно с той же стороны. Правда, он много останавливался на мысли о преемстве иерархии от Апостолов, но опять главным образом в отношении к учению. Тем не менее нередко он так выражается об иерархическом преемстве истинного предания веры, что на основании его слов можно предполагать присутствие у него представления об этом преемстве, не как о простом только восприятии иерархией от Апостолов богопреданного учения, а как о таинственном акте благодати Божией, сообщающей избранному лицу дары священства.

«В Церкви, говорится, – замечает св. Ириней, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все остальное действие Духа.... Где Церковь, там и Дух Божий и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать»²³⁰. На основании выражения «остальное действие» мы имеем право заключать, что, по мысли св. отца, поставление апостолов, пророков и учителей есть также действие Духа, только не единственное в Церкви, есть акт св. Духа, хотя кроме этого акта есть другие, «остальные действия». Что в приведенных словах идет речь не об апостольском только веке и не об Апостолах только²³¹, это очевидно само собою, кроме того подтверждается параллельных местом, в котором св. отец рассуждает об истинных пресвитерах и к ним относит слова ап. Павла о поставлении апостолов, пророков и учителей²³², затем продолжает: «Надлежит учиться истине там, где положены дары Божии, у тех, у которых существует преемство Церкви от Апостолов, здравость и неукоризненность жизни,

неподдельность и неповрежденность учения». Таким образом поставление лиц иерархических есть один из актов низведения на верующих благодати св. Духа. Для лиц иерархических имеет большое значение преемство от Апостолов.

Преемство это есть источник, между прочим, и дара истинного учения, но, – как можно догадываться из следующего места, – не одного этого дара. «Надлежит следовать тем пресвитерам, которые в Церкви, – тем, которые имеют преемство от Апостолов, как мы показали, – (тем), которые, вместе с преемством епископства, получили по благоволению Отца верное дарование истины»²³³. В этих словах преемство епископства с одной стороны отделяется от дарования истины, с другой – рассматривается как источник последнего, – как и свойственно акту, который может быть умопредставляем и отдельно от его плодов и в связи с ними. Во всяком случае «дарование истины, вместе с (актом) преемства», представляется здесь не действием простой передачи учения, а актом благодатных («по благоволению Отца»), или одним из действований Духа.

В приведенных, а равно и в других местах св. Ириней, рассуждая преимущественно²³⁴ о первой иерархической степени, называл ее чином пресвитерства, а лиц, имеющих эту степень то пресвитерами, то епископами²³⁵. В этом случае он подражал в способе выражения Апостолам и мужам апостольским.

Итак несомненно, что св. Ириней приписывал поставлению лиц иерархических, или акту преемства от Апостолов, особенный благодатный дар и потому считал его весьма важным действием. Но он не касался вопроса об отношении благодати священства к видимому священнодействию посвящения.

IV. О покаянии. Об этом таинстве св. Ириней говорил по различным поводам неоднократно, но ни разу нарочито не останавливался на этом предмете, а потому и неудивительно, что отрывочные его замечания о покаянии имеют самый общий характер.

Так в I книге он делает несколько ясных указаний на публичное покаяние; но из его слов не видно, как он смотрит на покаяние, видит ли в нем таинственный акт благодати Божией, совершаемый чрез посредство священника, или простую дисциплинарную меру, приносящую известную нравственную пользу тем, которые ей подвергаются²³⁶. Довольно замечательным свидетельством относительно покаяния нужно признать следующее место в V книге. Сказав о будущей жизни и воскресении тела и приведши слова Господа, сказанные Лазарю, св. Ириней замечает: «это символ (symbolum) человека, связанного грехами. И потому (et propter hoc) Господь сказал: развяжите его и пустите его идти... Господь через временное предизображает вечное и показывает, что Он же сам²³⁷ может дать своему созданию и исцеление (curatiouem), и жизнь»²³⁸. Здесь св. отец обращает внимание на то, почему Спаситель, воскресивши Лазаря, велел разрешить его окружавшим, т. е. ученикам своим. По мнению св. Ириней, это сделано потому (propter hoc), что Лазарь был символом человека, связанного грехами, иначе сказать, – потому, что нужно было показать чрез то необходимость участия Апостолов в разрешении от грехов, в возрождении духовно мертвых. Таким образом, смысл этого места следующий. Верующие будут иметь будущую жизнь, как по телу, так и по душе. Тела будут воскрешены Тем, Кто воскресил Лазаря; души будут воззваны из состояния духовной смерти²³⁹ к духовной жизни, разрешены от уз греховных самим Богом, но посредством учеников Христовых, которым Он дал право вязать и решить. Он сам разрешает от грехов; но Ему угодно, чтобы повеление Его исполняли епископы, как Лазаря Он сам освободил от уз смерти, но повелел снять с него повязки окружавшим Его. В другом месте св. Ириней предостерегает своих читателей от того, чтобы духовная гордость не помешала людям, впадшим в грехи после крещения (или, как он выражается, после познания Христа) получить прощение грехов. Рассуждая о грехах людей древнего времени и побуждая христиан не слишком строго относиться к их проступкам, он замечает, что ветхозаветные праведники, падая, как например Давид, получали после покаяния

прощение от Христа²⁴⁰, что Христос сходил в ад для того, чтобы даровать прощение грехов верующим в Него²⁴¹, что мы не должны вменять грехов ветхозаветным праведникам, отпущенных им также, как и нам, если мы не презираем благодати Божией (*gratiam Dei*)²⁴², что «мы не должны гордиться и укорять древних, а должны сами бояться, что, совершая что-либо неугодное Богу после дознания Христа, можем не получить более прощения грехов, но будем исключены из Его царства»²⁴³. Что в последних словах он вовсе не отвергает возможности прощения грехов после крещения, доказательством служит заключение его символа, где, сказавши о последнем суде, продолжает: «соблюдавшим заповеди и пребывавшим в любви в Нему, одним от начала, другим после покаяния дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу»²⁴⁴.

Итак, в покаянии, по учению св. Иринея, дается разрешение от грехов, благодать Божия, жизнь духовно мертвым. Восстанавливает человека Сам Бог собственной силою, но чрез руки своих учеников, которые снимают с людей греховные узы, как с Лазаря повязки.

V. О браке и елеосвящении. Еще менее данных представляют – дошедшее до нас сочинение и отрывки из других несохранившихся в целом сочинений св. Иринея – относительно таинств брака и елеосвящения. Мы не находим в них даже таких замечаний об этих священнодействиях, какие находили относительно священства в покаяния. Но если позволяют себе многие не только из литургистов, но и догматистов, ссылаясь на некоторые из описываемых Иринеем гностических таинств, делая это с целью доказать чрез то, хотя косвенно и предположительно, существование в Церкви времен св. Иринея священнодействия елеопомазания²⁴⁵, то думаем, что и нам позволительно остановиться на рассказе св. Иринея о гностических браках и елеосвящениях. Дозволяем себе взглянуть на эти предметы с той точки зрения, с какой смотрел сам св. Ириней на таинство евхаристии у гностиков. Он, как мы видели, усматривал у этих еретиков относительно евхаристии непоследовательность. Отвергая значение плоти и всего

вещественного, они однакож допускали, как например Марк, истечение какой-то «всеvyšней благодати» в сосуд евхаристический. С весьма большею долею вероятности, как мы сказали выше, можно полагать, что гностики в этом случае делали уступку господствовавшим в православной Церкви верованиям. А если так, то неудивительно, что они могли сделать подобную же уступку и в других случаях.

Признаки подобной уступки мы и замечаем в рассказе св. Иринея прежде всего о плотских отношениях у гностиков. Так, рассказав о растлении женщин гностиками, он говорит затем о том, как последние прикрывают свое распутство. В оправдание совершавшихся среди их безобразий они указывали на то, что православные суть невежды, а они – совершенные и избранное семя, что первые «получают благодать (χάρις) только в пользование, почему она и отнимется от них, а о себе, что они имеют благодать, как собственность, приобретенную свыше от неизреченного и неименоваемого сопряжения, а потому она приложится им. Поэтому, говорят, им и нужно всеми способами всегда упражняться в таинстве сопряжения (τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον)... Они именуют нас душевными и говорят, что мы от мира и что нам нужно воздержание и добрые дела..., а им, именуемым духовными и совершенными, нисколько (этого не нужно). Ибо не дела вводят в плирому, а семя, сообщаемое оттуда в состоянии незрелом и здесь совершенствующееся»²⁴⁶. Нет сомнения в том, что изложенное воззрение гностиков на брачные отношения есть искаженное учение апостола о браке, как великой тайне во Христа и в Церковь²⁴⁷. Отсюда явилось у гностиков представление о тайне сопряжения и о семени, которое дается свыше, а равно и о благодати, которая, правда, по взгляду гностиков, дается и православным, и также, нужно полагать, в браке²⁴⁸, но так однакож, что последние должны соблюдать умеренность в брачном состоянии для того, чтобы благодать их не оставила; гностикам же эта умеренность совсем не нужна; напротив, чем более они сопрягаются, тем более, по их мнению, нисходит на них благодать. Таким образом, по изложению св. Иринея гностических взглядов на брак, в противоположность взглядам православных на тот же предмет,

оказывается, что последние отличаются от первых следующим. Православные получают благодать для права однажды, «в пользование»; а потому они всегда находятся под страхом потерять ее («почему она и отнимется у них»); им «нужно воздержание».

Такое мнение гностиков о православных дает вам право заключать, что православная Церковь не полагала получение благодати, освящающей брак, в самом плотском соприкосновения, а в каком-то другом акте и что она допускала возможность потери благодати чрез неумеренность в брачной жизни. Между тем гностики думали, что благодать подается в самом акте плотских отношений и потому, чем более позволяли себе неумеренности в таких отношениях, тем большею благодатью, по их мнению, они исполнялись. Если мы верно поняли находящееся у св. Иринея изложение гностических взглядов на брак, то позволяем себе думать, что в этом изложении св. отца заключается указание на веру Церкви православной в получение благодати для брачной жизни в каком-то акте, который однакож не есть акт плотского соприкосновения.

Далее св. Ириней, излагая мнения Маркина об «искуплении», описывает при этом и различные обряды, употреблявшиеся у этих гностиков. «Одни из них устрояют брачный чертог и совершают тайноводство, с произношением каких-то слов для посвящаемых, и говорят, что совершаемое ими есть духовный брак по подобию горних сочетаний²⁴⁹. Другие же ведут на воду и, крестя, приговаривают так²⁵⁰... Потом посвященного помазуют соком бальзама²⁵¹; ибо говорят, что это миро (μύρον) есть образ превышающего все благоухания. Некоторые же из них говорят, что водить на воду излишне, а смешав елей (μίξαντες δὲ ἔλαιον) и воду.... выливают на голову посвящаемым и хотят, чтобы это было искуплением. Впрочем и они помазывают бальзамом (βαλσάμφ). А другие, отвергнув все это, говорят, что таинство неизреченной и невидимой силы и недомыслимого и бестелесного не должно совершать при помощи тварей чувственных и телесных; совершенное же искупление есть самое познание неизреченного величия... Другие искупают оканчивающих (жизнь) и спешащих к самому

исходу; ибо некоторые из них, смешав елей с водою (ἔλαιον ὕδατι), изливают (это) на голову умершего (ἐξελθόντος). А иные (выливают) миро, вышеупомянутый сок из бальзама и воду, употребляя общее призывание, дабы они сделались недоступными и невидимыми для высших начал и властей и чтобы внутренний их человек перешел невидимо, так чтобы тела эти остались в творении, а душа их предстала Демиургу. Внушают они (умирающему), чтобы, когда после смерти придет он к началам и ко властям, не забыл сказать следующее: я сын Отца и проч.»²⁵². Весь этот рассказ св. Иринея весьма важен в том отношении, что вполне подтверждает высказанное нами выше предположение, что те из гностиков, которые не отвергали в принципе совершения «таинств невидимого и бестелесного при помощи вещей чувственных» (или лучше сказать по своей непоследовательности отступали в этом случае от своих принципов), употребляло те же самые материальные вещи, какие были употребительны и в богослужебной практике православной Церкви»²⁵³; только пользовались ими не там где следует, не так и не в том смысле, как православная Церковь. Так, совершая свои «искупления», одни заменяли крещение священнодействием брака; а другие совершали нечто подобное крещению, именно – или погружали «посвящаемого» в воду, после же погружения помазывали «посвященного» соком из бальзама, – или же вместо погружения в воду выливали на голову принимаемого в их общество смесь воды и елей, но потом все-таки помазывали его бальзамом. Последнего рода гностики, очевидно, особенно близко подражали в совершении своих «искуплений» православной Церкви, в которой после крещения происходило помазание миром, а при крещении между прочим употреблялся заклинательный елей. Мало того, даже и первые, отождествляя брак с крещением, или по-гностически «с искуплением», можно думать, пришли к этой мысли потому, что видели, каким благоговением пользовалось у православных церковное священнодействие брака и какой высокий благодатный дар приписывался этому великому, по апостолу, таинству. Вот почему, вместо погружения в воду, они употребляли

священнодействие брака, как полагающее начало возрождению, сочетающее мужа и жену по подобию горних сочетаний. При этом, если мы припомним действия гностика Марка при совершении им евхаристии, то будем иметь ряд гностических священнодействий, носящих на себе несомненные следы подражания гностиков православным таинствам: крещению, миропомазанию, браку и евхаристии.

Связанное выше естественно приводит к предположению, не заимствованы ли из богослужебной практики православной Церкви и гностические обряды при кончине? Что привело к мысли гностиков, не особенно расположенных возвышать материю, ввести в употребление обряд возливания елея, вместе с водою, или мира на умершего? Для чего они употребляли этот обряд над телом, с которым разлучалась душа, – над телом, которое само по себе не имеет ни малейшего значения по гностическому взгляду? Не довольно ли было прочесть умирающему ту формулу, какую ему следовало произнести пред Демиургом? Все это совершенно необъяснимо без высказанного нами предположения и без сближения с тем замечательным фактом, что отрицатели всех времен часто впадают в непоследовательность, делая значительные уступки отвергаемой ими, но уже сложившейся жизненной практике в том кругу, среди которого им приходится действовать. Так, можно думать, было и в данном случае. Известные слова ап. Иакова, относящиеся к елеопомазанию, были, конечно, известны православной Церкви и без сомнения, не оставались без приложения к делу, так как они содержат положительное повеление (да призовет пресвитеры церковные); таким образом, священнодействие елеопомазания совершалось в православной Церкви. Что удивительного если из подражания ей ввели подобное же священнодействие и гностики в некоторых из своих обществ? Такое предположение, представляется нам единственным объяснением гностических «искуплений» при кончине, имеющим за себя некоторые основания; всякое же другое мнение нам кажется не имеющим за себя решительно ничего, а против себя высказанные выше соображения.

Итак, мы пришли к тому заключению, что в рассказе св. Иринея о гностических «искуплениях» содержится между прочим косвенное указание на существование в православной Церкви священнодействия, употреблявшегося при кончине христианина и соединенного с помазанием его елеем. Но, по-видимому, св. Ириней осуждает гностиков именно за возвышение елеопомазания на степень важнейшего священнодействия, на одинаковую степень с крещением и миропомазанием, и следовательно как будто отрицает косвенно существование и в православной Церкви взгляда на это священнодействие, как на одно из самих важных. Мы уже видели, за что мог порицать гностиков св. отец и за что он их действительно порицал. Что касается других священнодействий: крещения, миропомазания, евхаристии и брака, то выше всякого сомнения, что он порицал их не за усвоение этим таинствам высокого значения; а совершенно за другое, именно за разногласие во взглядах на то или другое таинство и за различные изменения в богопреданном способе совершения таинств²⁵⁴. В том же, по всей вероятности, он обличал еретиков, и тогда, когда в заключение описывал «искупления совершаемые ими при кончине членов их обществ. Он осуждал их не за неумеренное будто бы возвышение елеопомазания, а за разнообразный способ совершения ими этого таинства (то елей и вода, то бальзам) и за то, что они не предавали елеопомазанию того смысла, какой требуется св. Писанием, не смотрели на него как на сообщение врачества для души и тела, а навязывали ему другой смысл, сообразный с их воззрениями на душу и тело, – смысл с одной стороны, как бы второго крещения или искупления, с другой – средства, укрепляющего исключительно одну душу при переходе ее к Демиургу из земной оболочки. Таким образом, было за что Иринею упрекать гностиков, и кроме возвышения ими елеопомазания до значения равного с крещением.

Таким образом, рассказ св. Иринея о гностических священнодействиях приводит нас к следующим заключениям: 1) православная Церковь верила в сообщение благодатных даров брачущимся в каком-то акте, отличном от плотского

сопряжения; 2) она совершала и елеопомазание над болящими и смотрела весьма высоко на это священнодействие.

После изложения данных, представляемых творениями св. Иринея, для каждого из таинств в отдельности, считаем нужным обратить внимание на общую точку зрения св. отца на благодать Божию в Церкви и на различные способы ее действования. Эта точка зрения выражена им весьма ясно; – обстоятельство, которое имеет немаловажное для нас значение; так как и другие отцы рассматриваемого времени, как увидим далее, сходились в этом отношении с св. Иринеем. Обличитель гностиков ясно дает понять, что он смотрит на благодать Божию в Церкви и на различные способы действования Духа Божия на верующих, как на нечто цельное, не разлагаемое им на части. «Я показал, говорит св. Ириней, что проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменною... Ибо этот дар Божий (проповедь, учение) вверен Церкви, как дыхание жизни дано телесному составу²⁵⁵, для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись: и в этом содержится общение со Христом, т. е. Дух св., залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для выхождения к Богу. Ибо в Церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков и учителей и все остальное действование Духа (*et universam reliquam operationem Spiritus*), которого непричастны все, не прибегающие к Церкви, но сами себя удаляющие от жизни худым учением и самым худым действованием. Ибо где Церковь, там и Дух Божий, а где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать; Дух же есть истина. Посему те, которые непричастны Его, не питаются и для жизни из сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим из тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, убегая веры Церкви, чтобы не обратиться, а Духа отвергая, чтобы не вразумиться»²⁵⁶. Здесь св. Ириней, говоря о Церкви, как хранительнице главным образом Христова учения, замечает однакож, что в ней находятся богоучрежденная иерархия, а вместе с нею и «остальные действования Духа», или «всякая благодать Духа», разумея, вероятно, под этими выражениями благодать Божию, даруемую через иерархию в таинствах, а

равно и другими способами. Нельзя думать, что под остальными действиями Духа, св. отец разумел здесь одни только чрезвычайные дары апостольского времени, как видно проявлявшиеся в Церкви Христовой в его время²⁵⁷. В том именно, месте, в котором он исчисляет этого рода дары, в заключение замечает: «невозможно перечислять дарования (χαρίσματα), которые Церковь по всему миру получила от Бога во имя И. Христа, распятого при Понтии Пилате, и каждодневно являет в благодеяние народов, никого не обольщая, ни от кого не требуя денег. Ибо она, как даром получила их от Бога, также даром и раздает»²⁵⁸. Под ежедневным раздаянием бесчисленных даров Церковью св. Иринея понимает, без сомнения, то освящение, какое получается в Церкви многоразличными способами чрез учение, обряды богослужения, преимущественно же через таинства. Во всех этих местах св. отец рассматривает все благодатные дары, существующие в Церкви не сами в себе, а со стороны той цели, к которой направлено раздаяние их Церковью, именно с точки зрения блага людей; а с этой точки зрения все способы действия Духа одинаковы, так как все они ведут к одной цели, к спасению человека. А потому неудивительно, что он рассматривает все их совместно, не разделяя их на классы и группы, неизбежно являющиеся в другом случае, т. е. тогда, когда они рассматриваются сами в себе. Вот причина, почему св. Иринея, вместе с другими отцами, не выделяет таинств из области «остальных действий Духа» в Церкви. А без этого выделения, – без поставления их во взаимную связь и без анализа общих всем им свойств, – невозможна никакая формальная деятельность по части образования общего понятия «таинство» и установления, соответствующего этому понятию, термина.

VI. Объем понятия *μυστήριον* у св. Иринея. Вооружаясь против гностиков, св. Иринея весьма естественно должен был до известной степени применяться к их способу выражения, но замечательно, как он и в этом отношении был сдержан. Гностики особенно любили употреблять *μυστήριον* в значении как совокупности, так и отдельных пунктов вероучения, не для

всех постижимого, находя к тому же примеры подобного словоупотребления в св. Писании. Сверх того они прилагали это слово к своим тайнодействиям, имеющим сходство с христианскими таинствами, и давали таким образом этому слову такое употребление, которое не нашло себе места в языке св. Писания. Св. Иринеи охотно употреблял *μυστήριον* в первом смысле, в последнем же – только в приложении к таинствам гностиков. Если к этому прибавить еще употребление означенного слова в смысле ветхозаветных прообразов, менее впрочем любимое им, чем св. Иустином, то этими тремя главными смыслами и ограничивается объем понятия *μυστήριον* по употреблению его св. Иринеем²⁵⁹.

Не говоря уже о тех весьма многочисленных местах²⁶⁰, в которых св. отец, излагая гностические взгляды, ясно дает понять, что гностики под *μυστήρια ἀπόρρητα* или *mysteria inerrabilia* разумели всю совокупность христианских истин²⁶¹, мы находим, что и в тех местах, в которых он говорит от своего лица, он нередко употребляет это слово в том же смысле. Так, рассуждая о совершенном человеке и находя, что такой человек есть тот, который получил Духа Божия и говорит всеми языками, замечает, что и он слышал говоривших языками, «выводивших наружу сокровенное людей к их пользе и изъяснявших таинства Божии»²⁶². Утверждая в другом месте, что желающие видеть истину, могут во всякой церкви узнать предание апостольское, говорит, что «если бы апостолы знали такие сокровенные таинства (*recondita mysteria*), которые они сообщали (только) совершенным, отдельно и тайно от прочих, то они предали бы их в особенности тем, кому поручали самые церкви»²⁶³.

Вместе с гностиками²⁶⁴ св. Иринеи называл *μυστήριον* и отдельные пункты христианского вероучения, именно все домостроительство спасения человека чрез Христа и чрез благодать св. Духа, воплощение, будущее воскресение и блаженство праведных и др. Так, рассуждая о воскресении и будущем блаженстве, пишет: «ибо один Сын, который совершил волю Божию и один род человеческий, в котором совершаются таинства Божии (*mysteria Dei*), которые желают видеть ангелы и не могут постигнуть премудрости Божией, посредством которой

Его создание делается по образу Сына и сопричисленным к Сыну, так что порождение Его, перворожденное Слово нисходит в тварь, т. е. в состав (телесный *in facturam*, hoc est *in plasma*) и объемлется им и снова тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя ангелов и делается по образу и по подобию Божию»²⁶⁵. Валааму Дух Божий воспрепятствовал проклясть народ «по причине предуказания (через то) таинства Христова (τοῦ Χριστοῦ μυστήριον). Ибо так как Он (И. Хр.) должен был по плоти родиться от отцов, то Дух преднаучает мужа (Валаама), дабы по неведению не проклял народа»²⁶⁶. Рассуждая о таинстве воскресения праведных и таинстве царства, понимает под последним хилиастическое представление о будущем царстве Христовом, которое он называет также таинством славы сынов²⁶⁷.

Подобно св. Иустину, св. Иринею таинствами называл не только все то, что в Боге – самом себе и в Его откровении миру чрез Христа – есть непостижимого и потому должно быть воспринимаяемо верою, как откровенная христианская истина, но и все те прообразы ветхого завета, чрез которые питаема была вера и просвещаем был ум членов ветхозаветной церкви. В этом смысле он говорил о пророках: «пророки не видели самого лица Божия, но домостроительство и таинства (*mysteria*) чрез которые человек начинал видеть Бога»²⁶⁸. Что именно нужно разуместь здесь под *mysteria*, это видно из следующего места в той же главе: «и прочее домостроительство возглавления они частью видели через видения, частью возвещали словом, частью же прообразовательно (*typice*) обозначали действием; что должно быть видимым, то они видели в видении; что должно быть услышано, то словами проповедовали; что должно было совершиться, то действием совершали, все же возвещали пророчески»²⁶⁹. Все это таким образом есть *mysteria*. Впрочем, сколько мы могли заметить, св. Иринею любил в этом случае употреблять более *τύπος* и другие выражения, чем *μυστήριον*.

Нет сомнения, что гностики таинствами называли не только свое учение, но вместе с тем и свои священнодействия, чрез которые, они думали, низводится на них благодать из их

плиромы. Это особенно ясно видно из 1 кн. 21 гл., где описываются употребительные у маркиан обряды их священнодействий. Совершителя последних у гностиков назывались $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omega\upsilon\omicron\iota$, самый процесс совершения священнодействия – $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omega\upsilon\acute{\iota}\alpha$, а действие при этом невидимого чрез видимое – $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon\nu$. «Сколько тайноводителей ($\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omega\upsilon\omicron\iota$) сего гносиса, столько и искуплений»²⁷⁰, т.е. сколько лиц, которые в гностических сектах вводят других в свои общества, столько же и различных обрядов, употребительных при этом акте введения, – акте который гностики называли также «искуплением». Описывая затем один из таких способов принятия в гностицизм, св. Иринея пишет: «одни из них устрояют брачный чертог и совершают тайноводство, с произношением некоторых прибавочных слов для возводимых к совершенству, и говорят, что совершаемое ими есть духовный брак по подобию горних сочетаний»²⁷¹. Еще далее пишет: «другие, отвергая все это (т. е. все эти обряды), говорят, что таинство неизреченной и невидимой силы не должно совершать при помощи тварей видимых и тленных, и (таинство) недомыслимого и бестелесного при помощи (вещей) доступных чувствам и телесных, а что совершенное искупление есть самое познание неизреченного величия»²⁷². Из этого видно, что гностики, смотревшие на свои священнодействия, как на акты, чрез которые человек соприкасается с миром божественным, разногласили между собою относительно того, нужны ли для такого акта, или таинства, вещи материальные, и вообще все видимое, чувственное, или не нужны. Из тех, которые решали этот вопрос в положительном смысле, некоторые думали, что им «нужно всеми способами упражняться в таинстве сопряжения»²⁷³, так как они полагали, что в этом акте им дается из плиромы семя²⁷⁴. Не смотря на совершенно извращенный взгляд гностиков на таинства, весьма замечателен способ употребления ими слова $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon\nu$, – для обозначения существеннейшего в этих священнодействиях, хотя те из них, которые считали выше всего знание, видели в этом таинственном акте ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon\nu$) действия невидимой благодати

через вещи телесные акт просвещения только ума, но не очищения, укрепления и уврачевания всего человека во всех его составных частях, как смотрела на него православная Церковь.

Общий результат исследования. 1) Св. Ириней, ратуя против полуязычников-гностиков, обращал преимущественное внимание на первые только три таинства, учение о которых он раскрыл, глубоко входя в их сущность, – в связи с основными христианскими истинами; 2) но при этом, однакож, для выяснения отношения благодати с материальным элементом не сделано им ничего, что касается первых двух таинств, и только относительно евхаристии мы находим у него несколько весьма важных и решительных данных этого рода. 3) Прочими таинствами он занимался мало. Тем не менее, его творения замечательны тем, что относительно всех таинств мы находим несколько мест, прямо и ясно, или не прямо и не вполне ясно, выражающих взгляд Церкви его времени на эти священнодействия. Сравнительно более данных представляют его творения для таинства священства; он высоко ставил акт иерархического преемства от Апостолов, усваяя этому преемству особенный благодатный дар. Для покаяния – со стороны догматической – почти совсем не находим у него свидетельств, исключая общих замечаний о благодати, разрешающей от грехов и возрождающей духовно мертвых. Что касается таинства брака и елеосвящения, то мы имеем несколько, вскользь правда сделанных (по поводу описания совершения гностиками их «искуплений»), но не лишенных догматического значения замечаний; в особенности дорого для нас то, что св. Ириней, хотя и по поводу гностиков, касается елеопомазания, для которого так мало исторических свидетельств, как увидим далее, представляет весь рассматриваемый нами период. 4) Слово *μυστήριον* св. Ириней не употребляет для обозначения таинств в тесном смысле этого слова, совершаемых православною Церковью; а только свидетельствует, что у гностиков некоторые из таинств уже носили это название.

Несмотря на большую разность между св. Иринеем и учителями александрийской школы, он служит естественным переходом к этим последним, по крайней мере, в отношении к способу раскрытия и отчасти выражения. Творение св. Иринея против гностиков составляет зачатки цельной догматической системы, связного раскрытия догматических истин. Он сделал значительный шаг по пути проложенному св. Иустином. Язык его, как язык обличителя гностиков, носит на себе влияние философского способа выражения того времени, хотя, сравнительно с языком александрийских катехетов, представляет неизмеримо меньшее количество тогдашнего, светского элемента, совершенно завладевшего речью последних, – в особенности Климента александрийского, к творениям которого мы теперь и приступаем.

IV. Климент александрийский

Климент александрийский – столько же богослов, сколько и христианский философ. В его время христианство особенно много стало обращать на себя внимание образованного языческого общества, начавшего искать в нем удовлетворения для своего ума и сердца, но часто отвращавшегося от него, потому что христианство требовало веры, не давая будто бы высшего знания; а потому Климент, по званию катехета в огласительном училище, поставленный в ближайшие отношения к язычникам, желавших принять христианство, весьма естественно задался мыслью – в дошедших до нас сочинениях – сделать язычника христианином, чрез соединение языческой философии с христианским богословием. Этого он старался достигнуть тем, что 1) возвышал философию, – которая, взятая в целом, а не в отдельных ее представителях, – была для язычников, по его мнению, тем же, чем откровение для иудеев, 2) признавал веру началом знания, 2) определял взаимные отношения того и другого, при чем, по его мнению философия должна подчиняться богословию, должна быть служанкой богословию, быть в таких же к нему отношениях, как Агарь к Сарре и 4) наконец, пользуясь услугами философии в обширных размерах, переводил христианские понятия на язык тогдашней философии и раскрывал христианские истины с тех сторон, с которых они соприкасались с воззрениями и мыслями языческих философов и писателей.

Занятый мыслью соединить философию с откровением, веру с знанием, обращаясь с язычниками, только еще ищущими просвещения верою Христовою, Климент естественно должен был, сообразно с своею задачею, раскрывать учение о таинствах со стороны усовершенствования через них веры и знания, с точки зрения на них, как на способы укрепить веру в сердце и просветить ум, возвысить его до созерцания. Он рассматривает таинства преимущественно со стороны плодов, которые получает от принятия их христианин для своего ума и сердца. Цель александрийского катехета – выяснить постепенный ход

умственного и нравственного усовершенствования человека через принятие благодати в таинствах, а не уяснить, что такое таинство само в себе, со стороны видимой и невидимой и их соединения в таинстве. К такой постановке раскрытия учения о таинствах располагали Климента не только вышеуказанные цели, которые он преследовал в своей деятельности, как александрийский катехет, но в значительной степени и прикровенный, аллегорический способ изложения, отличавший александрийскую школу и особенно любимый Климентом. Там, где, казалось бы, ему необходимо было взглянуть на таинства в самих в себе (с объективной стороны), он вдавался в аллегорическое изображение, отчасти по своей любви к аллегоризму, увлекаясь любимым своим способом изложения, отчасти из желания скрыть от своих читателей глубокую, таинственную, объективную сторону христианских таинств²⁷⁵.

Отсюда понятно, почему исходною точкою всех рассуждений Климента о таинствах была идея совершенствования человека (τελείωσις). Понятие совершенствования есть основное понятие, проходящее чрез все его сочинения. Под этим совершенствованием он разумел постепенное очищение человеческой природы и постепенное возвышение и надлежащее направление деятельности человека, преимущественно деятельности его ума. Так как свои сочинения Климент писал или прямо для язычников, как «Увещание к Еллинам», или столько же для язычников, сколько и для обращенных из язычества, как «Педагог», или главным образом для этих последних, но имея в виду, однакож, и читателей из язычников, расположенных к христианству, как «Строматы», то, понятно, что он старался изобразить преимущественно первый момент усвоения человеком дела спасения Христова, при помощи благодати Божией, в таинствах церковных, – тот момент, когда человек делается действительным христианином и получает доступ ко всем благам, даруемым христианством. А так как этот момент складывается из трех частных моментов, именно крещения, миропомазания и евхаристии, то он и рассуждал преимущественно об этих таинствах, полагая завершение всего

в евхаристии. Правда, изображая жизнь истинного, совершенного, обладающего ведением, христианина, – гностика, как он любил его называть, – Климент весьма много говорит о жизни брачной, нередко касается и случаев падения и врачевания падшего покаянием, рассуждает иногда и о церковной иерархии и только совсем не упоминает о елеопомазании; но все-таки его мысль, как катехета, сосредоточивается преимущественно на первом моменте благодатной жизни человека в христианстве, – на моменте его возрождения, укрепления и принятия им полноты благодати.

I. О первых трех таинствах вообще. Сообразно с изложенным выше взглядом на крещение, миропомазание и евхаристию, Климент рассматривает эти таинства по большей части вместе, как один акт (хотя и имеющий несколько отдельных моментов) превращения благодатью Божьею оглашенного в совершенного христианина, владеющего вполне всеми великими благами христианства. При этом в его изложениях выступает с большою рельефностью отличие крещения от евхаристии, чем миропомазания – от крещения. Зависело это, по всей вероятности, от того, что миропомазание еще неразрывнее связано было, по времени своего совершения, с крещением, чем евхаристия с этим последним: так как для того, чтобы приступить к евхаристии, нужно было из крещальни идти в собрание верных, в церковь; миропомазание же совершалось в той самой крещальне, в которой – и крещение. Впрочем, в некоторых местах Климент ясно различает три частнейшие акта в одном общем акте возведения человека на высшую степень духовного совершенства.

Что действительно он находил три главные части в акте принятия новых членов в Церковь Христову, это не подлежит сомнению и становится вполне убедительным после рассмотрения важнейших мест, относящихся к крещению и евхаристии, к которым мы и переходим²⁷⁶.

II. Крещение и миропомазание. Самое обстоятельное раскрытие догматического учения о первых двух таинствах представляет одна из глав «Педагога», направленная против тех, которые полагали, будто наименование новокрещенных

младенцами и детьми означает, что они еще несовершеннолетние, что в крещении и других таинствах они еще не получили полного совершенства²⁷⁷.

Свое опровержение этого мнения Климент начинает так: «Возродившись, мы тотчас же получили совершенное (τέλειον), ради которого мы и поспешали. Ибо мы просветились; а это значит познать Бога. Посему не есть несовершенный тот, кто познал совершенное». Как Спаситель, который, будучи и без крещения совершенным, однакож «получает совершенство от единой купели и освящается снисхождением Духа»²⁷⁸, – для того только, чтобы показать нам, что мы должны делать, – так бывает и с нами. «Это самое происходит и с нами, для которых Господь был образцом. Крещаясь мы просвещаемся, просвещаясь усыновляемся, усыновляясь совершенствуемся, совершенствуясь делаемся бессмертными... Многими словами называется это: даром, просвещением, совершенным, банею²⁷⁹. Банею потому, что через нее мы омываем грехи. Даром потому, что через него оставляются наказания следующие за грехи. Просвещением потому, что чрез него созерцается (ἐπιπτεύεται) тот святой, спасительный свет, т. е. через него мы получаем острое зрение (для созерцания) божественного. Совершенством называется то, в чем нет никакого недостатка. Ибо чего еще не достает познавшему Бога? Поистине нелепо называть даром Божиим дар (еще) не исполненный. Кто совершен, тому и подается совершенное». Здесь всего замечательнее изображение трех степеней восхождения к совершенству: крещение – просвещение, усыновление – совершенство, наконец, бессмертие (ἀθανασία = евхаристия, как увидим в своем месте). Под усыновлением, следующим за крещением, или просвещением, разумеется миропомазание²⁸⁰, под бессмертием – евхаристия.

В дальнейшем своем рассуждении Климент доказывает, что только что крещенный и получивший св. Духа, есть уже человек совершенный, безотносительно, конечно, к еще высшему совершенству, которое он может получить в сей жизни через упражнение в добродетели, а особенно в жизни будущей, а также и безотносительно к участию в евхаристии,

представляющей еще более высокую степень совершенства, сравнительно с крещением и получением Духа. «Итак, только веровать и возродиться есть уже совершенство в жизни... Только что возрожденный, как показывает самое название, и просвещенный тотчас же освободился от мрака и с того же времени получил свет». Просвещение в крещении подобно – исцелению от темной воды в глазах, причем не дается свет совне, а только удаляются препятствия для действия зрачка. «Так и крещаемые, отринувши грехи, подобно туману заграждающие божественного Духа, приобрели свободное, беспрепятственное око духовное, чрез которое одно мы созерцаем (ἐποπτεύομεν) божественное, при излиянии св. Духа на нас с неба. Это есть вечное соединение сияния, имеющего возможность видеть свет вечный; ибо подобное дружественно подобному, святое же – тому, от чего оно (сделалось) святым»²⁸¹. Итак в просвещении, или крещении наше духовное око сначала исцеляется от того, что его потемняет, именно от грехов (омовение в воде), а потом, когда изольется на нас с неба Дух св., то свет, который, благодаря омовению, уже есть в наших очах, соединяется (κρῆμα) с тем озарением, которое приносят с собою с неба Дух св. «Но, продолжает Климент, говорят, что он (т. е. крещенный) еще не получил совершенного дара (τελείαν δωρεάν). Согласен с этим и я. Но он во свете и тьма его не обнимает, а между светом и тьмою нет ничего среднего. Конец (τέλος) полагается (правда) в воскресении верующих. Но он не состоит ни в чем ином, как в получении обещанного прежде. Мы и не говорим, что то и другое – достижение конца и предначинание достижения – существуют вместе в одно и тоже время». «Итак, насколько возможно в этом мире... мы веруем, что сделались совершенными (τελείους). Ибо вера есть совершенство (происходящее) от научения. Поэтому и говорит (Христос): верующий в Сына имеет жизнь вечную»²⁸². Далее Климент занимается анализом веры, которой, если только она совершенная и полная, не может чего-либо не доставать. «Где вера, там обетование, исполнение же обетования есть успокоение; так что в просвещении – ведение (γνώσις), предел же ведения – успокоение... Необходимо, чтобы

тьма уничтожена была светом. Тьма же есть неведение, через которое мы впадаем в грехи, блуждая около истины. Ведение есть просвещение, которым уничтожается неведение, и через которое получается способность видеть. Но и отложение худшего есть вместе с тем уже откровение лучшего. Что дурно связало неведение, то хорошо разрешается ведением. Эти узы (неведения), насколько возможно быстро, снимаются с одной стороны человеческою волею, с другой – божественною благодатью, когда грехи прощаются через единое целебное лекарство, крещение Словом. Итак, мы омываемся от всех грехов и более не злы в стопах своих. Единая эта благодать просвещения состоит в том, что поведение наше не таково, каким было до омовения. Так как это познание является вместе с просвещением, осиявая ум и мы еще не наученные тотчас же (εὐθέως) слышим, (что нас именуют) учениками, то (спрашивается) в какое время, тогда ли (явилось просвещение), когда происходило то научение (оглашение)? Ты не можешь указать времени. «Ибо оглашение приводит к вере, вера же вместе с крещением воспитывается св. Духом»²⁸³. Нельзя разделять крещенных на гностиков и душевных; все они равны и все они суть духовные.²⁸⁴ Климент находит не уместным (οὐκ ἄτοπον) воспользоваться выражениями гностиков ο διυλισμὸς τοῦ πνεύματος и заметив, что и они допускают учение о покаянии, через которое, по их словам, приходит сам Дух, говорит: «таким же образом и мы, раскаявшись во грехах, отказавшись от преданности им, очищенные от материи крещением (διυλιζόμενοι βαπτίσματι), поспешаем к вечному свету, дети к Отцу»²⁸⁵.

Во всем этом рассуждении Климента проходит та общая мысль, что есть различные степени совершенства. Первая степень – крещение; крещенный тотчас же по выходе из воды уже совершен. Дальнейшая степень – получение крещенным Духа св.; когда нисходит на него Дух Божий, тогда он делается еще более совершенным; он становится Сыном Божиим, усыновляется; тогда он окончательно просвещается и делается совершенным. Правда просвещение он получает даже в оглашении и затем в крещении водном; но божественное

озарение Духом еще прибавляет света его духовному оку, уже очищенному от греховного потемнения. Конечно, крещенный водою и приявший св. Духа еще не получил совершенного дара, еще не приобщился нетленного тела Господня; но это не значит, что он несовершенный. Таким образом, из всего этого рассуждения ясно следует то заключение, что Климент смотрит на принятие Духа св. после крещения, как на акт совершенно отдельный от погружения и составляющий весьма важную ступень в деле возведения человека в состояние совершенства. Сверх того в рассмотренной главе точно и ясно формулируется учение об условиях освящения со стороны человека и Бога (вера со стороны первого и благодать со стороны Последнего). Здесь же есть, наконец, указание и на благодать предваряющую. Именно, своим отказом определить момент, когда произошло в первый раз просвещение Духом св. и словами: – «оглашение приводит к вере, вера же вместе с крещением воспитывается Духом св.», – Климент, очевидно, хотел сказать, что благодать начинает действовать на человека еще до крещения, зарождая в оглашаемом веру²⁸⁶.

Все мысли, высказанные Климентом о крещении и миропомазании, можно выразить в следующих кратких положениях: 1) Благодать необходима для самого начала веры; действие благодати на человека начинается еще в оглашении; 2) Погружение в воду приносит нам очищение от грехов, просвещение нашего духовного ока через удаление греховного помрачения; 3) Акт же низведения св. Духа, следующий после крещения, служит к укреплению просвещению и усовершенствованию вообще нашей веры, к еще большему просвещению наших умственных очей, через сообщение небесного озарения Духом Божиим, к усвоению нам способности видеть Бога и к возбуждению в нас стремления идти на встречу к Нему, вечному свету, как дети к Отцу; 4) Оба эти акта условливаются присутствием веры со стороны человека и благодати со стороны Бога. Плоды их кроме просвещения ума, суть: отложение ветхого человека – в крещения водою и усыновление Богу – в крещении Духом; 5) Оба эти акта, рассматриваемые безотносительно, делают

человека совершенным, в особенности последний из них, так что христиан нельзя разделять, как разделяют гностики, на плотских, душевных и духовных; всякий крещенный и принявший Духа св. есть вполне совершенный человек; 6) Учение об отношении благодати к воде и миру у Климента не раскрыто.

III. Об евхаристии. Оба рассмотренные акты просвещения представляют, по Клименту, предуготовление к последнему, самому высшему акту, состоящему в приобщении к нетлению Господа и в духовном с Ним соединении чрез глубочайшее созерцание (ἐποπτεία).

Лучшим переходом к изложению учения об евхаристии может служить продолжение той же главы «Педагога» в которой, как мы только что видели, Климент обстоятельно трактует о крещении. В продолжении этой главы, – изъясняя обряд вкушения новокрещенными молока и меда, в связи со словами апостола о молоке и твердой пище, о младенцах во Христе и совершенных, – катехет находит, что этот обряд, совершавшийся после крещения и миропомазания, но до принятия евхаристии, имеет весьма глубокий смысл, именно: с одной стороны указывает на то, что уже было с новокрещенными, на оглашение и крещение, – с другой предизображает, предвозвещает, имеющее произойти с ними вслед затем, приобщение евхаристии. Отнесши сначала слова апостола (1Кор. 3:2) одни к оглашенным, другие к будущей жизни, к будущему Богопознанию, вдается затем в обширное аллегорическое изображение процесса постепенного возвышения Богопознания под образом вкушения молока–Слова в различных видах, или, иначе сказать, рассуждает об укреплении и питании разумной веры сначала в оглашении, потом в крещении и, наконец, в евхаристии.

И прежде всего, занимается первыми двумя степенями Богопознания, или питания разумной веры Словом, как молоком, – в оглашении и крещении. Основная мысль всей этой части аллегорического изображения²⁸⁷ та, что как молоко способно принимать различные виды, являться то в жидком, то в твердом виде и как оно есть в сущности – с одной стороны

измененная кровь, с другой – жидкое тело и потому способно превращаться и в кровь и в тело, так и Слово способно принимать различные виды для питания человека; и Оно способно делаться и делается всем для христианина: и наставником в оглашении, и отцом и матерью в крещении, и питателем по возрождении. Изображением Слова, как питателя по возрождении, Климент намекает на евхаристию; но о ней он рассуждает собственно в дальнейшем своем аллегорическом изображении питания человека Словом, как молоком, впрочем также непрямо, а в более или менее прозрачных намеках.

Переходя далее к аллегорическому изображению питания разумной веры Словом, как молоком, в евхаристии он спрашивает своего читателя: «Но ты не хочешь понимать так, а (желаешь понять) может быть более обыкновенным образом? Услышишь и такое истолкование. Дух св. аллегорически указывает (ἀλληγορεῖ) нам на плоть; ибо Им сотворена плоть. Кровь же намекает нам на Слово: ибо Слово, подобно обильной крови, излилось для жизни. А сорастворение того и другого есть Господь, пища младенцев, – Господь – Дух и Слово. Пища, т. е. Господь Иисус, т. е. Слово Бога. Дух воплощающийся – небесная плоть освящаемая. Пища (эта) есть молоко Отца, которым одним питаются младенцы. Посему, само Слово, возлюбленный и питатель наш, излило за нас собственную свою кровь, спасая человечество. Уверовав чрез Него в Бога, прибегнем к груди Отца, дающей забвение забот, к Слову. Он один, как и прилично, дает нам младенцам молоко любви»²⁸⁸. Более обыкновенное изъяснение молока, которое имеет намерение дать здесь Климент, состоит в том, что молоко нужно понимать не в смысле только учения, сообщаемого Церковью, как матерью, но и в смысле вкушения евхаристии, – плоти и крови Господа, не освященной только однажды через страдания, но в качестве «небесной плоти» постоянно «освящаемой». Христос, как Слово воплощенное, постоянно творит себе плоть в евхаристии и потому Он есть Дух «воплощающийся»; ибо Дух творит плоть. В этом-то смысле Христос – Слово воплощенное и Дух воплощающийся – есть молоко Отца²⁸⁹, грудь Отца и к этой-то груди должны поспешать

новокрещенные младенцы, как в древности действительно и поспешали получившие крещение переходить из крещальни в церковь для принятия евхаристии. Молоко, продолжает Климент, не есть нечто совершенно отличное от крови; новорожденные младенцы, питаясь молоком матери, питаются собственно ее кровью. «Поэтому родившись, мы тотчас же питаемся молоком, Господнею пищею, а возродившись, тотчас же чествуемся (тем же), получая чрез то благовестие (εὐαγγελίζόμενοι) о надежде успокоения, – надежде высшего Иерусалима, о котором написано, что в нем течет мед и молоко. Через вещественное мы обручаемся святой пище. Ибо пища уничтожится, (1Кор. 6:13), как говорит сам апостол; питание молоком приводит к небесам, – питание, вскормившее граждан неба, соликоствующих с ангелами»²⁹⁰. Что здесь, вместе с указанием на будущую жизнь, содержится намек и на евхаристию, – это видно из дальнейшего рассуждения Климента, следующего после нескольких посредствующих мыслей. Объясняя слова ев. от Иоанна (6:32–33, 51) о хлебе небесном, который, по словам Господа, есть плоть Его, замечает: «здесь нужно заметить таинственное значение хлеба (μυστικὸν ἄρτου), что Он (Господь) называет его плотью, – плотью, которая воскресает (ἀνεσταμένην) подлинно чрез огонь, как восстает из тления и сеяния пшеница в таком образом составляется на радость Церкви, как испеченный хлеб»²⁹¹... И хлеб, который Я дам плоть Моя. Плоть орошается кровью; кровь же аллегорически обозначается вином; а нужно знать, что как хлеб, искрошенный в смешение (вина с водою) вбирает в себя вино и оставляет водянистые частицы (ὕδατῳδες), так и тело Господа, хлеб небесный, впивает в себя кровь, питая в нетление тех из людей, которые суть небесные, оставляя для тления одни только оные плотские пожелания²⁹². Таквх образом, Слово аллегорически обозначается многими выражениями: снедь, плоть, пища, хлеб, кровь, молоко... Да не изумится кто-либо, что мы называем в аллегорическом смысле кровь Господа молоком; ибо не есть ли и вино аллегорическое название? Моет, говорится (Быт. 49:11) в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое. Он указывает на то, что Он устроит

тело Слова в своем Духе, также как, без сомнения, Он питает своим Духом жаждущих Слова²⁹³. А что кровь есть Слово, об этом свидетельствует кровь праведного Авеля, взывающая в Богу. Кровь никогда не возвысила бы голоса, если бы под кровию не разумелось Слово. Ибо ветхозаветный праведник есть прообраз Новозаветного и ветхая кровь взывающая, взывает о крови Нового»²⁹⁴. После довольно длинного рассуждения снова о молоке и о крови в их взаимных отношениях, Климент как бы формулирует все, что он говорил доселе о молоке, как символе различных предметов, в следующих выражениях: «во всех отношениях, во всем мы сродняемся со Христом и в родстве через кровь Его, которую мы искупаемся, и в симпатии через питание Словом и в нетлении через руководство от Него. Это самое, (т. е.) и кровь и молоко Господа есть символ страдания и учения»²⁹⁵. «Молоко имеет некоторое, самое естественное сродство с водою, также как, без сомнения, духовная баня с духовною пищею»²⁹⁶. Таким образом, молоко – Слово искупляет нас своею кровью, питает в оглашении и крещении, и руководит к бессмертию в евхаристии; молоко следовательно есть символ всего этого: страдания, оглашения с крещением и евхаристии.

Во всем этом рассуждении Климент старался показать, что вкушение молока новокрещенными вовсе не показывает того, что Церковь считает их несовершенными, плотскими, младенцами во Христе. Молоком изображается Слово. Как молоко способно принимать разные виды – быть в жидком и в твердом состоянии, очищать вместе с водою человека, превращаться в кровь и плоть: так и Слово может быть принимаемо в оглашении в виде начатков учения, – превращаться в твердую пищу при утверждении веры, т. е. сообщаться в виде важнейших христианских истин, далее может совершенно переродить человека, уничтожая в нем все плотские, чуждые себе помыслы и пожелания, и, наконец, всецело привлечь его к груди Отца, дающей забвение забот, т. е. к совершенному погружению в Бога в созерцании; а потому Слово есть не только наш наставник, но и мать, и отец, и наконец, питатель. Оно духовно нас наставляет, духовно

возрождает и духовно питает. Итак, молоком весьма хорошо изображаются все эти моменты духовного просвещения человека, начиная с оглашения и кончая последним актом – евхаристией. Но вместе с тем вкушение молока после крещения не есть само в себе важное действие; оно есть только «символ страдания и учения». В отношении к евхаристии оно есть только «благовестие, предобручение святой пищи»; питания молоком не будет более; оно указывает путь в небеса, оно есть «питание, которое вскормило граждан неба, соликоствующих с ангелами». Таким образом, во всем этом рассуждении идет речь ближайшим образом не об евхаристии, а о вкушении молока новокрещенными, по поводу решения вопроса о совершенстве познания новокрещенных. Если же и говорится об евхаристии (как мы действительно и видели), то приспособительно к главной теме.

Места, в которых евхаристия составляет главную тему речи, находятся в «Строматах»²⁹⁷. И в этих последних речь идет, правда, также о духовном вкушении евхаристии и притом прямо говорится о причастии божества, но вместе с тем высказывается взгляд на евхаристию, как на жертву, и раскрывается учение о нетлении человека по телу, приобретаемом через вкушение евхаристического тела и крови, при чем набрасывается покров какой-то особенной таинственности на евхаристическую жертву. Вот эти места.

В одной из глав V кн. «Стромат», посвященной изложению учения Апостолов о таинствах веры, требующих покрова и молчания, Климент, рассуждая в начале вообще об истинах веры, недоступных пониманию каждого человека²⁹⁸, переходит потом к евхаристии, как к духовному питанию человека через приобщение сущности Божества²⁹⁹, и при этом приходит к заключению, что евхаристия есть величайшая из жертв. «Итак, если у апостола названы пищею молоко – для младенцев и твердая пища – для совершенных; то под молоком разумеется оглашение, как бы первое питание души, а под твердою пищею созерцательное умозрение (ἐποπτική θεωρία), которое есть самая плоть и кровь Слова, т. е. восприятие божественной силы и сущности. Вкусите, говорит, и видите, что Христос есть

Господь³⁰⁰. Ибо так Он предает самого Себя (οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι) принимающим такую твердую пищу более духовным образом, так так и по любомудрому Платону душа питает сама себя. Пища и питье божественного Слова есть познание божественной сущности. Поэтому и Платон говорит во второй книге Республики: «приносящим в жертву не свинью, но какую-либо великую и трудно достающуюся жертву»... А апостол пишет: пасха наша Христос заклал за нас (1Кор. 5:7). «Поистине редкая жертва. Сын Божий за нас освящаемый». Здесь, сближая, евхаристию с последнею степенью языческих мистерий, которая называлась ἑποπτεία, Климент находит, что евхаристия есть христианская ἑποπτεία, что в ней христиане приносят жертву и созерцают в этой жертве самого Христа, что через созерцание они приобщаются божественной Силы и сущности, так как в евхаристии Господь предает самого Себя (ἑαυτοῦ μεταδίδωσι); Он здесь является жертвою, приносимою за нас (θῆμα ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος). Ἀγιαζόμενος, – как совершенно тождественное с выражением И. Христа о себе (у Иоан. 17:19), содержащем несомненно мысль о предании себя на страдания, – выражает здесь ту идею, что в евхаристии Христос всякий раз сам предает Себя в жертву.

Еще прямее и яснее проводится параллель между евхаристиею и последнею степенью мистерий в следующей главе³⁰¹. Сказавши в начале, что жертва угодная Богу состоит в совлечении тела и его страстей и приведши по этому случаю мнения некоторых из язычников³⁰², автор продолжает: «Весьма удивительно, что сценический философ Еврипид согласен с вышесказанным нами, намекнув, не знаю каким образом на Отца и на Сына вместе: «Тебе, царю всего, приношу возлияние и жертвенный хлеб, (тебе) Зевс или, если ты лучше желаешь (так) именоваться, Аид; прими же от меня жертву трудно достающуюся, из всех плодов, полную, пролитую». Ибо Христос есть жертва за нас, совмещающая в себе все плоды и редкая (ὀλοκάρπωμα καὶ ἄπορον). Он (Еврипид) сделает для нас очевидным и то, что сам не сознавая того, называет самого Спасителя, прибавляя (к вышесказанному): «Ибо ты, о Аид, держа между богами неба скипетр Зевса, участвуешь во власти

над земным»³⁰³... Не несходно также и то, что в мистериях, совершаемых еллинами, первенствуют очищения, подобно тому, как у варваров баня. После этих очищений – малые мистерии, заключающие некоторое основание для научения и для приготовления к будущему. В великих же (мистериях) – о всем вместе, не остается уже учиться (ничему), а созерцать и обнимать умом природу и вещи»³⁰⁴. Среди дальнейших рассуждений, останавливаясь на том, что Авраам на третий только день увидел место, назначенное для жертвоприношения Исаака. Климент замечает: «первый день есть день зрения благ, второй есть желание прекрасной души: в третий же день ум видит духовное, когда мысленные очи отверзаются Учителем, воскресшим в третий день. Три дня можно бы понимать и в смысле таинства печати (τῆς σφραγίδος μυστήριον) через которую получается вера в истинного Бога»³⁰⁵. Здесь замечательно сближение трех степеней в мистериях языческих с тремя христианскими таинствами³⁰⁶. В частности относительно евхаристии замечательно, что она сопоставляется с приношением Авраамом в жертву сына своего Исаака и с высшею степенью мистерий, среди которой уже не происходит обучения, а созерцается самая сущность вещей (φύσις καὶ τὰ πράγματα).

В другой книге «Стромат»,³⁰⁷ встречаем еще несколько замечательных мыслей, относящихся к евхаристии. Сказавши в начале, – что в ветхом завете нечистый телом и душою не имел права входить в скинию, что доступ в нее имели только левиты, что им запрещено было касаться мертвых и в случае нечистоты повелевалось очищаться семь дней, с целью показать чрез то необходимость «измываться прежде от рождения и греха», что и Иов, словами (Иов. 1:21) наг я вышел из чрева матери, хотел показать свою непричастность «злу и греху и бестелесному идолу, следующему за теми, которые жили неправедно»³⁰⁸, – Климент затем продолжает: «Ибо это было то самое, что и (Христос) сказал: если не обратитесь и не будете, как дети (Мф. 18:3), чистые телом, святые душою через воздержание от дурных дел, показывая, что Он желает, чтобы мы были такими, какими Он и родил вас от ложесн воды (ἐκ μήτρας ὕδατος). Ибо

рождение, сменяя рождение, хочет чрез (дальнейшую) степень обессмертить нас³⁰⁹... На чистоту по телу и душе, которую преследует гностик, указал мудрейший Моисей, превосходно пользуясь повторением и описывая (Быт. 26:16), неповрежденность (ἀδιάφθоров) тела и души у Ревекки... А Ревекка по толкованию значит слава Божия; слава же Божия есть нетление (ἀφθαρσία). Она есть по истине праведность (δικαιοσύνη), чтобы ничего не желать иметь больше, чем у другого, целому же (человеку) сделаться освященным храмом Господа³¹⁰. Праведность поэтому есть мир жизни и благосостояние; к ней отсылал Спаситель, говоря: иди в мире. Ибо Салих по толкованию значить мир: царем этого мира описывается Спаситель наш, о котором говорить Моисей: Мельхиседек, царь Салимский священник Бога Вышнего (Быт. 14:18) дал вино и хлеб, освященную пищу в прообраз евхаристии³¹¹. А Мельхиседек по толкованию есть царь праведный; наименования праведности и мира суть синонимы... Но следует перейти от метафизического к нравственному, более открытому³¹². Речь об этом последнем будет после трактата, который в руках. Итак Спаситель, не употребляя искусственных средств, Сам вводит нас в таинства подобно тому, как говорится в трагедии:³¹³ «Видя видящих, дает таинства (ῥοῦα)» и если спросишь: «что такое эти оргии»; то снова услышишь: «неизглаголанное не подобает знать не участвующим в вакханалиях смертным». Если же кто снова будет выведывать, что это такое, то снова услышит: «не подобает тебе слышать (об этом), хотя это и достойно знания; живущего нечестиво ненавидят оргии Божии»³¹⁴. Здесь Климент проводить через всю главу мысль о необходимости для участников евхаристии чистоты и по телу и по душе, а равно и о плодах принятия евхаристии не только для души, но и для тела. Чтобы участвовать в евхаристии, нужно возродиться; дальнейшая степень есть бессмертие (κατὰ προκοπὴν ἀποθανατίζειν), нетление как по душе, так и по телу (τὸ ἀδιάφθоров τοῦ τε σώματος, τῆς τε ψυχῆς). Это нетление есть слава Божия, праведность и мир; оно есть сам И. Христос, царь Салимский. Он, как Мельхиседек, предлагает хлеб и вино освященную

пищу: Он сам вводит нас в неизглаголаные таинства. Со стороны человека участвовать в праведности или – что тоже – в мире, славе Божией, в нетлении, в евхаристии, в освященной пище, значит «быть всецело освященным храмом Господа»³¹⁵.

Последняя глава значительно ослабляет впечатление, производимое теми главами, в которых Климент сопоставляет евхаристию с высшею степенью языческих мистерий, и в которых он смотрит на это великое таинство исключительно, по-видимому, как на символ, в котором верующие могут созерцать Христа. Идее приобретения человеком, участвующим в евхаристии, залога нетления не только по душе, но и по телу, настолько чужда символизму в учении об евхаристии (обыкновенно приписываемому Клименту огромным большинством западных богословов), что в состоянии остановить решительный приговор о Клименте, как символисте в рассматриваемом отношении. Эта идея естественно ведет к предположению, не признавал ли он действительного присутствия тела и крови Христовой в евхаристии, но смотря на свое увлечение аллегоризмом и не трактовал ли он об этом таинстве так, как он любил это делать, единственно в тех видах, чтобы расположить язычников в вере во Христа и в христианские учреждения, приноровляясь к языческим философским воззрениям и способу выражения. Надеемся, что следующее весьма важное, но вместе я весьма темное место, на которое все богословы обращают внимание, но которое, сколько нам известно, еще никто не пытался анализировать с должным старанием, поможет нам в нелегком вообще деле выяснения истинного взгляда Климента на евхаристию.

В одной из глав «Педагога», посвященной рассуждению «о том, как надлежит вести себя относительно питья», Климент, – сказавши, что самое естественное питье есть вода, что поэтому она и дана была евреям в пустыне из камня, – продолжает: «Потом святой виноград произрастал виноградную пророческую кисть. Для приведенных от блуждания к успокоению это есть знак, (т. е.) великая виноградная кисть (есть) Слово, выжатое за вас, так как Слово восхотело, чтобы кровь гроздия смешиваема была с водою, также как кровь Его смешивается и с спасением.

Кровь же Господа – двоякая. Одна (кровь) Его – плотская, которою мы избавлены от гибели, а другая, – которою то есть мы помазаны. И пить кровь Иисуса – это значит воспринимать нетление Господа. Сила же Слова есть Дух, как плоти – кровь. Аналогически поэтому смешиваются вино с водою, а Дух с человеком. Первое – смешение хорошо питает для веры, а второй – Дух – ведет к нетлению. А смешение снова (αἵθις) того и другого, (именно) как питья, так и Слова назвало евхаристиею, благодатью преславною и благою. Принимающие ее с верою освящаются и по телу и по душе; так как воля Отца таинственно смешивает человека, это божественное смешение, с Духом и Словом: ибо по истине Дух соединяется с душою, им носимую; плоть же с Словом, ради которой Слово стало плотию»³¹⁶.

В первой половине этого места Климент, нам кажется, имеет в виду крещение и миропомазание. Сначала он говорит, что Слово, руководившее евреев по пустыне, под конец их странствования, благоволило присоединить, примешать к прежнему питью, Им же данному, воде, – еще и кровь гроздия. Сделало Оно это для того, чтобы указать чрез то 1) на Себя Слово, как бы на виноградную кисть, «выжатую за нас», и 2) на то, что кровь Его – Слова «примешивается к (нашему) спасению», входит в состав и нашего спасения, подобно тому, как евреи, когда стали пить не только воду, но и вино из винограда Палестины, могли считать себя спасенными от опасностей странствования по пустыне. Далее Климент раскрывает, как именно «кровь Его смешивается и с (нашим) спасением», «Кровь Господа двоякая, плотская в духовная; плотскою мы избавлены от гибели духовною же мы помазаны». Но может ли быть духовная кровь и в каком смысле? «Дух в отношении к Слову есть тоже, что кровь в отношении к плоти», т. е. нечто существенное, составляющее субстанцию (οὐσίαν) Слова;³¹⁷ следовательно Дух может быть назван кровью Слова; а потому и можно сказать, что у Слова воплотившегося есть как бы две крови: телесная, человеческая, которою мы избавлены от гибели, в другая духовная, божественная, которою мы помазаны. «Соответственно (с этою

двоякою кровью) вино соединяется с водою и это смешение хорошо питает для веры, а Дух соединяется с человеком и это соединение ведет последнего к нетлению». Сопоставляя предыдущую мысль «о крови телесной, которою мы избавлены от гибели», с последнею мыслью (очевидно соответствующею первой – ἀναλόγως) о «соединении вина с водою, – соединении, приносящем с собою хорошее питание εἰς τίπτιν» и затем выше выраженную мысль «о духовной крови, которою мы помазаны», с последующею мыслью о «соединении Духа с человеком, – соединении, ведущем εἰς ἀφθαρσίαν», мы приходим к заключению, что в последнем месте речь идет о крещении, в котором Слово–вино соединяется с водою, и о миропомазании, в котором Дух Божий соединяется с человеком для того, чтобы вести его к евхаристии=нетлению. Нисколько ни странно, что Климент вместо крови употребил слово вино: смешение «вина с водою... хорошо питает для веры, а смешение Духа с человеком... ведет к нетлению». Он сказал же выше, что Слово есть «виноградная кисть, выжатая за нас» и назвал сок вина «кровью гроздия»; а потому он мог выразить мысль о страданиях Спасителя, через которые мы очищаемся в водах крещения, под образом как бы крови этого Гроздия, выжатого за нас, – крови, окрашивающей воды крещения и соединяющейся с последними, как вино с водою. Итак в крещении смешивается с водою телесная кровь Слова, которою мы таким образом и избавляемся от гибели и питаемся для веры³¹⁸, а в помазании мы воспринимаем духовную Его кровь – Духа св., которая ведет нас к нетлению или, что тоже, побуждает нас поспешать к груди Отца, к молоку Отца, к Слову, к причастию Его в евхаристии, о которой сейчас же затем и говорится³¹⁹.

«А смешение снова (αἵθις) той и другой крови, питья и Слова, названо евхаристиєю». Итак, кроме упомянутых выше двух соединений, – телесной крови с водою и духовной с человеком, в крещении и помазании, – есть еще «новое соединение той и другой крови». Это новое соединение есть соединение «питья с Словом». Такое соединение телесной и духовной крови, питья и Слова «названо евхаристиєю». Для чего совершается это новое соединение? Для того, чтобы

принимающие это соединение питья и Слова, освящались и по телу и по душе (σῶμα καί ψυχὴν)». Каким образом освящались? Евхаристия есть смешение чувственного и духовного, телесной крови и духовной; а человек, как «божественное смешение», состоит также из чувственных и духовных элементов, из тела и души; следовательно очень естественно, что «Дух (божественная природа, или духовная кровь Слова, в евхаристии) соединяется с душою, Им носимую, а Слово (евхаристическая плоть Спасителя) с плотию, ради которой Слово стало плотию». Так действительно и бывает: «Отец восхотел таинственно соединить человека... с Духом и с Словом». И такое соединение человеческого двухстороннего существа с двумя природами Слова в евхаристии происходит «на самом деле (ὡς ἀληθῶς)», не в идее, не в умопредставлении.

Если таким образом, по Клименту, человек в принятии евхаристии получает для обеих частей своего существа свойственное каждой из его природ, для тела – однородное с телом, именно Слово вонлотившееся, телесный состав Сына Божия, а для души – Духа, божественную природу Слова, то понятно, что евхаристия, по представлению Климента, должна заключать не духовную только кровь Слова, или благодать Духа, но и телесную кровь, или истинную плоть и кровь Спасителя. Иначе, каким образом плоть соединится с плотию Слова, если последней нет в евхаристии? Теперь понятно, почему евхаристия есть смешение обеих кровей (ἀμφοῖν). Понятно и то, почему в другом месте той же книги Спаситель называется и Духом и Словом... Духом воплощающимся, т. е. Божеством воплощающимся³²⁰. После всего вышеизложенного, нам кажется, не подлежит сомнению, что это весьма темное место, будучи рассматриваемо при свете других мест, получает определенный смысл и притом благоприятный для православия Климента. В этом месте он является свидетелем общецерковной веры в действительное присутствие истинного тела Христова в евхаристических элементах, хотя и не дает здесь никакого основания для суждения о том, как он представлял присутствие тела и крови в евхаристии, с

пресуществлением ли элементов или без пресуществления последних.

Как крайний аллегорист, Климент рассуждает об евхаристии таким способом, который дает ему широкий простор для всякого рода сближений ее с предметами, имеющими только отдаленное с нею сходство. Но сквозь этот густой аллегорический покров, под которым он скрывает истинные свои взгляды на это таинство, просвечивает общецерковная вера в евхаристию: 1) как жертву, в которой Христос всякий раз сам приносит Себя для всецелого освящения человека по телу и по душе; 2) взгляд на это таинство, как на соединение божества и человечества И. Христа с видимыми элементами, при чем Слово, как Дух и плоть, соединяется с питьем, т. е. с видимыми элементами и евхаристия является средством для соединения человека, состоящего из души и тела, с божеством и человечеством, которые в евхаристических элементах находятся действительно, а не умопредставляются только, или созерцаются³²¹.

IV. О покаянии. Это таинство Климент ставят весьма высоко, сравнивая его с крещением. Как крещение назначено для того, чтобы очищать человека от грехов, совершенных до него, так покаяние назначено для изглаждения грехов, совершенных после крещения; а потому Климент прямо называет его вторым крещением. Места, относящиеся к покаянию встречаются в «Строматах», особенно же в сочинения «Какой богач спасется».

В «Строматах» много мест, говорящих об очищении впадших после крещения в грехи; но все эти места слишком общи для того, чтобы можно было сделать из них вывод в пользу учения о покаянии, как священнодействия, сообщающем чрез священника благодатный дар прощения грехов кающемуся. Этого рода места, относясь к публичному покаянию, замечательны преимущественно тем употреблением, какое делают из них римские католики³²². Дело в том, что встречая в этих местах выражения *κόλασις*, *καθαρσία*, *τιμωρία*, *παιδεία*, последние видят в них указание на очищение душ в будущем мире посредством чистилищных мучений. Но так как в тоже

время они не могут не замечать, что во многих подобного рода местах говорится об очищении человека не только от легких грехов, но и от тяжких, то не колеблясь обвиняют Климента в заблуждении, сродном с мнением Оригена о всеобщем ἀποκατάστασις. Вот несколько мест подобного рода.

Рассуждая в одном месте о том, как отличить истинную веру от ереси³²³ и заметив, что два начала всякого греха: неразумие (ἄνοια) и немощь (ἀσθένεια), Климент говорит далее, что сообразно с тем преданы и два способа исправления (δύο παιδείαι), для неразумных – γνῶσις и указания из св. Писания, а для немощных – ἀσκήσις по Слову из веры и страха. О если бы, продолжает Климент, еретики исправились и обратились к Богу! Если же они не исправляются, то пусть исправит их Бог: пусть они терпеливо переносят отеческие увещания, бывающие до суда, и устыдясь покаются, а не подвергают себя упорным неповиновением всеконечному осуждению³²⁴. «Ибо есть некоторые частные исправления (παιδείαι), которые мы называем наказаниями (κολάσεις): им подвергаются многие из нас, впадающих в грехи, выпадая из народа Божия. Но мы наказываемся (κολαζόμεθα) Промыслом, как дети отцом или учителем. Отец же не мучит (οὐ τιμωρεῖται); ибо мучение есть причинение зла, а он наказывает вообще и в частности к пользе наказываемых»³²⁵. Это есть не что иное, как прекрасное и совершенно ясное рассуждение о предварительных мерах, употребляемых Церковью в отношении к еретикам и падшим³²⁶, до решительного суда Церкви.

В другом месте Климент описывает состояние кающегося, находящего в высшем классе несущих публичное покаяние. Заметив сначала, что в горе святой, т. е. в высшей церкви, есть достигшие уподобления Божеству, чрез совершение добрых дел, и есть овцы, которые не от двора сего, «удостоенные иного т. е. двора и иного места, соответственно своей вере» и что одною верою нельзя спастись, а нужны и дела³²⁷, продолжает: «не будет верным невоздержный, но хотя бы он совлекся и плоти (ἐξέλθῃ τὴν σάρκα), ему необходимо (все-таки) отложить страсти для того, чтобы он мог занять собственное место. Знать гораздо выше, чем веровать, как удостоиться, после того, как

спасен, высшей почести без сомнения выше того, чтобы получить только спасение. Итак, верующий, совлекающийся страстей, через многое исправление (παιδείαι) переходит к самому большому наказанию (κόλασιν), лучшему сравнительно с предыдущим его состоянием, принося покаяние по свойству тех грехов, которые совершил после крещения. Он врачует еще более, или еще пока или совсем даже не получая того, в чем участвующими видит других³²⁸. Далее говорится, что такой человек терпит стыд и терзается сожалением потерянного им и, даже по прекращении очистительных наказаний, постоянно чувствует скорбь, что он все-таки как недостойный, не находится вместе с теми, которые по справедливости почтены славою. В этих словах нельзя не видеть изображения состояния кающегося высшей степени, именно или слушающего, или даже стоящего с верными³²⁹.

Приведем еще одно место, где описывается гностик, т. е. христианин, стоящий на высшей степени нравственного совершенства. Здесь, между прочим, говорится, что такой человек, кроме многих других добродетелей, имеет и следующие: он не только «не вкушает благ мира, по величию своего духа пренебрегая всем, что здесь, (но и) относится с состраданием к тем, которые после смерти исправляются, недобровольно исповедуя свои грехи; он имеет добрую совесть для исхода и всегда готов к тому, как пришелец и странник (относясь) к здешнему наследству»³³⁰. Здесь описывается человек настолько нравственно совершенный, что сам, презирая все блага мира, не смотрит гордо на тех, которые, благодаря привязанности к миру, падают, умирают духом, напротив жалеет о них, не смотря на их весьма глубокое падение, – такое падение, что они и покаяние несут недобровольно³³¹.

Во всех этих и подобных им местах, строго говоря, мало относящегося к догматическому учению о покаянии, исключая общей мысли, что грех причиняет собою духовную смерть, а покаяние, рассматриваемое в его делом, есть средство к возвращению духовной жизни. Более замечательное место встречается в сочинении «Какой богач спасется». Это место

находится в рассказе о юноше (предмете особенных попечений ап. Иоанна), сделавшемся разбойником уже после того, как был крещен. Ап. Иоанн, говорится в этом рассказе, прибывши в Ефес и узнавши печальную историю юноши, сам отправился к разбойникам, встретил кого искал и пробудил в падшем раскаяние. Юноша «обнял подошедшего старца, умоляя воплями, насколько только было возможно, вторично получая крещение слезами»³³², скрывая только правую руку. Апостол же, обещая и клянясь, что нашел для него прощение у Спасителя, умоляя (юношу), падши (перед ним) на колени, облобызав у него правую руку, как уже очищенную покаянием³³³, увлек его в церковь. Умоляя (Бога) обильными молитвами, вместе с ним соработорствуя в постоянных постах и воспитывая его мысль разнообразными красотами речей, оставил, говорят, не прежде, как тогда, когда восстановил его в церкви и тем дал великий пример истинного покаяния, великое доказательство возрождения (παλιγγενεΐας)³³⁴, трофей уповаемого воскресения»³³⁵. Здесь говорится, что юноша, исповедавший свой грех пред апостолом, в слезах своих получил омовение, очищение, но что апостол, приведши его в церковь, счел нужным, не смотря на то, долго упражнять его в различных подвигах прежде, чем восстановил его в церкви. Не содержится ли здесь указания на важность исповеди («второе крещение слезами»), на публичное покаяние в церкви («привел его в церковь») и на иерархическое разрешение от грехов («восстановил его в церкви»? Это место, несомненно, свидетельствуя о чрезвычайной важности покаяния, равенстве последнего с крещением, не разъясняет однакож, какое именно участие, в деле окончательного восстановления юноши в церкви, принимал ап. Иоанн, как иерархическое лицо, через какое видимое действие он совершил это восстановление и какое значение нужно приписать этому видимому действию.

Из всего сказанного следует, что, не смотря на далеко не малочисленные места в творениях Климента, относящийся к покаянию, учение об этом таинстве с догматической стороны раскрыто александрийским учителем только в самых общих чертах, именно ясно и рельефно выражена только мысль о

чрезвычайной важности покаяния, но отдельно не охарактеризованы составные его части, не выделен вполне из ряда других действий последний его акт, – акт иерархического разрешения от грехов. Климент рассматривает покаяние в его целом, или же сосредоточивает свое внимание на актах раскаяния грешника и заявления кающимся своего покаянного настроения в подвигах публичного покаяния.

V. О священстве. Сравнительно гораздо реже Климент касается таинства священства, чем таинства покаяния; но в результате оказывается, что догматические данные его творения, относящиеся к первому более выразительны, чем те, которые относятся ко второму.

В вышеупомянутом рассказе о юноше, содержится следующая подробность об ап. Иоанне³³⁶. «По смерти тирана (ап. Иоанн) возвратился с острова Патмоса в Ефес и по приглашению (παράκαλούμενος) посетил и ближайшие области язычников для того, чтобы где поставить епископов, где устроить целые церкви, где поставить в клир какого-либо из указываемых Духом»³³⁷. Итак не общество верующих поставляло в епископы, а поставлял апостол, которого для этой цели нарочно призывали и он нарочно путешествовал. Что разуметь под клириками, которые также указывались Духом св. и для поставления которых в клир (κλήρωσιν) нарочно путешествовал в разные места апостол? Судя потому, что апостол нарочно путешествовал для поставления их в клир, нужно полагать, что под клиромразумеются пресвитеры и диаконы, а под указываемыми Духом клирики, которые по своим духовным дарованиям заслуживали высших степеней. Указание на деятельность апостола в различных местах дает понять, что автор разумел во-первых – те церкви, где был прежде епископ, а потом его не стало, во-вторых – те места, где христианство только еще утверждалось и ничего еще не было устроено и в-третьих те местечки, где христианство, хотя и было, был и клир, но без епископа, следовательно, где клир, не имея епископских полномочий, не мог потому и пополнить недостатка в своих сочленах, в пресвитерах и диаконах³³⁸. Из этого рассказа отчасти можно уже заключать о том, какую

важность ап. Иоанн, а вместе с ним и Климент, передавший эти подробности, придавали поставлению в иерархические степени.

Но особенно важное в этом отношении место представляет одна глава шестой книги «Стромат»³³⁹. Вооружась против еретиков гностиков, приписывавших одним людям одну природу, другим другую, третьим третью, Климент доказывает в этой главе, что в Церкви действительно есть различные степени совершенства³⁴⁰, равно как и степени иерархии, но бытие степеней того и другого рода обуславливается не природою, или естественными свойствами известных личностей, а для одних упражнениями в благочестии, для других же божественных, благодатным избранием. Начинает он свою речь рассуждением о том, что кто умеряет свои страсти, доводит себя до бесстрастия (εἰς ἀπάθειαν) и обогащает себя делами истинного гностика, тот равен ангелам, тот путем верного познания, через любовь к Богу, достигает святой стойкости, «как и Апостолы, ибо они были избранными, сделавшись апостолами не по какому-либо превосходству природных своих свойств, – так как и Иуда был избран вместе с ними, – но были избраны Тем, который провидит конец, для того, чтобы сделаться Апостолами. Поэтому и Матфей, не избранный вместе с ними, но сделавший себя достойным, чтобы быть апостолом, поставляется на место Иуды. Вот почему и теперь (οὖν καὶ νῦν) упражнявшихся в божественных заповедях, по евангелию, совершенно и гностически живших позволительно вписывать в выборный список апостолов (εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφεῖναι). Тот по истине пресвитер церкви и истинный диакон воли Божией, который творит и учит тому, что от Господа, не от людей рукополагаемый (οὐχ' ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος), не потому считающийся праведным, что он пресвитер, но потому и выбираемый в пресвитерство (ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος), что он праведник. И хотя здесь на земле он и не был бы почтен председательством (πρωτοκαθεδρία), он воссядет, однакож, на двадцати четырех престолах, судя народ, как говорит Иоанн в Апокалипсисе (4:4; 11:16). Ибо один есть поистине спасительный завет, от сложения мира дошедший до нас, через различные поколения и времена, считающийся же

различным по причине (способа) дарования. Соответственно сему и один несомненный дар спасения (σωτηρίας δύσιν) от одного Бога через одного Господа, многообразно дающий помощь (человеку). По этой-то причине уничтожается средостение, отделяющее эллинов от иудеев в особенный народ; и таким образом оба достигают до единства веры и из двух одно избрание. И из избранных говорит (т. е. Иоанн в Апокал.) есть еще избраннейшие, по причине совершеннейшего знания выделенные из самой церкви и почтенные великолепнейшею славою, судии и правители, как из иудеев, так и эллинов, двадцать четыре, сообразно с удвоенною благодатью (διπλασιασθείσης χάριτος). Посему и здесь в церкви есть степени (προκοπῇ) епископов, пресвитеров и дьяконов, по подражанию, думаю, ангельской славе и ее домостроительству, о которой говорят Писания, что она ожидает следовавших по стопам Апостолов и живших в совершенной праведности по

Евангелию. Об них-то пишет апостол, что поднятые на облаках, они прежде всего будут диаконствовать, потом будут избраны в пресвитерство по успехам в славе – ибо слава отличается от славы – до тех пор, пока возрастут в мужа совершенного»³⁴¹.

Вникнув внимательно в приведенное рассуждение, находим здесь выраженными следующие мысли: 1) Климент различает избрание просто в ученики Христовы от поставления в апостолы. Избрания удостоился и Иуда, для доказательства того, что избрание вовсе не зависит от природы, как совокупности естественных нравственных качеств; но апостольства он не получил, ибо не заслужил его, как показывает и история, потому что его не было между учениками Христовыми в то время, когда они получили духовение от своего божественного Учителя. Между тем Матфей наоборот не был избран в число учеников Господа, но получил потом апостольство, как и все Апостолы, которые сначала были избраны, а потом уже сделались апостолами, – избраны, именно для того, чтобы сделаться апостолами³⁴². 2) Точно тоже происходит и в настоящее время: избрание в апостольство или в епископство³⁴³ зависит от упражнения естественных сил в

добродетели, от усовершенствования природных качеств христианина; за это последнее избираются достойнейшие люди в сан епископа, а не за превосходство их природы. Но избрание и в этот сан, равно как и в сан пресвитера и диакона, само по себе еще не много значит, так как гораздо важнее его рукоположение, важнее потому, что оно есть завершительное действие, бывающее после избрания, а более всего потому, что избрание есть дело человеческое, а поставление – дело Божие; – рукополагают не люди, а сам Бог. 3) Мало того, не только избрание, но даже и рукоположение самим Богом еще не значит, что эти лица, – пресвитеры и другие, – могут, в силу полученного ими рукоположения, считать себя, или считаться, со стороны других лиц, святыми и отложить попечение о своем нравственном усовершенствовании. Они выбираются за праведность: но сан пресвитерский сам по себе не сообщает праведности. «Не от людей рукополагаемый, не потому считающийся праведником, что он пресвитер, но потому и выбираемый в пресвитерство, что он праведник». Другими словами, благодать, которую пресвитер получает от Бога в рукоположении, не назначена для нравственного усовершенствования того лица, которому она сообщена: она составляет особенный благодатный дар, ниспосылаемый, очевидно, не ради личного его блага, а для пользы других лиц, членов Церкви (хотя Климент и не договаривает этой последней мысли). 4) Можно сказать даже более. Здесь на земле нравственное усовершенствование, не будучи результатом, необходимым следствием получения пресвитерства, не всегда бывает даже и причиною избрания в иерархические степени, хотя в известной мере и содействует получению этих степеней. Есть на земле праведники, не получающие степени, соответствующей их праведности. Богу, который рукополагает пресвитеров в диаконов не угодно почтить этих святых пресвитеров председательством, т. е. епископством, или получением хиротонии во епископа³⁴⁴. 5) Иное дело в жизни будущей. Если священство здесь на земле не дает святости пресвитеру и святость не всегда ведет к пресвитерству, то в будущей жизни будет нечто совершенно иное; там святость, или нравственное

совершенство, и степень иерархическая будут тесно соединены между собою, будут вести одно к другому и будут следствием одно другого. Там будут также епископы, пресвитеры и диаконы. Избрание в эти степени будет зависеть исключительно от количества нравственных совершенств. Получение степени священства в будущей жизни не будет зависеть от того, кто какую иерархическую степень имел здесь; так что праведник, не удостоившийся здесь на земле высшей иерархической степени, получит эту степень на небе, «воссядет на двадцати четырех престолах». В будущей жизни уничтожено будет существующее в сей жизни иерархическое разделение: «уничтожится средостение, отделяющее эллины от иудея в особенный народ»; «из двух – одно избрание». Там на высшую, епископскую степень Бог будет избирать одинаково всех, не обращая внимание на то, какую кто степень занимал в земной иерархии: «в судии и правители» будут избирать «как из иудеев, так и из эллинов двадцать четыре по удвоенной благодати»; там будет больше епископов, чем здесь на земле. Кроме епископов там будут, как и в здешней иерархии, еще пресвитеры и диаконы. Переход из одной степени в другую будет условливаться в загробной жизни успехами в нравственных совершенствах. «Поднятые на облаках, они прежде будут диаконствовать, а потом будут избраны в пресвитерство по успехам в славе... до тех пор, пока не возрастут в мужа совершенного». 6) Самая высшая степень в будущей жизни, соответствующая здешнему епископству, характеризуется как возраст мужа совершенного, следовательно как полнота сил нравственных и благодатных. Отсюда мы имеем право заключить, что, по представлению Климентя, полнота благодати даруется и земному епископу. К тому же заключению до известной степени располагает и выражение «по удвоенной благодати»³⁴⁵.

Итак, Климентом 1) различается избрание от поставления в иерархические степени. 2) Рукополагают не люди, но сам Бог. 3) Благодатный дар священства есть особенный благодатный дар, отличный от других даров. 4) Апостольство, или епископство есть самая высшая степень иерархии, имеющая высшую меру

благодати; другие степени: пресвитерская и диаконская, сравнительно с нею, суть низшие³⁴⁶.

VI. О браке. Климент весьма много рассуждал о браке, имея в виду, с одной стороны – преподать правила для супружеской жизни, с другой – опровергнуть заблуждения многих из гностиков, считавших брак произведением иного Бога, Димиурга. Брака он не редко касается во всех своих сочинениях, но специально посвящает ему третью книгу «Стромат». Здесь он перебирает все важнейшие возражения, приводимые противниками брака, и ставит его на весьма высокую степень, так что считая девство подвигом, он однакож отнюдь не принижает пред ним брачного состояния: «каждый, как решившийся быть безбрачным, так и сочетавшийся браком для рождения детей, должен быть твердым в своем решении, не удобопреклонным к худшему... Как безбрачие, так и брак имеют свои служения и обязанности к Господу; я разумею попечения о детях и жене»³⁴⁷. Вот общий его взгляд на девство и брак. Не излагая подробно его полемики с еретиками и опровержения еретических возражений против брака, приведем из его сочинений места, служащие к выяснению положительного учения о браке со стороны догматической.

«Брак, говорят Климент, есть первый союз мужа и жены по закону для рождения законных детей»³⁴⁸. Причина, почему первый именно брак называет он браком, отчасти видна из следующего места: «и Церковь не соединяется браком с другим, так как имеет жениха; а из нас каждый имеет, если хочет, право жениться по закону, я разумею первый брак»³⁴⁹. Причина, очевидно, та, что брак для того, чтобы быть истинным браком, должен быть тем же, чем союз Христа с Церковью, т. е. единым и неразрывным. Эта мысль еще яснее видна из другого места: «Если брак, (совершенный) по закону, есть грех, говорить он, то я не знаю, каким образом говорит, что знает Бога тот, кто утверждает, что повеление Божие есть грех? Если закон свят, то и брак свят.

Посему апостол возводит это таинство ко Христу и к Церкви: как рожденное от плоти плоть есть, так рожденное от Духа – дух, не только по рождению, но и по учению»³⁵⁰. Итак,

первый брак есть нечто святое, есть таинство, которое сообщает брачующимся нечто духовное и возводится апостолом ко Христу и к Церкви. Второй брак уже не имеет такого значения: вступающие в этот брак³⁵¹, хотя и не грешат, однакож склонные ко второму браку должны стыдиться этой склонности³⁵².

Что же считает Климент освящающим в браке, сообщающим ему святость? Есть ли брак нечто священное только потому, что он есть символ союза Христа с Церковью, или он есть более, чем простой символ? Предыдущее место не дает ответа на этот вопрос. Не дает его и следующее, впрочем, довольно замечательное место: «брак должно сохранять от всего оскверняющего, как священный предмет»³⁵³. Последние слова дают только мысль о том, что брак получает, по крайней мере, такое, же освящение, как сосуды и предметы, употребляющиеся при богослужении, если под святостью не разуметь исключительно сохранения супругами верности и умеренности в брачной жизни, следовательно, субъективного освящения, освящения в богоугодной жизни. Яснее выступает объективное освящение, получаемое в браке, в следующем месте. Вооружаясь против еретиков, которые говорили, что «не должно вступать в брак и рождать детей, не должно вводить в мир других несчастных (существ) и не нужно подавать пищу смерти». Климент между прочим замечает: «каким образом не были бы нечистыми те, которые называют нечистым совокупление, а между тем сами получили свой состав от совокупления? Напротив у тех, которые освящены (ἡγιασθέντων), свято, я думаю, и семя. Освятиться же у нас должны не только дух, но в поведение и жизнь и тело (σῶμα). Ибо, на каком основании апостол говорит, что освящается жена мужем или муж женою» (1Кор. 7:14)?³⁵⁴ Почему и Христос, продолжает далее, запретил разводы кроме случая прелюбодеяния, и указал на слова Божии: будут два одною плотию? Пусть гностики, не ссылаются на слова Христовы об отсутствии брака в будущей жизни. В будущей жизни не будут ни есть, ни пить (1Кор. 17:13); пусть в таком случае не едят и не пьют и в настоящей.

В предыдущем месте говорится, что у христианских супругов, вследствие освящения не только их душ, но и тел, свято и семя. Но когда и как получается это освящение? Ответ на этот вопрос отчасти дает то место, в котором Климент изъясняет в таинственном смысле Мф. 18:28. «Кто те двое или трое, собранные во имя Христово, посреди которых Господь? Не называет ли Он тремя мужа, жену и дитя, поскольку Бог соединяет жену с мужем»³⁵⁵? Это место нельзя толковать в смысле вообще благословения Божия раститься и множиться, данного нашим прародителям, а в лице их и всем потомкам; так как здесь речь идет о «собранных во имя Христово», следовательно, о благословении брака в христианской церкви. Если Бог соединяет «собранных во имя Христово», скрепляя их союз в тот момент, когда происходит их собрание во имя Христово, то можно думать, что этому же моменту Климент приписывал и благодатное освящение брачующихся, о котором он говорил в приведенных выше местах.

Что Климент представлял христианский брак соединенным с известным церковным священнодействием, намек на это содержится в одном из тех мест, в которых говорится о рождении детей. Считая рождение их одною из самых главных целей христианского брака и усматривая в этом одно из непосредственных действий Бога, обитающего среди брачующихся, Климент любил возвышать деторождение, в особенности в виду гностических взглядов на этот предмет³⁵⁶. «Не считайте, говорит Климент, того, кто сеет вас сеянием по плоти, виновником вашего существа, но только совиновником рождения, лучше же служителем рождения»³⁵⁷. «Если рождение есть зло, так как злословящие говорят, что в Господь получил рождение во зле, и Дева родила во зле; – о сколько зол? – то они злословят волю Божию, клеветца на таинство творения, рождение»³⁵⁸. Далее, осуждая некоторых из гностиков, объяснявших происхождение брака внушением змия и полагавших, что прародители не имели прежде такой склонной к браку природы, – замечает, что «хотя природа их, как бессловесная, и вела их к деторождению, но они склонились к нему скорее, чем надлежало, будучи еще юными, поддавшись

обману. Справедлив, конечно, суд Божий в отношении к тем, которые не дождались воли Божией; но свято и рождение, через которое составлен мир, через которое сущности, через которое природы, через которое ангелы, через которое силы, через которое души, через которое заповеди, через которое закон, через которое Евангелие, через которое познание Бога»³⁵⁹. «Каким образом без тела получило бы завершение домостроительство о нас, имеющее место в Церкви, когда и сам Глава Церкви в теле проводил жизнь, не имея вида, ни доброты, научая нас тем взирать на безвидную и бестелесную сущность божественной причины»³⁶⁰? Сказавши о том, как нужно разуметь древо жизни и древо познания добра и зла и решивши возражение: не есть ли вкушение от древа познания супружеское отношение мужчины и женщины, называемое в Писании «познанием», и следовательно не есть ли это отношение грех, падение, Климент продолжает: «ужели Спаситель наш не уврачевал от страстей как душу, так и тело? Если плоть враждебна душе, то Он не укрепил бы враждебную ей (душе часть), осеняя здоровьем»³⁶¹. Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не может наследовать царствия Божия и тление не наследует нетления (I Кор. 15:50.). Ибо грех, будучи тлением, не может иметь общения с нетлением, которое есть праведность. Так ли вы несмысленны, говорить он, что начав духом теперь оканчиваете плотию (Гал. 3:3)»³⁶². Климент хочет сказать здесь, что если бы брак был грехом, то он не совершался бы в связи с литургией и брачующиеся (как это было в древности) не приобщались бы тела Христова. «Грех, будучи тлением, не может иметь общения с нетлением, которое есть праведность».

Из всех приведенных мест видно, что брак есть нечто святое, что он сообщает брачующимся нечто духовное. Он есть тайна во Христа и в Церковь. Он подобен священному предмету. Бог соединяет мужа и жену и обитает среди их; Он освящает не только их души, но осеняет своею силою и их тела. Рождение детей совершается также при участии Божиим; оно есть тайна творения новой личности. Наконец, брак не может не быть святым уже по тому одному, что он совершается в связи с

евхаристиею. Из всего этого видно, как возвышал Климент брак, видно и то, что брачующимся в христианской церкви он усвоял особенную, освящающую их союз для рождения детей, благодать Божию; но он не выяснил ближайшего отношения благодати, даруемой в браке, к церковному священнодействию.

VII. Объем понятия $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Как мы видели, главным выражением, обозначавшим у Климента несколько таинственных актов, именно три – крещение, миропомазание и евхаристию, было не слово $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, а слово $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$. Человек делается совершенным уже в крещении; еще большее совершенство получает в миропомазании; но полнота совершенства подается ему в евхаристии. Все эти три акта совершенствуют его, подавая ему совершенное. Таким образом, хотя понятие $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ обозначает преимущественно ступени восхождения человека в духовном его развитии, но так как это развитие тесно связано с объективными актами, которыми оно обуславливается, то $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ обозначает и эти последние объективные акты. Оно совершенствуют человека, подавая ему совершенное ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$), т. е. благодатный дар³⁶³. $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ таким образом у Климента есть тоже в отношении к $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$, что у нас благодать таинства в отношении к таинству, рассматриваемому в целом.

Что касается слова $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, то Климент не употребляет его для обозначения совокупности нескольких священнодействий, возводящих человека к совершенству. Как видно из одного места, где он обращает внимание на производство слова $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, находя корень его в языческой теологии, он не считал этого слова приличным для обозначения им христианских таинств³⁶⁴. Если же он употребляет, однако, иногда слова производные от $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, и даже усвояет это название некоторым из таинств, например крещению и браку, то это является исключением из общего правила. По большей же части он употреблял слово $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ также, как употребляли его и другие отцы, именно или в смысле всего таинственного, непостижимого или частнее в значении прообраза, символа и т. п., далее в значении покрова налагаемого на учение, а отсюда в значении и самого учения.

Не будем приводить тех мест, где это слово употребляется Климентом в общем значения всего непостижимого³⁶⁵, а приведем несколько случаев употребления этого слова в смысле типа, символа и др.

В значении прообраза Климент употребляет его очень часто, заменяя им также часто употребляемое у него слово τύπος. Так Авимелех, смотрящий на игру Исаака и Ревекки, есть, по Клименту, «некая премирная премудрость, взирающая на παιδείας μυστήριον», так как Исаак, освободившийся от смерти – это Христос, а Ревекка – это Церковь³⁶⁶. Исаак, которого имя значит смех, будучи типом Господа, «прообразовательно (μυστικῶς) радовался, предвозвещая, что Господь исполнить радостью вас, очищенных от тления кровью Господа»³⁶⁷. Исаак, как самонаученный, есть прообраз Христа (Χριστοῦ τύπος)³⁶⁸. Тем, что Агарь наконец подчинена была Сарре, указывается на то, что философия должна подчиниться откровенной вере. По этому доводу замечено, что если исследовать другие места Писания, то найдутся καὶ ἄλλα μυστήρια = другие прообразы³⁶⁹.

В смысле символа Климент употребляет слово μυστήριον в следующих, например, местах. Назвав в одном месте хлеб и вино символами (διὰ συμβόλων)³⁷⁰, далее замечает: «нужно обратить внимание на символическое значение хлеба (μυστικὸν ἄρτου)» затем в этом же месте утверждает, что хлеб, вместе с другими наименованиями, есть аллегорическое название³⁷¹. У Климента то и другое выражение (т. е. σύμβολον и μυστήριον) встречается в следующей связи: «Писание наименовало вино таинственным символом святой крови (μυστικὸν σύμβολον αἵματος ἁγίου)³⁷².

К понятию символа близко подходят понятия σημεῖον, ἀλληγορία, παραβολή³⁷³. Для обозначения прикровенности чего-либо посредством знака, аллегии, притчи у Климента часто употребляются μυστήριον или μυστικὸς. По этой-то причине и учение откровенное, как данное в прикровенной форме, он называл τὰ θεῖα μυστήρια. Особенно обстоятельно выясняет это сам Климент в следующем месте. «Что слышите на ухо, т. е. скрытно и в тайне (ἐπικεκρίμμένως καὶ ἐν μυστηρίῳ), – ибо для

того и говорится аллегорически, чтобы говорить об этом на ухо, – проповедуйте, говорит, на кровлях... Ибо ни пророки, ни сам Спаситель не изрекали божественного учения (τὰ θεῖα μυστήρια) так просто, а излагали в притчах (ἐν παραβολαῖς) для того, чтобы было удобнее присутствующим»³⁷⁴. И Апостолы утверждают, что Он все говорил в притчах и ничего без притч и если все, по Писанию, произошло через Него, то и пророчество и закон изрекали свои повеления чрез Него в приточных выражениях. А правило церковной веры состоит в согласия закона и пророков с заветом, преданным Господом. По многим причинам Писание скрывает внутренний свой смысл. Во-первых для того, чтобы мы тщательнее искали его и всегда бодрствовали над исследованием спасительного учения; во-вторых – во избежание злоупотреблений. «Поэтому святое учение пророков (τὰ ἁγία τῶν προφητῶν μυστήρια), соблюдаемое для избранных из людей, допущенных по вере к ведению, прикрывается притчами. Приточный характер господствует в писаниях». «Притча есть речь от несобственного, но близкого в собственному, приводящая понимающего к истинному и собственному»³⁷⁵. Приточный род писания есть самый древний и он часто употреблялся пророками для того, чтобы Дух св. мог показать, что мудрецы как у греков, так и у других варваров, не знали имеющего быть пришествия Господа и прикровенного учения (μυστικὴν διδασκαλίαν), которое Он имел сообщить. Естественно, что пророчество, возвещающее Господа, – так как оно возвещало превышающее способность восприятия многих, – для того, чтобы кому-либо не показаться хулою, облекало знаменуемое (σημαίνοντα – смысл речей) в такие выражения, которые могли иметь и другие смыслы. Все пророки, предвозвещавшие пришествие Господа и вместе с тем святое учение (ἁγία μυστήρια), претерпев мучения, были умерщвлены, как и сам Господь, изъяснявший им писания»³⁷⁶. Христу Спасителю подражали Апостолы. Таким образом, по приведенному изъяснению самого Климента, говорить таинственно значит говорить прикровенно; а так как прикрытие внутреннего смысла достигалось через изложение последнего в притчах, в аллегии, знаками, то говорить таинственно

однозначуще с выражениями: говорить в притчах, аллегорически, несобственными словами, или знаками. Наконец, так как именно таким способом сообщено все учение как в ветхом, так и в новом завете, то все откровенное учение есть – τὰ θεῖα μυστήρια³⁷⁷. В пример подобного употребления μυστήριον приведем еще два места. «Учение передается прикровенно (τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται) для того, чтобы в устах говорящего было то, что он говорит, лучше же не в звуке (слов), а в смысле»³⁷⁸. «Убеденный, что есть Бог Вседержитель и наученный божественному учению (τὰ θεῖα μυστήρια) единокровным Его Сыном, каким образом такой человек есть безбожник?»³⁷⁹. Первое из этих мест особенно замечательно, как представляющее пример употребления μυστήρια в смысле учения, а μυστικῶς в смысле прикровенности, приточности, аллегоризма.

В частности тоже наименование нередко прилагается в рассматриваемых творениях и к отдельным пунктам учения как ветхозаветного, так и новозаветного. Так учение о премудрости у Соломона называется σοφίας μυστήρια καὶ ῥήσεις ἐκ παιδὸς ἐβρέου σεσοφισμένου. Учению ап. Павла о Лице И. Христа усваивается также наименование тайны. Приведши несколько мест из посланий ап. Павла³⁸⁰, Климент замечает: «иные учения были сокрыты (ἄλλα τὰ μυστήρια ἀποκρυμμένα) до Апостолов и им преданы, как и они сами приняли от Господа. Сокрытое в ветхом завете открыто святым. Но иное есть богатство славы тайны сей для язычников (Кол. 1:27); это вера и надежда на Христа, которого в другом месте назвал основанием»³⁸¹.

Называя так учение, Климент, сообразно с тем, и лиц, занимавшихся сообщением учения, называл мистагогами. Так он называет μυσταγωγοὶ τῶν ἁσεβῶν ψυχῆς тех, которые, воспринимая сами нечестивое учение (ἁσεβῶν λόγων), передают его другим³⁸². Ап. Павел, сказавши о третьем небе, через то показал, что тем, которые там находятся, свойственно руководить в учении (μυσταγωγεῖν) избранные души³⁸³.

Замечательно, что этим же именем называется у Климента и дело благодати Божией, усваивающей человеку (не без участия конечно последнего) спасение Христово. Святые, по словам

Климента, не хотят казаться святыми, стыдятся, когда их называют так, «во глубине мысли скрывают неизреченные таинства (ἀνεκλάλητα μυστήρια)»³⁸⁴, т. е. неизреченную благодать Божию, утвердившую человека в жизни по Боге и заявившую уже свое действие на него тем, что в нем является уверенность в усвоении спасения Христова.

Вообще нужно заметить, что Климент имел особенную любовь к языческой мистической терминологии, часто употреблял τελεῖωσις (и сродные с ним выражения), μύησις (и другие слова производные от μυέω), ἐποπτεία и т. п. Отдельные таинства, например крещение и брак, называл μυστήριον³⁸⁵. Последнее выражение особенно любил употреблять в значении прообраза, символа и т. п. и в значении учения веры, что и понятно, при склонности его к аллегоризму.

Общий результат исследования творений Климента александрийского. 1) В них ясно выражена мысль о трехчастности акта принятия уверовавших во Христа в Церковь Христову; при этом миропомазание, изображается как отдельный от крещения и равный последнему по важности акт. 2) Учение о первых двух таинствах раскрывается с точки зрения возведения человека в совершенство и потому излагаются условия, необходимые со стороны человека для спасительного их действия на последнего (при чем очень ясно выражено учение об отношении благодати к свободе); изображаются плоды действия благодати на человека в таинствах крещения и миропомазания, но не выясняется отношение благодати к чувственным элементам. 3) Что касается евхаристии, то Климент раскрывает учение об этом таинстве, как великой жертве, а равно – и мысль о великом значении вкушения евхаристии не только для души, но и для тела, и хотя в весьма неясных выражениях, утверждает, что в евхаристических элементах присутствует сам Христос, как телом и кровью своею, так и божеством. 4) Гораздо более предыдущих отцов рассуждает он и о других таинствах (кроме елеосвящения): о покаянии, браке и священстве. Рассуждения его о всех этих таинствах таковы, что из его изложения с необходимостью вытекает мысль о необыкновенно важном значении этих

священнодействий, как сообщающих христианину особенные благодатные дары. Именно: 5) покаяние, по Клименту, имеет такое же значение, как и крещение: оно есть второе как бы крещение. 6) В браке, который есть нечто святое, есть тайна в Христа и в Церковь, сам Бог соединяет мужа и жену, собранных во имя Христово, среди церковного священнодействия, и обитает среди их, содействуя им в рождении детей. 7) В иерархические степени рукополагают не люди, а сам Бог дает рукополагаемым свой благодатный дар; природа и даже нравственные совершенства лиц не имеют решительного влияния на этот божественный акт. Благодать священства отлична от других благодатных даров; она не сообщает святости тому, кто владеет ею. Сугубая благодать священства принадлежит епископу. 8) Из этих трех таинств только относительно брака и священства можно находить некоторый намек на отношение благодати к видимой стороне; относительно же покаяния не встречается никаких, даже и слабых, на то намеков. 9) У Климента находим подведение некоторых таинств под одно общее понятие, во не под понятие *μυστήριον*, а под понятие *τελείωσις*, *τέλειον* и т. п. Слово *μυστήριον* начинает, однакож, быть прилагательно к отдельным таинствам.

V. Ориген

Начатое Климентом примирение веры и знания, в духе александрийской философской школы, получило свое завершение в трудах Оригена, который выходил при этом из следующего философского воззрения и употреблял следующий метод раскрытия и изложения христианского учения. Как человек, малый мир, состоит из трех частей: тела, души и духа, так есть три мира, или лучше, весь мир представляет нечто тройственное: мир действительности, подлежащий чувствам, существующий во времени и пространстве, а потому подверженный изменению, составляющий достояние истории; далее – мир душевный, нравственный, хотя изменяемый, но представляющий однакож свой особый порядок бытия, и наконец – мир вечного, неизменного бытия, мир вечных идей. Сравнивая между собою все эти миры, Ориген находил, что самый низший есть мир чувственный, а самый высший есть мир идеальный; в этом последнем успокоение и завершение всего³⁸⁶. Смотря с этой точки зрения на божественное откровение, на Слово Божие, он и в св. Писании ветхого и нового завета, составляющих одно гармоническое целое, как бы один организм, видел нечто тройственное, как бы тело, душу и дух, в трех его сторонах, или смыслах, в нем заключенных: буквальном или историческом, нравственном или душевном, аллегорическом или духовном. И ветхий и новый завет в отдельности имеют все три стороны. Церковное учение представляет то же самое и потому передается трояко для троякого рода людей. Первый смысл есть удел людей более слабых, могущих видеть только вблизи, очевидное, доступное чувствам; второй смысл – удел людей более, чем первые, способных углубляться, идти далее подлежащего чувствам, вникать, так сказать, в душу слова Божия. Третий смысл могут постигать только те, которые способны прозревать в самую глубину Писания, отражающего в себе вечные истины, вечный порядок мира³⁸⁷. Последнее, очевидно, есть дело самое трудное. Этот смысл богооткровенного учения так широк и

многообъемлющ, что Писание, – не смотря на обилие в нем таинственного, аллегорического, духовного, и не смотря на самое тщательное его изъяснение, – составляет только малые элементы, краткое введение в полное ведение в сравнении с тем, что мы узнаем в будущей жизни, с теми неизреченными глаголами, которые ап. Павел слышал на небе³⁸⁸. Человек в сей еще жизни может предвкушать, – но только предвкушать, – и это знание и эту будущую жизнь, если умеет, как должно, изъяснять христианское учение и христианские учреждения. С этой точки зрения, именно в отношении к будущей жизни, Ориген смотрел на данное для сей жизни откровение в христианстве и установления Церкви Христовой, не как на самый высший порядок бытия и ведения, а всегда старался переводить свой взор и взор своих слушателей и читателей с этой области в область вечного бытия, вечного ведения, познания Бога лицом к лицу, отношений к Богу еще более совершенных в вечности, чем здесь в этой земной области.

Мы далеки от того, чтобы безусловно защищать Оригена, оправдывать его во всех взводимых на него обвинениях, а равно и отрицать опасность такого метода изъяснения учения Церкви, какого он держался. Ориген допустил в действительности не мало важных заблуждений, хотя ему и приписывается их более, чем в скольких он повинен. Далее, мы признаем опасным считать за норму не данное для сей жизни откровение, не эти установления видимой Церкви, а что-то мало известное и изъяснять и оценивать существующее в Церкви учение и ее учреждения сообразно с тем, насколько все это отражает в себе черты мало известного будущего. Держаться такого взгляда значит давать большой простор субъективизму, личным предположениям. Это значит приникать за критерий неизвестную или, лучше сказать, точно неопределенную величину, а потому рисковать составить себе слишком произвольное о ней понятие и через то внести односторонность в понимание и того, что понимается и оценивается сообразно с этим критерием. Все это так; но едва ли мы будем справедливы к Оригену, если – в каждом его стремлении (вообще и ближайшим образом, что касается

таинств) перенести взгляд с настоящей жизни и данного Богом человеку откровения на земле на жизнь будущую и ее условия, и с этой высоты посмотреть, насколько в земном отражается вечное неизменное, совершенное бытие, – если в каждой такой его попытке будем видеть неуважение к существующему в откровении и христианстве, умаление их значения, стремление построить особенную религию, в замен существующей. Нам кажется, многое в творениях Оригена, объясняется простым увлечением его философского, созерцательного ума, порывавшегося в высоты иного бытия, а не глубоким и серьезным разрывом с миром религиозной действительности. Мистика и аллегоризм Оригена могли, нам кажется, довольно хорошо уживаться с уважением к тому, что есть в дарованном Христом Спасителем откровении и в христианской Церкви. И мы действительно в творениях Оригена имеем много доказательств такого уважения. Мало того, мы имеем данные утверждать, что Ориген далеко не считал ложным буквальный смысл. Так он говорил, что одно нужно понимать буквально, другое аллегорически, хотя и в самом буквальном необходимо находить аллегорический смысл³⁸⁹. Такое замечание как нельзя более приложимо к его учению о таинствах. Если людей, способных попинать только отроческий, или буквальный смысл слова Божия и буквально понимавших учение Церкви, ставил он ниже, то не потому, что считал их заблуждавшимися, а потому, что находил их, по малой их умственной развитости, неспособными к высшему созерцанию, которое он так любил и потому высоко ценил. Он остерегался сообщать им свои высшие взгляды как потому, что это для них бесполезно, – они не поняли бы их, – так и потому, что подобные взгляды могли бы быть для них даже вредными; эти взгляды могли вести их к презрению предметов их верований, к нравственной распушенности.

При таком общем воззрении, само собою понятно, как Ориген должен был относиться к установленным Христом Спасителем для настоящей жизни священнодействиям, имеющим назначение вспомоществовать слабому силами человеку в усвоении им спасения Христова, –

вспомоществовать через заключение благодати в видимые знаки и посредства, для удобнейшего восприятия ее человеком. Он должен был не особенно много останавливаться своим вниманием на выяснении ближайшего значения таинств для человека, практических целей ими достигаемых, равно и на анализе состава этих священнодействий, как благодатно-чувственных учреждений. Он должен был сравнительно мало заниматься разъяснением этих вопросов, а вместо того должен был стремиться к тому, чтобы сделать из них нравственное употребление, показать нравственный их смысл и по преимуществу обращать на них внимание, как на выражение некоторых высших идей, вечных истин, как на прообразы имеющего быть в будущем веке. Так действительно и было на самом деле. Тем не менее, благодаря огромному количеству его творений и обширной деятельности его, как церковного учителя, мы находим в его творениях весьма много данных, относящихся к буквальному, как он называл, смыслу церковного учения о каждом из таинств в отдельности, или к обыкновенному, не аллегорическому воззрению на таинства, к общепринятому, общецерковному учению о них. В особенности – подробно и обстоятельно он раскрыл учение о крещении, миропомазании, евхаристии и покаянии; но и относительно всех других таинств находим у него достаточное количество данных, имеющих догматическое значение, не исключая и таинства елеосвящения.

I. О первых трех таинствах вообще. Подобно Клименту, Ориген разделял акт принятия верующих во Христа на три главные части, при чем глубочайшее основание трехчастности этого акта находил в таинстве св. Троицы. То и другое ясно из многих мест, преимущественно же из следующих.

Объясняя, почему в кн. Лев. (XIV) очищение прокаженного происходит не вдруг, – а в течении восьми дней, почему, даже после различных очищений, прокаженный до восьмого дня находится вне шатра, для чего назначены очищения в этот последний день, если и до этого последнего очищения несколько раз замечается: чисть будет и очистится, – Ориген находить, что «в самом очищении есть различие и так сказать

некоторые степени очищений (profectus purgationum)»³⁹⁰. То, что происходит в восьмой день весьма знаменательно: совершаются же здесь следующие три рода действий: 1) принесение очистительных жертв за повинность и за грех и помазание очищаемого их кровью. 2) помазание елеем и возлияние его на голову уже очищенного и 3) принесение жертвы всесожжения с хлебным приношением, окропленным елеем. Сначала рассуждает о жертве за грех и о жертве всесожжения, следовательно о первом и последнем роде действий. При этом обращает внимание на многие частности в совершении ветхозаветных жертв и между прочим на то, что жертва повинности закалается в том же месте, где и жертва всесожжения, называемая святое святых, что для этих жертв избираются три животных и берутся три десятых частей ефы пшеничной муки, так как «очищение не может быть без таинства Троицы»³⁹¹ и что для всесожжения берется не просто *farina*, а *simila*, а равно и елей разделяется на два употребления³⁹²; затем останавливается на том, о чем он еще не говорил и что происходит с очищаемым в середине между принесением одной жертвы (за грех) и другой (жертвы всесожжения). Здесь он обращает внимание на то, что помазание прокаженного кровью и возлияние елея на голову его происходят не только не вне стана, а перед самыми дверями скинии свидения и что оно совершается после жертвы повинности. Описав помазание кровью и потом елеем³⁹³, после последнего³⁹⁴ замечает: «семикратно кропит священник пред Господом. Ибо после всего, что совершено для очищенного, после того, как он обратился и примирен с Богом, после заколения жертв, было повелено, чтобы призвал (священник) на него силу семи даров св. Духа³⁹⁵... Итак, обратившимся от греха, хотя дается очищение чрез все то, о чем говорено выше, но дар благодати Духа обозначается через образ елея, для того, чтобы обращающийся от греха мог не только получить очищение, но и исполниться Духом св., посредством Которого мог бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всем примирившись с Отцом, снова занять место сына, чрез Господа нашего И. Христа»³⁹⁶. Здесь замечательны усилия Оригена выделить

помазание прокаженного елеем из ряда других действий ему предшествующих, – как-то заклания очистительной жертвы и помазания очищаемого ее кровью, – и последующих, – именно принесения жертвы всесожжения с хлебным приношением, окропленным елеем. При этом становится вполне ясно, что в помазании кровью, предшествующем помазанию елеем, Ориген видит аналогию с крещением, в самом же помазании елеем – сходство с миропомазанием, а в следующем за помазанием всесожжении и именно в окроплении елеем пшеничной муки – предизображение евхаристии³⁹⁷.

Эта же самая мысль об отдельности миропомазания от крещения выражена, хотя и не так ясно, и в следующем месте. Объясняя (Лук. 2:21–24) то, почему Спаситель подверг себя по рождении очищению, говорят, что хотя Он принял святую плоть, но по словам Захарии (3:3), был одет в одежды оскверненные и, как принявший земное, должен был подвергнуться тому, что по закону обыкновенно очищает от скверны; потом продолжает: в силу того же и младенцев крестят во оставление грехов, скверн рождения³⁹⁸. «Ибо, если кто не родится водою и Духом, не может войти в царство небесное. Когда исполнились, говорится, дни очищения их. Ибо не тотчас же (*neque enim statim*) душа очищается, как только она рождена и не может быть достигнута совершенная чистота в самом рождении³⁹⁹, но как написано в законе» (Лев. 12:2–4), где различаются кровь нечистая, чистая и чистейшая. Так как закон духовен и имеет тень будущих благ, то, по мнению Оригена, место это можно понимать так, что «истинное очищение мы будем иметь по скончания времени» и что и «по воскресении из мертвых мы будем нуждаться в таинстве омовения и очищения... Отсюда-то (*unde*) и в возрождении принимается таинство крещения, чтобы, как Иисус по домостроительству плоти очищен был приношением, так и мы очистились также духовным возрождением»⁴⁰⁰. По поводу принесения двух горлиц или двух птенцов голубиных замечает: «Подобно тому, как рождение Спасителя было новое, не от мужа и жены, но от одной только жены; так и две горлицы и два птенец голубиных были не такие, каких мы видим плотскими очами, но такие, как Дух св., который под видом голубя

нисходит на Спасителя, когда Он получил крещение во Иордане»⁴⁰¹. Итак, подобно тому, как в ветхом завете, кроме крови чистой, упоминается кровь чистейшая, затем – как Христос не только очищен был самим рождением, но и после на Иордане – Духом св. (образом которого были горлицы и птенцы, пронесенные за Него) и как, не смотря на очищение в здешней жизни, по скончании времени, в будущей жизни, мы будем иметь окончательное омовение и очищение, так и в возрождении душа очищается не вдруг; для нее, кроме омовения, нужно еще очищение Духом св., возрождение не только водою, но и Духом.

Следующее место особенно ясно говорит об евхаристии, как заключительном священнодействии в акте восприятия нового члена в Церковь Христову. Сделавши наперед весьма остроумное сближение между переходом через Чермное море, странствованием по пустыне и между временем оглашения⁴⁰², Ориген останавливается на переходе народа еврейского чрез Иордан и сближает это событие с крещением. «Но если ты придешь к таинственному источнику крещения и, в присутствии чина священнического и левитского, будешь введен в эти досточтимые и величественные таинства (*initatus sacramentis*), о которых имеют понятие те, которым можно знать, то тогда ты войдешь, при помощи священников прошедши Иордан, и в обетованную землю, в которой после Моисея принимает тебя Христос и Сам для тебя делается вождем нового пути»⁴⁰³. Христос принимает, очевидно, в таинстве евхаристии или, как далее Ориген называет ее, в таинстве агнца. Далее он говорит о том, что таинство крещения (*mysterium baptismi*) совершается в смерть Христову, что крещающиеся получают «сладость небесной благодати», что «один хлеб, сходящий с неба и дающий жизнь миру, одна вера, одно крещение, один Дух, которым все напояются в крещении»⁴⁰⁴; затем спрашивает: когда вышел народ от Иордана? «В десятый день первого месяца. Это тот самый день, в который предписывалось и таинство агнца (*agni mysterium*). В десятый день они вступают в землю обетованную: это мне кажется очень благоприятствующим тому (обстоятельству), что в тот же самый день, в который кто избежал заблуждений века, удостоивается

войти также и в землю обетованную»⁴⁰⁵, через что явно намекает на таинство евхаристии, к которому новокрещенные приступали тотчас же после крещения. Итак, с одной стороны в приведенном месте встречается употребление слова *sacramentum* во множественном числе и именно в приложении к крещению *initiatio sacramentis*, а с другой представляется, что после этих таинств следует некоторое таинство, подобное *mysterium agni*, которым о завершается весь этот акт.

Хотя тесное соединение миропомазания с крещением, и по времени и по месту, не особенно благоприятствовало более резкому разграничению первых двух таинств, почему у Оригена часто говорится только о двух таинствах – крещении и евхаристии⁴⁰⁶; тем не менее, в некоторых местах он прямо разделяет крещение на рождение водою и Духом или на омовение водою и омовение Духом. Так в одном месте он сравнивает крещение водою с крещением евреев в море, а крещение Духом с крещением в облаке, и в этом же месте сопоставляет евхаристическую пищу – плоть Слова с манною⁴⁰⁷. Но особенно замечательно следующее место. Изъясняя слова И. Крестителя: я крещу вас водою и пр., Ориген спрашивает: «когда Иисус крестит Духом св. и огнем? В одно ли и тоже время крестит Он Духом св. и огнем или в разное?.. Апостолы крещены Духом св. после Его вознесения на небо, а о том, что они крещены огнем, Писание не упоминает». Далее Ориген догадывается, что под огненным крещением разумеется то крещение, которое всякий нуждающийся в очищении должен испытать по исходе из сей жизни, но при этом замечает: «но кто не имеет знака прежних крещений (*priorum baptismatum*), того Он не будет крестить огненным крещением (*lavacro igneo*). Ибо надлежит прежде креститься водою и Духом для того, чтобы, когда кто придет к огненному источнику, показал себя сохранившим крещения водное и духовное (*aquae et Spiritus lavacra*) и тогда удостоится принять и крещение огненное (*ignis baptismum*)»⁴⁰⁸.

II. О крещении и миропомазании. Ориген приписывал особый благодатный дар крещению и особый миропомазанию.

Есть у него данные и для учения об отношении благодати к воде.

Ориген видел в воде не символ только благодати Божией и не приписывал спасительность купели действию благодати Божией независимо от воды, а допускал, что благодать присуща самой воде, что видно из следующего весьма замечательного места. «Купель водная, будучи символом очищающейся души, омывающейся от всякой скверны зла, тем не менее и сама по себе (οὐδὲν ἴστων καὶ κατ' αὐτὸ), для предавшего себя божественной силе призываний покланяемой Троицы, есть начало и источник божественных даров (χαρισμάτων θεῶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ). Ибо есть разделение дарований (1Кор. 12:4). Доказательством моих слов служат рассказ, записанный в ап. посланиях о том, что так очевидно Дух сошел на крестившихся тогда, когда вода подготовила ему путь (προεπρεπίσαντος αὐτῷ τοῦ ὕδατος ὁδὸν) к тем, которые настоящим образом к Нему приступали, так что изумленный Симон волхв захотел получить от Петра такую же благодать, – приобрел праведнейшее через мамону неправды»⁴⁰⁹.

Та же мысль о тесном соединении благодати с водою крещения выражена в другом не менее замечательном месте⁴¹⁰. Рассуждая о том, что Христос есть Бог, а Бог есть огонь посядающий, что сообразно с тем и Спаситель сказал о Себе, что Он огонь пришел низвесть на землю (Лук. 12:49), что от человека зависит, чтобы «Христос был для него Духом, а не низводил огонь на его землю», или же «посылал огонь на его землю, приводить слова Втор. (32:22) об огне, жгущем до ада и посядающем землю и произведения ее. «Для чего я вспомнил об этом? Для того, что и крещение, которым крестит Иисус, состоит в Духе св. и в огне»⁴¹¹. Если будешь святым, крестишься Духом св., если же будешь грешным, то погрузишься в огонь (in ignem mergeris); и одно и то же крещение обращается в осуждение и в огонь для грешников, а для тех, которые святы и с полной верою обращаются к Богу, должна быть сообщаемая (tribuenda, т. е. нужно думать, что сообщается) благодать св. Духа и спасение». Здесь несомненно идет речь о крещении в собственном смысле⁴¹². Жечь может только вода, которой

присуща благодать св. Духа; погружаться в осуждение нельзя, если вода есть только символ; в таком случае недостойный мог бы не получить никакой пользы, но не потерпел бы от крещения и вреда. Это место получает особенную силу при сопоставлении с предыдущим (купель водная «сама по себе есть начало и источник божественных даров»; она «подготавливает путь Духу»).

Мы уже видели, что Ориген нередко указывал на елей, как чувственный знак, через который ниспосылается благодать св. Духа⁴¹³. Кроме того в одном месте он еще яснее говорит об этом элементе, как отдельном от воды: *et unctio chrismatis et gratia in te baptismi incontaminata*⁴¹⁴. Но мы не встретили мест, в которых бы выражена была мысль о том, что благодать присуща самому елею или миру.

Смотря на крещение и миропомазание, как на два различные акта, Ориген приписывал тому и другому священнодействию особенную благодать, воде и Духу – два действия, воде – отпущение грехов, а Духу св. – усыновление Богу и обогащение души дарами духовных совершенств. Такое разграничение мы находим ясно выраженным в том вышеприведенном месте, где идет рассуждение о проказе. «Обратившимся от греха дается, правда (*quidem*), очищение через все то, о чем мы говорили выше (между прочим, через помазание кровью), но дар благодати Духа обозначается через образ елея для того, чтобы обращающийся от греха мог не только получить очищение, но и исполниться Духом, посредством которого мог бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всем примирившись с Отцом, снова занять место сына».

О плодах крещения Ориген особенно много рассуждает в толковании на посл. к Римлянам, хотя немало сюда относящегося представляют в другие его творения. Соединяя сказанное им в различных местах в одно целое, получаем следующее представление о плодах крещения. Когда, после известных приготовлений к крещению, верующий погружается в воду, то в воде он находит как бы самого Христа, который через воду очищает грехи⁴¹⁵; через воду Он входит в плоть,

уничтожает грехи плоти⁴¹⁶ или как в другом месте, согласно с апостолом, учит, что погружающийся в воду спогребается с Христом в крещении: вода это «новый гроб Христов»⁴¹⁷, но этот гроб есть вместе и место нового рождения⁴¹⁸. Вот почему крещаются и младенцы, очищаясь от скверн плотского рождения⁴¹⁹.

Но Господь, очищая плоть, первородную скверну и другие грехи, посылает еще своего наместника. Духа св. и исполняет крестившегося духовными дарами в помазании или хрисме. Христос очищает от скверн плоти; Дух очищает душу и не только очищает, но и украшает ее различными духовными совершенствами, дающими человеку права на положение сына в отношении к Богу⁴²⁰.

Итак, у Оригена еще яснее, чем у Климента, говорится 1) об отдельности миропомазания от крещения и 2) об елее, как чувственном знаке таинства. Не говорим уже о том, что у него, у первого из восточных отцов, 3) встречаем довольно ясное выражение мысли о соединении благодати с самою водою купели, а равно и 4) обстоятельное раскрытие и довольно раздельное изложение учения о различных плодах как крещения, так и миропомазания.

III. Об евхаристии. Учение Оригена о таинстве евхаристии принадлежит к самым трудным предметам для исследования. В его творениях можно находить немало данных для самых противоположных заключений об его взгляде на это таинство⁴²¹. К уяснению истинного взгляда Оригена на евхаристию весьма много, по нашему мнению, способствуют те места его творений, где трактуется об евхаристии как жертве. Здесь, нам кажется, находится ключ к примирению резких противоречий во взглядах Оригена на хлеб и вино в евхаристии, а потому мы позволим себе предварительно остановиться на этого рода местах тем более, что учение об евхаристии, как жертве, находим раскрытым у Оригена с такою обстоятельностью, подобной которой не представляют творения ни одного из отцов церкви рассматриваемого периода.

Обратим предварительно свое внимание на ряд представлений Оригена, объединяющихся в понятии жертвы.

От начала обращения человека к Богу до совершенного восприятия его в число членов Церкви и с начала жизни в христианстве до смерти, наконец, каждый день с утра до вечера христианин должен быть как бы жертвенником Слова Божия, приносить в себе мысленную жертву через молитву, чрез усвоение учения Христова, чрез созерцание и высшее познание Христа, Агнца Божия, вземлющего грехи мира. Этого Агнца он должен постоянно иметь в себе и возносить Богу Отцу. Это ряд жертв субъективных. Ряд жертв объективных начинается с принесения Христом Спасителем Себя в жертву за грехи всего мира; с этою жертвою сродные жертвы мучеников. Продолжается этот ряд тою жертвою, которую Христос принес на небе Отцу и доселе приносит, восшедши к Нему в представши пред Ним своим пострадавшим телом, ходатайствуя пред Отцом за род человеческий. На небо Он восшел для того, чтобы, как закланный Агнец, предлежать на небесном жертвеннике пред дверями скинии небесной – пред Отцом, окруженный жертвами себе сродными – мучениками. Но с небесного алтаря тот же Агнец нисходит и на земные жертвенники – евхаристические; на земле в евхаристии Агнец Божий является также окруженным мученическими жертвами⁴²². Вот ряд представлений Оригена о жертвах, или о разнообразных способах, как он выражается, заклания Агнца. Такое обилие представлений, имеющих более или менее близкое отношение к евхаристической жертве, при необыкновенной способности Оригена к остроумным сближениям и намекам, при необычайной быстроте течения богатой, разнообразной и глубокой его мысли, наконец, при намеренном его стремлении постоянно возбуждать внимание своего слушателя и читателя через раскрытие новых сторон в предмете, – все это крайне затрудняет надлежащее понимание истинного взгляда великого александрийского учителя на евхаристию.

Из всех указанных выше родов жертв обратим внимание на раскрытие Оригеном учения о жертвах объективных: крестной, небесной и земной или евхаристической.

Учение о первосвященническом, посредническом, ходатайственном служении И. Христа, – как на земле в крестной Его смерти, так и по вознесении Его на небо пред Отцом, а также и в жертве евхаристической, – составляло один из наиболее любимых Оригеном предметов Его рассуждений. Христос является для христианина посредником между ним и Богом всегда и во всем. Во всех религиозных действиях, направленных к умилоствлению Отца небесного⁴²³. Но ходатайствуя пред Отцом на небе, являясь там жертвою умилоствления, Он на земле, по своем воскресении, делается жертвою примиряющею, ходатайственной за род человеческий, преимущественно в евхаристии. По изображению Оригена, обе эти жертвы: небесная и евхаристическая имеют самое близкое отношение одна к другой, – до такой степени близкое, что он позволяет себе переносить черты небесной жертвы на евхаристическую, и наоборот, и даже усвоят одной название заимствованное от другой. В состав той и другой жертвы входят жертвы мучеников и также становятся к обеим жертвам в самое близкое отношение. Души мучеников, окружающие Агнца на небе⁴²⁴, и тела их на земле, служащие алтарями для Агнца евхаристического, – великий Архиерей, приносящий жертву на небе в сослужении святых, мучеников и ангелов, и тот же Архиерей, являющийся на земле в жертве евхаристической в сослужении священников, – все это, вместе взятое, дает Оригену случай рисовать величественные картины жертвоприношения великого Архиерея неба и земли. Но это обилие различных черт, соединяемых в одно гармоническое величественное целое, этот философско-поэтический, глубокомысленно-художественный способ изображения крайне затрудняет исследователя Оригеновых творений в решении вопроса, что же именно в каждом данном случае относится у Оригена к жертве небесной и что – к евхаристической. Впрочем, есть одна черта, которую можно принять за критерий для разграничения между вышеуказанными предметами рассуждений Оригена. Эта черта видна отчасти⁴²⁵ из следующего места. Давши наставление, как приступать в молитве, он пишет далее: «Итак, кто молится таким образом....

тот более способен соединиться (ἀνακραθῆναι) с Духом Господа, наполнившим все домостроительство и исполнившим все небо и землю... Еще же через вышесказанную чистоту будет участником и молитвы⁴²⁶ Бога Слова, сделавшегося посредником даже непознающих Его, не оставляющего ни чьих молитв, молящегося Отцу вместе с тем, для которого Он служит посредником (μεσίτευσιν). Ибо Первосвященник наших приношений и Ходатай пред Отцом есть Сын Божий. Он молится за молящихся, вместе призывает с призывающими; однакож Он не будет молиться, как за своих, за тех, которые прилежно не молятся через Него, не будет и ходатаем пред Богом, как за своих, за тех, которые не повинуются преданным от Него наставлениям о том, что должно всегда и неустанно молиться»⁴²⁷. В этом месте представляется с одной стороны, что Христос ходатайствует за всех вообще молящихся через Него, не оставляет ни чьих молитв, с другой, – что Он не ходатайствует за тех, которые молятся мало и не соблюдают предписанных Им заповедей о молитве. Эта двойственность в изображении ходатайства И. Христа наводит на мысль о том, не отличает ли Ориген двух родов этого ходатайства: небесного и евхаристического тою чертою, что первого рода ходатайству он приписывает значение для всех христиан, а последнему только – для некоторых, или для многих, как говорится у нас в литургии?..

Это предположение подтверждается следующим местом. Ориген задает себе вопрос: каким образом можно получить отпущение грехов, если грехи отпускаются только в крещении водою и Духом, а креститься можно только один раз. На этот вопрос он отвечает: «нам дается крещение мучения; ибо так оно называется, как явно из прибавки к словам: можете ли пить чашу, которую Я пью – слов: или креститься крещением, которым Я крещусь (Мк. 10:33)... Внимай, не сделается ли это крещение в силу мучения очищающим, при служении за многих, подобно тому, как крещение Спасителя мучением сделалось очищением для мира»⁴²⁸. Ибо как по закону Моисееву окружающие алтарь представляются содействующими (διακονεῖν) отпущению грехов для тех (т. е. ветхозаветных

верующих) через кровь козлов и тельцов, так и души убитых во свидетельство Иисуса не тщетно стоят на небесах вокруг жертвенника (θυσιαστήριον), но содействуют (διακονοῦσι) отпущению грехов молящихся. Вместе с тем мы знаем и то, что как И. Христос Архиерей принес Себя самого в жертву, так и иереи, для которых Он есть Архиерей, приносят самих себя в жертву и в силу этой-то жертвы (δι' ἧν) они видятся при жертвеннике, как в собственном месте»⁴²⁹. Здесь крещение мучением является средством отпущения грехов, сделанных уже после крещения водою и Духом. Это не есть средство прощения грехов для самих мучеников, а напротив для тех, которые обращаются с молитвою к мученикам и притом обращаются с молитвою «при служении за многих», следовательно в литургическом акте (именно в евхаристии, в которой произносятся слова: «сия бо есть кровь Моя нового завета, яже за вы и за многие изливаемая во оставление грехов»⁴³⁰). Мученики, впрочем, только «содействуют отпущению грехов» участвующим в служении за многих, но сами не отпускают «молящимся» грехов. Как на небе есть жертвенник и вокруг него души мучеников, представляющие как бы священников; так и на земле, по образцу небесного, есть также жертвенник и при нем те же иереи – мученики находятся, как в месте, по праву им принадлежащем. Под иереями, зримыми при жертвеннике земном, разумеются, по всей вероятности, тела мучеников, на гробницах которых совершалась евхаристия. Итак, «крещение в силу мучения» есть образное выражение для обозначения евхаристии, совершаемой в силу страданий Христовых не за всех людей, а только за многих, на гробах мучеников и потому как бы при соучастии их. Крещение кровью в силу мучения Христова дарует прощение грехов молящимся.

Евхаристическая жертва приносится не за всех даже христиан. «Подзаконным иереям воспрещается за некоторые грехи приносить жертву (с тою целью), дабы отпущены были преступления тех, за которых приносятся жертвы... Так и Апостолы и им подобные иереи, делающиеся иереями в силу великого Архиерея (ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα), принявши заповедь относительно Божественного служения (τῆς τοῦ Θεοῦ

θεραπείας), наученные Духом, знают за какие грехи нужно возносить жертвы (ἀναφέρειν θυσίας) и когда и каким образом, и знают, за какие нельзя этого делать»⁴³¹. Вот и объяснение, что значит «в служении за многих».

Евхаристическая жертва не приносится за подвергшихся церковному покаянию. «Необходимо было Господу и Спасителю нашему не только родиться между людьми, как человеку, но и сойти во ад... и вышедши оттуда, по совершении дела, войти к Отцу и там полнее очиститься на этом небесном алтаре (plenius apud altare illud purificaretur) для того, чтобы одарить постоянной чистотою залог нашей плоти, который Он вынес с Собою»⁴³². Далее Ориген поясняет, что же происходит на этом небесном жертвеннике. «Если я обращаю внимание на истинного моего Первосвященника, Господа И. Христа, на то, как Он, находясь во плоти, целый год был с народом, – тот год, о котором Он сам сказал: благовестить нищим послал Меня, проповедовать лето Господне благоприятное и день отпущения (Ис. 61:1–2), – то заметь, как однажды в этот год в день умилоствления входить в святое святых, т. е. когда, исполнивши домостроительство, проникает в небеса и входит к Отцу для того, чтобы сделать Его милостивым к роду человеческому и умолять за всех верующих в Него. Зная это умилоствление Его, посредством которого Он делает милостивым Отца к людям, ап. Иоанн говорит: дети, сие говорю вам, чтобы вы не согрешали, а если бы кто согрешил, то мы имеем ходатая пред Отцом, Иисуса Христа праведника и Он есть умилоствление за грехи наши (1Ин. 2:1–2). И Павел подобным образом упоминает об этом умилоствлении, когда говорит о Христе: которого Бог предложил в жертву умилоствления в крови Его чрез веру (Рим. 3:25). Итак день умилоствления остается для нас до тех пор, пока не зайдет солнце, т. е. пока не наступит конец мира. Ибо мы стоим при дверях, закрывая (pro foribus, operientes) нашего Первосвященника, пребывающего внутри святого святых, т. е. у Отца, и умоляющего за грехи тех, которые ожидают Его но умоляющего не за грехи всех (non pro omnium peccatis exorantem). Ибо Он не умоляет за грехи тех, которые разделяют участь козла, изгоняемого в пустыню. За тех только умоляет Он,

которые составляют жребий Господа, которые не удаляются от храма, проводя время в постах и молитвах»⁴³³. Только верные и притом не подвергшиеся покаянию, не те, которые подобно козлам изгоняются в пустыню (с удалением из храма, совершенно, или, по крайней мере, на время совершения ἀναφορᾶς, или литургии верных, причем наблюдали, чтобы двери были затворены, откуда и явилось в литургии восклицание: «двери, двери»), – могут участвовать в жертве умиловствования за грехи, – в жертве евхаристической.

Итак, при всем сходстве и даже тождестве евхаристии небесной и земной, есть однакож некоторая разница между ними, состоящая в том, что первая приносится за всех, а последняя только за некоторых. Обратимся теперь к решению главного вопроса, именно вопроса о том, как Ориген представлял присутствие Христа в евхаристической жертве, был ли он в своих взглядах на евхаристию чистым символистом, или не был. При решении этого вопроса, мы придаем не малое значение между прочим следующему месту.

В объяснении кн. Лев. (1:4–5) – о жертве всесожжения – сказавши в начале, что все описание принесения этой жертвы может по-видимому быть отнесено исключительно к смерти Христа Спасителя, Ориген обращает особенное внимание на то, на первый взгляд незначительное обстоятельство, что (в ст. 5) снова, во второй раз указано на место жертвоприношения, после того как (в ст. 8) уже обозначено это место. По мнению Оригена «это сделано не без причины». Никакой другой причины для этого не могло быть, «как разве Он (Бог) хотел через то дать понять, что кровь Иисуса пролита не только в Иерусалиме, где был алтарь и основание его и скиния свидения, но что Он же окропил и высший алтарь на небесах (*asperserit supernum altare, quod est in coelis*), где находится и церковь первородных, как и апостол говорит: умиротворил кровию креста Своего и земное и небесное. Итак, по справедливости во второй раз поименовывает алтарь, который у входа в скинию свидения, поскольку не только за земное, но и за небесное принесена жертва – Христос; но здесь за людей Он пролил телесную материю своей крови, а в небесных (жертвах), при служении

священников, – если они так есть у Него, – жизненную силу своего тела, как бы некое духовное жертвоприношение⁴³⁴. Но ты хочешь знать, была ли в Нем двоякая жертва, соответствующая земному и пригодная для небесного. Апостол, пиша к евреям, говорит: чрез завесу, т. е. чрез плоть свою. И опять глубже толкует, что завеса есть небо, в которое проник Иисус, дабы предстать ныне лицу Божию за нас, всегда жив, говорит, чтобы ходатайствовать за нас. Итак, если разумеются две завесы, которые как первосвященник прошел Иисус, то следовательно двояким образом нужно понимать и жертву и жертвоприношение (*duplex hostia et sacrificium duplex intelligendum est*), через которое Он мог спасти и земное и небесное. Наконец и то, что следует далее, кажется, должно быть относимо более к небесному, чем к земному»⁴³⁵. Таким образом, по Оригену, небесная жертва есть действительная, а не воображаемая жертва. Спаситель мог ее принести; Он имел что принести. До воскресения и вознесения Он имел тело совершенно подобное нашему телу и потому здесь на земле пролил материю нашего тела, а по воскресении имел тонкое, прославленное, одухотворенное тело, не имеющее грубой материальности нынешнего нашего тела, не имел плоти и крови, которые, по Писанию, не могут наследовать царства небесного; поэтому Он и пролил пред Отцом только жизненную силу своего тела. Он имел две завесы, т. е. две плоти, или, лучше сказать, хотя одну плоть, но в двух ее состояниях – неизменном и измененном. Вся сила аргументации Оригена в пользу той мысли, что нужно представлять две жертвы, основывается на том, что И. Христос имел и по вознесении тело и мог изливать пред Отцом, если не материю крови тела, то жизненную силу, но опять тела же, а не души или божества. Следя далее, как Ориген раскрывает ту последнюю мысль, на которой он остановился, именно, что и дальнейшее описание жертвы всесожжения приспособлено не столько к земному, сколько к небесному, т. е. не столько в страданиям и крестной смерти Спасителя, сколько к каких-то другого рода актам, мы находим, что он приспособляет все эти ветхозаветные предписания не к жизни торжествующей церкви, в строгом

смысле, а к тому, что совершается в церкви земной с ее членами, начиная с оглашения. А если так, то и под «излиянием жизненной силы тела в небесных жертвах» можно разуметь указание на евхаристию земную. Через это, впрочем, мы отнюдь не отрицаем того, что здесь же он мог представлять и небесное жертвоприношение, с которым земная евхаристия находится в самой тесной связи. Что эту небесно-земную жертву Ориген не считал чисто духовною, это видно из прибавки *velut quoddam* к словам *spiritale sacrificium*.

Но что значит выражение: «двоякая жертва для того, чтобы спасти через нее и земное и небесное»? Не значит ли это, по мнению Оригена, что Христос, принеся на земле одну жертву за людей, приносит на небе другую, более духовную жертву уже не за людей, а за бесплотных духов и именно демонов? Повидимому так именно уполномочивают понимать это выражение многочисленные места в творениях Оригена, в которых говорится, что Христос принес жертву не за людей только, но и за весь мир, в том числе и за бесплотных злых духов. Так как, по Оригену, они одарены тонкими телами, а тело Христово по воскресении было также в высшей степени тонкое, то, повидимому, нет ничего невероятного в том, что он представлял, что Христос по вознесении на небо принес другую жертву за грехи духовного мира. Но такое предположение, опровергается прямым местом, в котором Ориген решительно отвергает ту мысль, будто Христос принес жертву на небе за грехи или страдал своим тонким телом. На небе, по его словам, Христос принес жертву не умилоствления за грехи, а благодарения. Та же мысль доказывается и теми местами, в которых он прямо утверждает, что Христос только однажды принес себя в жертву за грехи всего мира, небесного и земного за всех разумных существ.

Объясняя Лев. (4:3–16) о принесении тельца в жертву за грех великого священника или народа, говорит: «итак, смотри, не есть ли Иисус, о котором говорит Павел, что Он умиротворил кровью своею не только земное, но и небесное, не есть ли Он тот самый телец, который на небе принесен не за грех, но в дар (*non pro peccato, sed pro munere*), а на земле, где грех

царствовал от Адама до Моисея, – за грех. А что Он пострадал вне полка, – это я думаю (означает, что Он пострадал) вне того полка, который видел Иаков, небесного полка ангелов... Итак, вне этого небесного полка всякое место, в котором мы обитаем, есть то земное место, в котором во плоти пострадал Христос»⁴³⁶. Желая таким образом показать, что жертва телесного страдания, жертва умиловительная, объемлющая небо и землю принесена однажды на земле и что на небе Христос не претерпевал страдания прославленную свою плоть, хотя и там умиловляет за грехи всего мира свою человеческую природою, спасаемую одесную Отца, Ориген, даже впадая, по-видимому, в противоречие с собою, отказывает небесной жертве в значении умиловления за грехи. Через усвоение небесной жертве благодарственного только характера, он хотел показать, что небесная жертва находится в полной зависимости от крестной жертвы. Столь же ясно говорит он о единичности страдания за грехи всех разумных существ даже и в том месте, где сильно вооружается против несправедливого, по его мнению, взгляда, что плоды земных страданий простирались только на людей. Ориген утверждает, что Он (Христос) вкусил смерть не за людей только, но и «за всех существ разумных (οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντος λογικοῦ), принеся Себя самого в жертву, однажды только принесенную (τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθῆσαν ἑαυτὸν ἀνένευκων)», что «Он вкусил смерть за все, не за людей только умер, но и за остальных разумных существ (ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν)», что «нелепо вкусить Ему смерть за грехи человеческие, а не вкусить еще и за иного некоторого, сделавшегося грешным кроме человека, например за звезды, звезды не совершенно чистые пред Богом, как узнаем из кн. Иова»⁴³⁷. Та же мысль о единичности искупительных за грехи всего мира страданий выражается наконец и в том месте, где Ориген отвергает совершенно мысль о повторяемости страданий Христовых в будущие века⁴³⁸.

Таким образом, если не предположить, что Ориген, – в замечательном месте, «о пролитии здесь на земле за людей материи своего тела, а в небесных жертвах за небесное –

жизненной силы своего тела» и о двоякости жертвы, соответствующей Его цели спасти «небесное и земное», – не впадал в совершенное противоречие с самим собою, то остается объяснить эпитеты земной и небесный его усилием противополжить жертве крестной –евхаристическую, назвав ее небесною, более духовною, приносимую за духовных людей, совлекаясь уже плоти, с чем вполне согласно данное им пространное объяснение подробностей, сопровождавших принесение жертвы всесожжения в ветхом завете. Назвать же ее небесною Оригену было естественно, так как жертва евхаристическая находится в теснейшей связи с небесною; при тождестве обеих, название одной перенесено только на другую. А если так, то можно, нам нажгся, допустить, что это замечательное место комментария на кн. Левит содержит в себе выражение истинного взгляда Оригена на образ присутствия тела и крови Христовой в евхаристических элементах.

Этот взгляд, если только мы верно его поняли, может быть формулирован в следующих положениях: не самая материя тела присутствует в элементах, а только жизненная сила прославленного тела Христова проникает элементы. Эта сила соединяется с Божеством Христа и таким образом весь Христос присутствует в евхаристических элементах – и по человечеству и по Божеству. Но из приведенных мест еще не вполне видно, остаются ли видимые элементы неизменными или они изменяются. Из дальнейшего изложения мы увидим, что, по мнению Оригена, элементы не изменяются в своей сущности. А если так, – если Ориген и не допускал пресуществления элементов и не смотрел в тоже время на евхаристию как на простой символ, не представляющий действительного присутствия в ней Христа небесною своею плотью и божеством, – то понятно, почему в дальнейших, ниже приводимых нами местах он то обнаруживает благоговение к евхаристическому телу и крови самим в себе, независимо от вкушения, то говорит, что вещество хлеба и вина, поколику оно вещество, остается веществом обыкновенным. Приведем места того и другого.

Из мест первого рода обращают на себя внимание следующие.

Объясняя кн. Исхода (13:3) и убеждая своих слушателей быть внимательными к слову Божию, Ориген говорит: «я хочу убедить вас примерами вашей религии. Вы, которые привыкли присутствовать при божественных таинствах (*divinis mysteriis*), знаете какую осторожность и благоговение обнаруживаете, когда принимаете тело Господне, чтобы не уронить из него чего-либо, даже и малого, чтобы не упало что-либо из освященного дара (*consecrati muneris*). Ибо вы считаете себя виновными, и справедливо считаете, если что-либо упадет из него по небрежности. Если же вы для сохранения Его тела употребляете такую осторожность, и справедливо употребляете (*et merito utimini*), то каких образом вы думаете, что меньший грех пренебречь слово Бога, чем Его тело»⁴³⁹? Здесь Ориген свидетельствует, как об историческом факте, об особенном почтении, воздаваемом верующими его времени телу Христову, – таком к нему благоговении, которое, в этой именно форме, не могло иметь смысла и значения, без существования в Церкви верования в действительное присутствие тела Христова в евхаристическом хлебе. Мало того, он одобряет проявление такого необычайно благоговейного отношения верующих к евхаристии, а следовательно и заключающуюся в этом проявлении известную мысль, известный взгляд, так как с своим философским умом, все возводившим к идее, он не мог не видеть, что одобряя выражение известного взгляда, он с тем вместе одобряет и этот последний⁴⁴⁰. Но особенно важно то, что он сопоставляет здесь тело Христово с словом или учением Христовым, как два отличные один от другого предмета, что придает особенное значение этому месту, так как в других случаях, как увидим ниже, то и другое у него, по-видимому, отождествляются. Сверх того в этом же месте тело Христово названо «освященным даром».

В сочинения против Цельса находим следующую замечательную мысль: тело Христово не только делается святым, но и освящает вкушающих его, через что явно отделяется святость тела самого в себе от освящения, которое могут получать вкушающие его. Цельс думал, что христианам следовало бы «или ни жить, ни родиться на земле или же,

родившись, воздавать благодарения демонам, владеющим земными вещами». По этому случаю Ориген замечает: «Цельс, как не знающий Бога, пусть дает дары (χαρίτήρια) демонам; мы же благодаря (εὐχαριστοῦντες) Творца всего, едим хлеба приносимые с благодарением и молитвою над дарами, – хлеба делающиеся чрез молитву телом святым и освящающим тех, которые употребляют его с здоровым настроением»⁴⁴¹. Желая доказать далее, во имя чего же совершается евхаристия и кому приносится эта жертва или, как выражался Цельс, начатки, Ориген пишет: Цельс приносит начатки демонам; а христиане Богу, о котором говорится, что Он создал зелень, траву, сеющую семя и дерево плодовитое. «Тому же, кому мы даем начатки, возносим и молитвы (εὐχὰς), имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия». Итак, евхаристия есть жертва христиан, возносимая ими не демонам, а Богу, чрез великого Архиерея, которого они умоляют вознести «молитвы, жертвы и ходатайства Богу над всем»⁴⁴². Евхаристический хлеб через молитву делается телом и представляет нечто святое само в себе и освящающее, впрочем не всякого, но только приступающего к нему с должным расположением.

В другом сочинении, толкуя аллегорически факт смерти Моисея, Ориген, обращаясь к своему слушателю, говорит, что когда последний видит Иерусалим разрушенным, алтарь ниспровергнутым, когда не видит более приносимым ни ветхозаветных жертв, ни начатков и тому подобного, тогда пусть говорит, что Моисей раб Божий умер. «Когда между тем ты видишь, продолжает он, что язычники приходят к вере, устрояются церкви, алтари окропляются не кровью животных, но освящаются драгоценною кровью Христа, когда ты видишь священников и левитов, уготовляющих не кровь козлов и тельцов, но Слово Божие через благодать св. Духа, тогда говори, что Иисус после Моисея принял и получил начальство... Когда ты видишь, что пасха наша пожрен бысть Христос и мы едим опресноки чистосердечия и истины, когда ты видишь плоды доброй земля в Церкви в тридцать, шестьдесят и сто раз, т. е. вдов и дев и мучеников»⁴⁴³ и пр. Выражение: «алтари освящаются драгоценною кровью Христовою», хотя и может

казаться употребленным в видах проведения более очевидной параллели между кровью животных и кровью евхаристической, но в связи с предыдущими местами не может не обращать на себя внимания. Оно еще раз свидетельствует о том, что, по взгляду Оригена, евхаристическая кровь есть нечто дорогое, святое и освящающее то, к чему она прикасается.

Итак, по смыслу всех вышеприведенных мест, евхаристический хлеб и вино сами в себе, независимо от принимающего их, суть нечто святое, освященный дар, освящаются молитвою. Евхаристическое тело есть нечто отличное от учения и достойно, наравне с последним, самого глубокого благоговения, даже и тогда, когда оно еще не принято, а только находится в руках приемлющего его для вкушения.

Вопреки вышесказанному Ориген в других местах рассуждает об евхаристическом теле и крови так, как будто сами по себе они суть простое вещество и более ничего святого в себе не заключают и как будто они суть только видимые знаки, обозначающие невидимое, как будто вкушать тело и кровь Христову значить просто только усвоить учение Христово, духовно воспринимать в себя Спасителя. Такое, по-видимому, явное противоречие в воззрениях Оригена на евхаристию нетрудно объяснить. Если *ἁγίον* заключается не в сущности элементов, иначе сказать, если они не пресуществляются, если святое, – хотя и есть в элементах, как собственное им, проникающее их, – составляет однакож нечто отличное от них, если тесное соединение святого с элементами, действием молитвы, не ведет за собою изменения материи хлеба и вина (так что, не смотря на проникновение их жизненной силою прославленного тела Христова, евхаристия представляет в себе некоторый дуализм), то можно сказать, что хлеб и вино и заключают сами в себе нечто святое и не заключают ничего, смотря по тому, с какой точки зрения на них посмотреть. Ориген так и делает. Когда он смотрит на евхаристические элементы, мысленно не разделяя видимых элементов и проникающей их жизненной силы тела Христова, соединенной с божеством Христа, тогда он утверждает, что евхаристический хлеб сам по себе достоин всякого благоговения. А когда он мысленно

разделяет то и другое, – в действительности тесно связанное, нераздельно, но и непреложно соединенное, – тогда он утверждает, что материальные элементы сами по себе ничего не значат. В первом случае он говорит с точки зрения тесного соединения элементов с истинным телом Христовым; в последнем – с точки зрения чистых элементов, самих в себе, вне проникновения их жизненную силу тела Христова.

С этой-то последней точки зрения он объясняет Мф. 15 гл., именно слова Спасителя, что оскверняет человека не то, что входит в уста, а то, что выходит из них, применяя эти слова к евхаристии⁴⁴⁴. Ориген прямо склоняется в этом случае на сторону того (противного мнению простых людей) взгляда, по которому вкушение евхаристического хлеба, само по себе одно, не может освящать человека. Чтобы сделать очевиднее справедливость такого взгляда на евхаристию, он подвергает анализу евхаристический хлеб, разлагает его на составные его части. Евхаристический хлеб представляет, по Оригену, две части: материю хлеба и принадлежащее ему, собственное ему слово (τῷ ἰδίῳ λόγῳ). Что же в евхаристическом хлебе освящает человека? Не только материя хлеба, но и собственное хлебу Слово не может этого сделать. Если бы освящало собственное хлебу Слово, в таком случае не было бы немощных, недужных и умирающих от недостойного вкушения. Материя хлеба сама по себе есть не более, как материя и также освящать не может. При каких же условиях происходит освящение? При следующих двух, из которых одно объективное – привхождение к хлебу молитвы, а другое субъективное, требующееся со стороны приемлющего таинство, – вера. «Пища, освящаемая словом Божиим и молитвою, хотя сама по себе, как нечто материальное, проходит в чрево и извергается вон», но «по привходящей к ней молитве и по мере веры делается полезною». Не сказал Ориген, что хлеб полезен только по мере веры, но прибавил: и по привходящей к нему молитве. Без веры, недостойно вкушающим, он только вредит, – вредит именно в силу τῷ ἰδίῳ λόγῳ, принося болезни и немощи, – а материя хлеба, которой присуще слово молитвы, как материя, хотя не может вредить, но не может и приносить пользы.

Понятие о вреде, наносимом недостойно вкушающим евхаристию, хотя не самым веществом хлеба, а собственным ему Словом, не позволяет в этом месте, не смотря на всю его резкость, видеть выражение взгляда на евхаристию, как на простой только символ. Наименование евхаристического хлеба типическим и символическим не может соблазнять того, кто знает взгляд Оригена на отношение евхаристической жертвы Агнца к жертве небесной⁴⁴⁵, а равно – и выражение, что мы ничего не теряем через неядение хлеба освященного словом Божиим и молитвою, так как к этому выражению прибавлено: «через неядение само по себе»⁴⁴⁶. Но рассматриваемое нами место весьма важно для нас не в отношении только к изучению взгляда Оригена на евхаристию, а и в том отношении, что оно дает нам возможность сделать из него следующий вывод. Взгляд Оригена не был общепринятым. Простые люди держались другого взгляда, который Ориген ясно не излагает, но который (судя потому, что александрийский учитель нападает на признание самой материи хлеба святынею и на мнение о пользе вкушения евхаристии, независимо от нравственного состояния вкушающего) состоял в том, что большинство и люди простые 1) думали, что евхаристические элементы теряют свои свойства обыкновенного вещества, претерпевают изменение в самом их существе, 2) что самое их вкушение, хотя бы и недостойным человеком, освящает последнего⁴⁴⁷.

Что мы верно поняли смысл приведенных выше слов, доказательством служит другое место, которое вместе с тем служит переходом к местам, изображающим евхаристию, как питание истинным словом Божиим или учением. Решая вопрос о том, вкусил ли Иуда поданное ему Спасителем, или не вкусил, Ориген сначала высказывает то мнение, что сатана помешал вкушению, из опасения той пользы, которую Иуда мог получить от вкушения⁴⁴⁸; затем делает следующее применение к евхаристии. «Как ядущий хлеб Господа и пьющий Его чашу недостойно, ест и пьет в суд, при присущей хлебу и чаше одной превосходнейшей силе (τῆς μᾶς ἐν τῷ ᾧ τῷ κρείττονος δυνάμεως), производящей доброе действие, когда есть доброе расположение, а когда худое, то причиняющей осуждение; так

(οὐτῷ καὶ) и кусок, данный Спасителем был однороден (ὁμογενὲς) с данным и остальным Апостолах – вместе словами примите, ядите, – но им послужил во спасение, а Иуде, в осуждение, так что по куске вошел в него сатана. Пусть простейшие понимают этот хлеб и эту чашу согласно с более общим преданием относительно евхаристии; но те, которые научены понимать глубже, пусть понимают ее сообразно с более соответствующим божеству возвещением о Слове, питателе истины⁴⁴⁹. Так, если выразиться подобием, наипитательнейший для тела хлеб усиливает существующую уже лихорадку, напротив, в здоровом состоянии ведет к здоровью. Поэтому по большей части и истинное слово, даваемое болящей душе, не нуждающейся в такой пище, разрушает ее и делается для нее причиною худшего и таким образом, истинно можно сказать, оно опасно. Об этом говорит мне кусок, обмакнувши который (Иисус) дал Иуде Симонову Искаротскому. Мы привели основания для того и другого, т. е. нужно ли утверждать, что приняв (кусок) он съел его или этому воспрепятствовал вошедший в Иуду сатана». Здесь, как и в предшествующем месте, доказывается, что вкушение или невкушение евхаристии недостойными одинаково не приносит им пользы. Через невкушение они, правда, лишаются «присущей хлебу и вину некоторой силы», как лишился ее Иуда, но так как эта сила полезна единственно при известном добром расположении, то и вкушение евхаристии едва ли более невкушения приносит человеку недостойному пользы; первое еще бесполезнее и даже опаснее последнего, как и Иуда (если допустить, что он вкусил поданного Спасителем хлеба), нанес себе этим вкушением только вред. Таким образом, и здесь Ориген допускает присутствие в хлебе и вине божественной «силы», но только силы, а равно и спасительное ее действие на человека, но опять при известном условии со стороны последнего. Сверх того здесь же от прямого смысла и понимания евхаристии, он переходит к аллегорическому изъяснению ее, давая понять, что это последнее также недоступно людям простым, как недоступно им надлежащее понимание евхаристии в прямом непереносном смысле (именно

– того, как присутствует в ней Христос и при каких условиях вкушение ее полезно для человека).

Ориген очень любил аллегорическое толкование евхаристии и предавался ему с свойственной ему неумеренностью, как это видно из следующих двух мест. Изъясняя слова установления таинства на пасхальной вечери (Мф. 26:26 и след.) Ориген пишет:⁴⁵⁰ «Ибо не этот видимый хлеб, который держал в своих руках, Бог Слово называл своим телом, но слово, в таинстве которого (in cuius mysterio) этот хлеб долженствовал быть преломляем. И не это видимое питье называл своим телом, но слово, в таинстве которого это питье долженствовало быть изливаемо. Ибо тело Бога Слова или кровь что иное может быть, как не слово Его, питающее и веселящее сердце?»⁴⁵¹. – Подобное же, не менее резкое место встречаем в изъяснении ветхозаветных предписаний об употреблении в пищу чистых животных и невкушении нечистых, при чем Ориген, аллегорически толкуя эти предписания, относит их к людям, из которых «каждый человек имеет в себе некоторую пищу, которую и доставляет всякому соприкасающемуся с ним ближнему». Чтобы яснее было это для его слушателя, он начинает, по его словам, «с большего, чтобы постепенно нисходя до низшего», именно с Личности Христа Спасителя⁴⁵², который «поелику весь всецело был чист, то вся плоть Его есть пища и вся кровь Его есть питье; так как всякое дело Его свято и всякое слово Его истинно. Поэтому-то и плоть Его есть истинная пища и плоть Его есть истинное питье. Ибо плотью и кровью своего слова, как бы чистою пищею и питьем, Он поит и подкрепляет род человеческий. В этом случае второю после Его плоти пищею служат Петр и Павел и все Апостолы. На третьем месте – их ученики и таким образом всякий, по количеству своих заслуг и чистоте чувств, делается для своего ближнего чистою пищею. Кто не умеет этого слышать, тот, может быть, отвратит (от нас) и обратит свой слух к тем, которые говорили: кто может это слышать и отходили от Него (Ин. 6:60–66). Но, если вы сыны Церкви, если вы напоены евангельскими тайнами (evangelicis misteriiis), если Слово, ставшее плотью, обитает в вас, то вы знаете, что мы говорим.

Ибо *это* Господни заповеди; кто не понимает пусть не понимает (1Кор. 14:37–38). Вы знаете, что в том, что написано в божественных писаниях, содержатся образы (*figurae*) и потому то, что (там) говорится, испытывайте и понимайте как духовные, а не как плотские. Если вы понимаете это как плотские, то оно только вредит вам, а не питает. Ибо и в евангелиях есть буква, которая убивает. Не в одном только ветхом завете находится буква убивающая: и в новом существует буква убивающая того, кто не обращает внимания на духовный смысл того, что (там) говорится. Так, если буквально (*secundum litteram*) следуешь тому даже, что сказано: если не будете есть Моей плоти и не будете пить Моей крови, то убивает эта буква⁴⁵³. – В этих двух приведенных нами местах Ориген, по-видимому решительно, низводит евхаристию на степень чистого символа, питающего исключительно духовно, изображающего собою Христа, возбуждающего ум человека к мысленному только восприятию Христа, таким образом отнимает у этого великого таинства всякое значение, и вместе с тем противоречит сказанному им самим в других местах. Но не будем спешить окончательным выводом. Предположим на время, что в первом месте, он только пользуется случаем удовлетворить своей склонности к аллегорическому толкованию, отнюдь не имея намерения отрицать через то действительного присутствия Христа в евхаристии, а в последнем месте, кроме удовлетворения той же потребности, имеет в виду обличить еще раз тех простых людей, которые, как мы видели, верили, согласно с более общим церковным преданием, в присутствие в евхаристии самой материи, вещества (ὄλη) плоти и крови Господа и кроме того ожидали для себя всякой пользы от самого акта чувственного вкушения тела Христова, не заботясь о духовном усовершеннии себя. В противоположность такому, слишком уже плотскому, чувственному, по мнению Оригена, вкушению, он представил пример чисто духовного вкушения, т. е. увлекшись, – как это постоянно бывает в полемике, – он противопоставил одной, предполагаемой им крайности, – другую, несколько при этом не оговорившись. Но если это так, то должны быть у него места, в которых бы он ясно различал вкушение Слова чрез

восприятие Его учения – с одной стороны и приобщение тела и крови Христовой через принятие евхаристии – с другой. Такие места мы действительно и находим.

Изъясняя заповедь Божию относительно хлебов предложения, Ориген говорит: «Если ты обратишься к тому хлебу, который сходит с небес и дает жизнь всему миру, к тому хлебу предложения, который Бог предложил в умилоствление через веру в крови Его и если ты обратишь взор свой на то воспоминание, о котором говорить Господь: сие творите в Мое воспоминание у то ты найдешь, что это воспоминание есть такое воспоминание, которое одно делает Бога милостивым к людям. Итак, если внимательно вступишь в таинства церкви, то найдешь, что в предписаниях закона прообразован образ будущей истины. Но об них (*de his*, т. е. церк. таинствах) не следует много рассуждать, так как довольно одного напоминания, чтобы нас поняли. Мы можем впрочем, говорить (о том же) и иначе»⁴⁵⁴ и затем вдается в обширный аллегорический трактат о хлебе, как таинственном слове, священническом хлебе и т. п., исполняя, таким образом, свое обещание говорить о церковных таинствах иначе. В этом дальнейшем аллегорическом толковании, – изъясняя, что значат две десяти эфы пшеничное муки⁴⁵⁵ и двенадцать хлебов, почему их велено было полагать на чистой трапезе, – находит, что хлебы суть слово Божие, а чистая трапеза есть чистая душа, воспринимающая слово Божие, так как «святые слова (*sancta verba*) неприлично воспринимать несвятою душой», что «лучше так понимать место святое, чем здание из бесчувственных камней. Отсюда этот закон равным образом дается тебе и для того еще, чтобы, когда ты принимаешь таинственный хлеб, ты вкушал его в месте святом, т. е. чтобы ты принимал таинства тела Господня не тогда, когда осквернена душа и запятнана грехом»⁴⁵⁶. После этого возвращается снова к толкованию хлеба, как слова Божия, имеющего место только в чистом уме и сердце⁴⁵⁷. В приведенных словах, – отказываясь рассуждать об евхаристии в собственном смысле, как единственной умилоствительной жертве, но потом много занимаясь разъяснением питания учением Господа, как Его

хлебом или телом, и затем сопоставляя питание души словами Божиими или восприятие чистою душой учения (как бы хлеба предложения) с другого рода питанием (*simili modo etiam*), с восприятием евхаристического хлеба, требующим, как необходимого для себя условия, – чистоты души приемлющего, – Ориген позволяет думать, что он понимал тот и другой род питания как совершенно различные способы питания одним и тем же Богом Словом. К этому нужно прибавить, что в одном месте он прямо выражается: «мы пьем кровь Христову не через обрядовое только совершение таинств, но и тогда, когда воспринимаем Его (Христовы) глаголы⁴⁵⁸, а в другом месте называет духовное в человеке плотью Слова Божия в переносном смысле⁴⁵⁹. Если, наконец, припомнить то место, в котором, одобряя благоговение евхаристическому хлебу Господа, Ориген требовал благоговения не только к телу но и к учению Христову, то, нам кажется, ясно, что он называл учение или слово Божие телом и кровью Господа, не отождествляя этого духовного хлеба с евхаристическим. Тот хлеб и этот – нечто отдельное. Слово Божие есть – тело Господне в ином смысле (*aliter*); верующий принимает этот хлеб не в евхаристии (*non sacramentorum ritu*), а тогда, когда слушает наставления, чтения св. Писания (*cum sermones ejus recipimus*); этот хлеб есть тело Бога Слова в переносном смысле (*figuraliter*).

Но если Ориген отличал евхаристический хлеб в собственном смысле от хлеба в смысле аллегорическом, то почему он так любил смешивать эти два различные предмета и нередко утверждал, что восприятие Слова духом, умом есть истинная евхаристия? Ответом на этот вопрос может служить следующее место, в котором Ориген старается возвести умы своих читателей к приобщению Слова в будущем веке по кончине мира⁴⁶⁰. Сравнительно с тем полнейшим приобщением нынешнее приобщение, по его словам, менее полно⁴⁶¹. Правда и здесь на земле мы духовно приобщаемся Слова во взаимных беседах друг с другом, при чем взаимно питаем себя словом Божиим⁴⁶²;

но это далеко не полная пасха. Впрочем, кто хочет еще здесь на земле сподобиться более полного, хотя и не

окончательно полного (возможного только для будущей жизни), приобщения Слова, тот из частных собраний пусть идет в церковь Божию, где совершается евхаристия по данным от Христа правилам, не каждым, не друг с другом, а только учениками Его, которые и совершают ее, а остальные верующие только присутствуют при ее совершении. При этом в евхаристии проливается кровь Его во оставление грехов как приемлющих, так и совершающих таинство. Происходит это в то самое время, как изливается в нас доступная чувствам кровь; в это мгновение в этой самой крови вливается в нас кровь завета, кровь Иисуса, который присутствует в видимой евхаристической крови. Присутствует Он, впрочем, и в нас во все время совершения таинства, побуждая нас к приобщению Себя, подавая нам Себя, так как без Него мы не можем приступить к евхаристии. Таким образом, Он есть и ядмое и пиемое нами и Он же ест и пьет вместе с нами. Излияние крови можно понять еще, по словам Оригена, как излияние любви в сердца наши. При всемогуществе Слова и неисчислимом множестве сил в Слове (хотя Оно собственно одно) все это возможно⁴⁶³. Это место, взятое в целом важно в том отношении, что из него становится несколько понятным (из первых двух его отделений), почему Ориген часто говорил, что истинная евхаристия есть нечто духовное, не имеющее ничего чувственного. Когда он говорил так, то он мысленно созерцал то приобщение Слова без всяких посредств, которое наступит в будущей жизни и о котором говорится в нашей церковной песни: «истее Тебе причащаться в не вечернем дни царствия Твоего». А так как духовное восприятие Слова в учении, по отсутствию всякой материи, как посредства между Богом и человеком, – таким образом по форме, по способу проявления, а не по существу и его следствиям для человека, – более напоминает будущую евхаристию, чем земная евхаристия, – которая представляет в себе существование вещества, хотя и проникнутого Словом, но не изменяющегося (по взгляду Оригена) в своей субстанции, – то неудивительно, что великий александрийский учитель любил восприятие учения Бога Слова называть истинною евхаристиею, вкушением истинной плоти и крови Сына Божия. Через это он

вовсе не думал унижить земную евхаристию, свидетельств о глубококом благоговении к которой он довольно дал в своих творениях вообще и в частности даже в разбираемом нами месте, именно в последнем его отделении, где он ясно говорит о прощении грехов, которое приносит евхаристия как совершающим, так и вкушающим ее, и где он представляет, что в евхаристии Христос «сам есть и хлеб и ест вместе с нами хлеб, что Он сам есть и питье... и пьет вместе с нами»⁴⁶⁴.

Из всего вышеизложенного можно сделать следующий общий вывод относительно Оригенова учения об евхаристии. 1) Ориген не был чистым символистом, 2) в евхаристии допускал действительное присутствие самого Христа, но 3) не признавал пресуществления элементов в тело и кровь Христову, а думал, что Христос небесным, прославленным, тонким своим телом, соединенным с божеством, проникает евхаристические элементы, которые однакож не изменяются от того в своем существе. Таким образом, он отличался от православной Церкви отрицанием пресуществления, в которое она всегда веровала, и допущением отвергнутого православною Церковью учения о нисхождении прославленного тела Христова на евхаристические элементы⁴⁶⁵. 4) Превосходно раскрыл учение о жертве и об отношении между различными родами жертв. 5) Вообще же отличался удивительною полнотою, глубиною и обилием мыслей при раскрытии учения об этом таинстве.

IV. О покаянии. Учение о покаянии было для Оригена таким предметом, к которому он обращался весьма часто и с особенною охотою. А потому в его творениях очень обстоятельно раскрыто учение об этом таинстве.

Насколько высоко смотрел Ориген на покаяние, это видно уже из того, что он называет его крещением огнем, вторым воскресением. «Если та согрешил смертно (πρὸς θάνατον), говорит Ориген, кроме того согрешил в скверне, омоет Господь скверну сынов и дочерей Сгона и очистит кровь от среды их (Ис. 4:4). Потом – уплата за скверну духом суда. И мы многие, когда худшим образом согрешили, нуждаемся не в селитре, не в известной траве (πόας), чтобы очиститься, но в духе сожжения. Поэтому-то – теперь, может быть, я нашел смысл того, что

Иисус крестит Духом св. и огнем; не так, что одного и того же Он крестит Духом св. и огнем; но святого крестит Духом святым, а снова согрешившего после того, как этот уверовал и удостоился Духа св., он оmyвает огнем; так что не один и тот же тот, кого крестит Иисус Духом св. и огнем. Блажен крещаемый Духом св. и не нуждающийся в крещении огнем. Но трикратно несчастен тот, кто имеет нужду креститься огнем. Впрочем, Иисус имеет то и другое. Ибо произойдет лоза от корня Иесеева и цвет произойдет от корня его (Ис. 3:1), лоза же для наказуемых. Так Бог есть огонь поyдающий и Бог же есть свет: огонь поyдающий для грешников, а свет для праведных и святых. И блажен, кто имеет часть в воскресении первом; (это) соблювший крещение Духа св. Но кто тот, который спасается в другом воскресении? Это нуждающийся в крещении, когда приходит он к оному огню и огонь испытывает его и находить оный огонь дрова, сено и трость, чтобы все это сожечь⁴⁶⁶. Что здесь речь идет не об очищении огнем после смерти, а об очищении еще при жизни через покаяние, это видно как из предшествующих слов, так и из всего хода мыслей. Правда, Ориген часто говорит об очищении огнем, или огненном крещении, разумея то очищение, которое будет за гробом. Но когда он разумеет это последнее, то всегда выражается о нем так, что оно необходимо для всех и для праведных и для грешных⁴⁶⁷, между тем как в вышеприведенном месте крещение огнем представляется существующим только для грешников; они только нуждаются в крещении огнем; и не всякого, кого крестит Христос Духом св., крестит непременно и огнем. Крестит Он огнем только тех, которые уверовали во Христа и, получив Духа св., снова согрешили. Одни довольствуются «воскресением первым», т. е. крещением, а другие спасаются при помощи «иного или второго воскресения», т. е. покаяния.

Описание того действия, какое производить божественная благодать в таинстве покаяния, находим в следующем месте⁴⁶⁸. «Агнец берет грехи не всех: не берет Он грехи тех, которые не скорбят, не подвергаются мучениям... Колющие терны но только вложены, но и глубоко пустили корни в руках всякого оскверненного злом и потерявшего трезвенность, по словам

Притчей: колючие терны в руке пьяного (26:9). В высшей степени трудно и выразить, какую болезнь причиняет себе принявший уже такие растения в собственное тело души. Ибо необходимо, чтобы всякий, допустивший зло в глубину своей души, так что сделался землею, носящую терния, рассекался острейшим всякого меча обоюдоострого, словом Бога живого и действенного и сожигающего сильнее всякого огня. И нужно будет на такую душу послать огонь, находящий терния, чтобы этот огонь и достигал до них своим божеством и не сожигал гумен или колосьев полей»⁴⁶⁹. В приведенных словах Ориген имеет в виду указать на таинственное действие благодати Божией на душу человека, сокрушающегося о грехах. Агнец Божий не берет грехи тех, которые не скорбят и не мучатся в сей жизни. Чтобы Он взял на себя грехи грешника, нужно последнему пройти процесс мучения нравственного, рассечения силою божественного слова, наставления, увещания. Кроме того для очищения от грехов нужно ниспослать на грешную душу огонь божественной благодати, не уничтожающей свободы человека, а попадающей только терния грехов. Из этого видно, что Ориген понимал благодать покаяния, как силу, независимую от человека и в тоже время не уничтожающую его свободы, находил в покаянии взаимоотношение благодати и человеческой свободы⁴⁷⁰.

Могущественное действие благодати Божией на душу грешника Ориген сравнивает в другом месте с чудом воскресения Лазаря. Комментируя слова Иисуса Христа по воскресении Лазаря: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня (Ин. 11:41) Ориген говорит, что И. Христос молил Отца не о том только, чтобы воскрес Лазарь, но и о том, чтобы всякий человек: «после дружбы с Ним – согрешивший и сделавшийся мертвым для Бога, снова возвратился к жизни при помощи божественной силы и (Христос) получил (просимое) и видел в нем (т. е. в этом человеке-грешнике) движения жизни, за которые и благодарил Отца. Около же такого мертвеца стояла толпа неверующих, что Иисуса послал Бог и что это Слово пребывало среди людей божеством. И окружающая толпа удивляется, что некто, сделавшийся столь смердящим от грехов

смертных, и умерший для добродетели, снова возвратился к ней⁴⁷¹.

Во всех доселе приведенных нами местах говорят о великой важности покаяния, как второго крещения, возрождения, второго воскресения; спасительное же действие покаяния приписывается не усилиям только человеческой воли, а главным образом независимой от человека и внешней в отношении к нему силе благодати Божией, возвращающей человека духовно мертвого снова к духовной жизни. Но в приведенных местах не говорится о каком-либо посредстве в деле покаяния и о каком-либо видимом внешнем действии. В них представляются в непосредственном взаимоотношении человеческая душа с одной стороны и божественная сила, очищающая душу, на подобие огня, и воссоздающая ее на подобие воскрешения Христом Лазаря – с другой. Все дело, покаяния, ограничивается, по-видимому, одним только внутренним покаянием. Из других мест мы видим, однакож, что Ориген приписывал большое значение внешнему действию, – именно исповеданию грехов даже перед частными лицами, а тем более перед собранием верующих и перед священником. Необходимость исповедания греха Ориген доказывает двояко, из начал психологических и догматических. Грех есть нечто противоестественное; исповедание или извержение его требуется самою человеческою душой, подобно тому как неудобоваримая пища, или что-либо вредное для нашего организма возбуждает тошноту и требует таким образом удаления, извержения из организма⁴⁷². Выказанный кому-либо грех теряет свою силу⁴⁷³. С другой стороны «есть нечто в высшей степени таинственное в том, что повелевает (Бог, – Лев. 5:5) исповедать грех. Ибо нужно исповедовать все и публично объявлять все, что мы делаем. Если что делаем тайно, что совершаем секретно, словом ли одним, или даже внутри помышлений, все необходимо обнародовать, все выносить вон – от того, кто обвинитель во грехе и зачинщик». Обвинитель во грехе и зачинщик греха есть дьявол; а потому, если мы предупредим дьявола и сами явимся обвинителями самих себя, то избегнем злобы нашего врага и обвинителя. Если

первый скажешь грех и принесешь жертву покаяния (*sacrificium roenitentiae*), то и тебе будет сказано, что поскольку ты воспринял злое в своей жизни, то теперь ты успокоишься; таким образом «если ты исповедал свой грех, то заслуживаешь отпущения греха»⁴⁷⁴.

При этом акт исповедания грехов Ориген понимает как акт исповедания не перед Богом только, но и пред людьми⁴⁷⁵ и именно этому последнему исповеданию приписывает великое нравственное значение. Исповедания же перед людьми он требует во всякого рода грехах – и тяжких, и даже в дурных помыслах. Хотя Ориген, по-видимому, требует публичного исповедания во всех грехах, как можно заключать из приведенного выше места, но из других мест оказывается, что далеко не для всех грехов считает он необходимым публичное исповедание, исповедание перед всем собранием верующих. Он советует грешнику сначала исповедать свой грех кому-либо из опытных в духовной жизни и поступить так, как решит избранное лицо, при чем советует быть очень осмотрительным в выборе такого лица. Если последний найдет необходимым и полезным, как для самого грешника, так и для всей церкви публичное исповедание греха, тогда нужно поступить так, как посоветует избранный советник⁴⁷⁶. Этого рода исповедание греха Ориген считал, нужно думать, действием предварительным, мерою частною, не исключающею новой исповеди пред собранием верующих, а также, можно полагать, и исповеди перед священником. Вот почему он настаивает на тщательном выборе советника, разумея под последним частное лицо, не облеченное иерархическими полномочиями. Когда же он разумеет исповедание грехов перед священником, то ничего не говорит о выборе более достойного священника. «Есть еще, говорить он в одном месте, и седьмой род отпущения грехов через покаяние, способ трудный и тяжкий, когда грешник омывает ложе свое слезами и слезы делаются для него хлебом день и ночь, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него врачевства, следуя сказанному: я сказал, исповедаю Господу неправду мою и ты отпустил нечестие сердца моего (Псал. 31:5). При чем

исполняется и то, что сказал ап. Иаков: болен ли кто из вас....⁴⁷⁷.

А главное – Ориген считает специальной обязанностью священников брать на себя, или как он выражается, поедать грехи народа и отпускать их, т. е. выслушивать исповедь и разрешать от грехов⁴⁷⁸. В других местах он прямо говорит о согрешивших, что они ищут священника о просят очищения через первосвященника⁴⁷⁹. «Ищут священника» очевидно для исповеди, а «просят первосвященника» – для разрешения, которое в древности обыкновенно совершалось епископами за литургией. Все это, вместе взятое, говорит о том что исповедь, когда она должна вести за собою разрешение от грехов, иначе сказать, когда она становится богослужебным актом, должна совершаться пред священником.

Но всего более необходимость иерархических лиц при совершении покаяния, а равно и сакраментальный его характер обнаруживается в последнем заключительном акте покаяния, в вязании и разрешении от грехов. Так вязать грешников могут только лица иерархические, если грехи известны людям; в противном случае сам Бог невидимым образом отделяет грешников от тела Церкви⁴⁸⁰. Точно также и разрешение от грехов принадлежит только иерархии. Правда отпускать грех может всякий: но отпущение грехов через священника имеет великое преимущество перед отпущением через частное лицо. Объясняя Мф. (18:15–18) о суде двоих или троих над согрешившим и о суде Церкви, Ориген следующим образом выражает мысль о преимуществе священнического разрешения перед частным. Обращая внимание на то, что выше (гл. 16, ст. 19), когда говорится о власти вязать и решить, данной Петру, сказано тоже самое, что и в объясняемом месте (в гл. 18), Ориген усматривает однакож в том и другом случае небольшой оттенок в речи, намекающий на большую разницу во власти вязать и решить. «То, что выше (гл. 16) дано одному Петру, здесь (гл. 18) дается, по-видимому, всем, трижды вразумлявшим грешников... Но, поскольку, нужно было, чтобы Петр имел нечто превосходнейшее (ἐξαιρέτων ἔχειν) сравнительно с трижды вразумлявшими, то хотя и сказано и

нечто общее (ἐἰ καὶ κοινόν τι) о Петре и о вразумлявших трижды братию, однакож, относительно Петра словам: что вы свяжете на земле... предпосланы собственно к нему относящиеся (ἰδία) слова и дам тебе ключи царства небесного. И подлинно, если тщательно вникнем в евангельские писания, то и в них найдем большое различие и превосходство (πολλὴν διαφοράν καὶ ὑπεροχὴν) того, что сказано Петру сравнительно с тем, что сказано братьям, даже и относительно того, что представляется общим у Петра и у трижды увещающих братьев. Не малое различие заключается в том, что Петр принял ключи не одного неба, а многих... сравнительно со многими другими, связывающими и разрешающими, на земле так, что это связано и разрешено не на небесах, как сказано о Петре, а на одном небе⁴⁸¹. В чем именно состоит это большое различие и превосходство одного разрешения пред другим, Ориген не выясняет, по крайней мере в данном месте⁴⁸². Одно несомненно, что в лице Петра он видит всю иерархию. Это видно из его изъяснения слов, сказанных Христом Спасителем Петру: и дам тебе ключи царства небесного. В этих словах он видит полномочие вязать и решить, данное в лице Петра всем его преемникам. Иерархическое разрешение имеет великую силу и действие; «это суд самого Бога, судящего в нем» (лице иерархическом); но только нужны при этом для действительности суда два условия, чтобы судящий судил по правилам, по слову Божию и по воле Божией, и во вторых, чтобы он право веровал и исповедовал, подобно Петру. Если не будет соблюдено этих условий, то вязание и решение недействительны⁴⁸³.

Что лица иерархические суть необходимые и единственные органы благодати Божией, что благодать Божия действует на грешника не иначе, как через них – это Ориген высказывает в следующем замечательном месте сочинения о молитве. После долгих рассуждений о прощении грехов наших ближних, которое давать, по смыслу молитвы Господней, не только может, но и должен каждый из нас, он пишет: «Итак все мы имеем власть отпускать согрешения, как явно из слов: как и мы оставляем должникам нашим... Но тот, кто получил дуновение от Иисуса,

как апостолы, – о ком узнать, что он получил Духа св., можно по плодам, а – что сделался духовным (можно узнать) – из того, что он в каждом из действий, долженствующих совершаться по слову (κατὰ λόγον), руководится Духом святым по образу Сына Божия, – такой человек отпускает такие грехи, которые бы отпустил Бог и удерживает неисцелимые грехи. Он служитель; как пророки (служили) Богу тем, что говорили не свое собственное, но по божественной воле, так и он (служит) единому, имеющему власть оставлять грехи, Богу. В евангелии от Иоанна так говорится об отпущении грехов, совершаемом Апостолами⁴⁸⁴: примите Духа св. Кому простите грехи, тому простятся, а на ком оставите, на том останутся (Ин. 20:22–28). Кто принимает это без рассуждения, тот (может быть) обвинит апостолов за то, что не всех они прощают, чтобы всем было прощено, но грехи некоторых удерживают, чтобы из-за них (δι' αὐτοῦς) эти грехи были удержаны и у Бога. Полезно взять пример из «закона, чтобы понять то отпущение грехов людям, которое совершается Богом через людей⁴⁸⁵... Я не знаю, каким образом некоторые, присвоив самим себе нечто превышающее священническое достоинство, быть может даже не изучивши священнической науки, хвастаются, что они могут отпустить и идолослужение, и простить и прелюбодеяние и блуд, как будто, по их молитве за отважившихся на эти грехи, разрешается и смертный грех. Они не читают того, что есть грех к смерти, не о том говорю, чтобы он молился (1Ин. 5:16)»⁴⁸⁶. Здесь не только утверждается та мысль, что прощение грехов людям подается от Бога чрез людей же и именно чрез лиц иерархических, которые уполномочиваются на то особым актом сообщения им даров Духа св. «через дуновение от Иисуса, как апостолы», но и отрицается возможность дарования подобного прощения обыкновенными верующими, необлеченными подобными полномочиями, которых прощение поэтому и не есть прощение самого Бога. Здесь же, по-видимому, высказывается мысль о том, что смертные грехи, как идолопоклонство и другие, превышают власть иерархии и не могут быть ею разрешаемы. Но другое место, совершенно прямое и ясное, трактующее о грехах смертных и допускающее покаяние для впадшего в

смертные грехи⁴⁸⁷, заставляет видеть в вышеприведенных словах не что иное, как укоризну, обращенную к исповедникам, за допускаемое ими присвоение прав иерархических и за легкость принятия ими падших в церковное общение, без принесения последними раскаяния и без понесения ими всего того, что соединялось в древности с публичным покаянием. Впрочем, Ориген допускал, согласно с древнею церковною практикою, различие между смертными грехами в отношении к повторяемости покаяния⁴⁸⁸.

Покаяние наконец, как действие, совершаемое с участием иерархических лиц, не есть, по Оригену, учреждение, назначенное для одних тяжких грешников. Даже и относительно негрешные, сравнительно с другими святыя люди должны «искать священника (конечно для исповеди) и просить очищения от первосвященника» в своих проступках и падениях⁴⁸⁹.

Итак, учение о покаянии Ориген раскрыл не только вообще со стороны чрезвычайной его важности (о чем находим не мало данных и у других отцов), но, что особенно важно, его творения представляют многочисленные данные такого рода, в которых заключаются ясные ответы на частные догматические вопросы относительно этого таинства. Именно: 1) в покаянии воздействует на человека внешняя в отношении к последнему благодать Божия. 2) Весьма важное имеет значение первый акт покаяния, – исповедание грехов пред людьми. Этот акт существенно необходим; он может иметь вид исповеди и перед ближним, но получает особенное значение, когда совершается пред всеми и перед священником. 3) Иерархии приписывает Ориген весьма большое значение в особенности в акте вязания и разрешения грехов. Правда право вязать и решить дал Спаситель и мирянам, но иерархия имеет в этом отношении большое преимущество перед мирянами; разрешение простых лиц не имеет такого значения перед Богом, как разрешение иерархическое. Связывание или разрешение грехов иерархией есть связывание или разрешение самим Богом, который через духовение от Иисуса дает эту силу иерархии также, как дал ее некогда Апостолам.

V. О священстве. Учение о священстве раскрыто у Оригена менее, чем о предыдущих таинствах. Не смотря на то, в его творениях находится немало мест, относящихся и к этому таинству.

Мы только что видели, как высоко ставит Ориген иерархию. Между прочим, он говорит, что то дуновение, которое, по воскресении, совершил Спаситель, как действие, сообщившее Апостолам благодатное полномочие для вязания и разрешения грешников, ниспосылается и на пастырей церкви, как преемников апостольских. «Кто, говорит Ориген, получил дуновение от Иисуса, как Апостолы»⁴⁹⁰, – тот имеет особенную власть разрешать. Дуновение от Иисуса, получаемое преемниками Апостолов, – это, без сомнения, ясное указание на акт сообщения лицам иерархическим особенной благодати Божией⁴⁹¹, облакающей их силою свыше к прохождению их служения. Но какой это акт дуновения, через который лица иерархические получают благодать священства, акт ли непосредственного действия Божия или акт действия благодати через видимое посредство, – этого вопроса Ориген нигде не разрешает с полною ясностью и несомненностью, хотя и дает несколько поводов думать, что он соединял благодать с видимым знаком, дарование благодати священства представлял тесно связанным с внешним богослужебным действием.

Видимому действию посвящения, которое совершается не народом, а только в присутствии народа, Ориген усваивает нечто таинственное, требующее особенного бодрствования всех душевных сил, когда идет рассуждение о таком предмете, каково посвящение во священные степени (*de sacerdotalibus sacramentis*). Как в ветхозаветной, так и в христианской церкви посвящение есть нечто отличное от свидетельства от внешних, от народного голоса⁴⁹². Видимое действие посвящения совершается через особое узаконенное поставление, без совершения которого не мыслимо получение священства⁴⁹³, – совершается людьми⁴⁹⁴, и именно в христианской церкви епископами, преемниками апостольскими⁴⁹⁵. – Если соединить все доселе сказанное, то оказывается, что по учению Оригена,

Бог дарует благодать священства поставляемым в иерархические степени, вдыхает в них Духа св. не непосредственно, а в видимом акте посвящения. Правда, по мнению Оригена, некоторые удостоиваются епископства непосредственно от самого Бога, хотя бы они и не были посвящены людьми, через что, по-видимому, умаляется значение видимого акта посвящения, но этот случай может быть рассматриваем как исключение из общего правила, нисколько не подрывающее значения этого последнего подобно тому, как аналогический случай отлучения от церкви тайного грешника, непосредственно самим Богом, не исключает власти иерархии вязать и решить.

Есть у Оригена одно место, которое содержит неясный, впрочем, намек на тесную связь благодати священства с видимым действием посвящения. В комментарии на Матфея он ставит следующий вопрос: «почему Павел желает, чтобы никто из церковных (клириков), получивший как бы в символах некоторое преимущество сравнительно с народом, не пытался вступать во второй брак»⁴⁹⁶. Что разумеется здесь под символами?

Нельзя под символами разуметь здесь народного избрания, или свидетельства от внешних, народного голосования, равно как понимать это выражение в смысле обозначения им просто степеней диакона, пресвитера и епископа⁴⁹⁷, а нужно разуметь, по связи речи, такое священнодействие, которое имеет высший, таинственный смысл, и именно смысл обручения этих лиц с Богом, подобно тому, как евхаристия есть символ небесной жертвы, приносимой небесным Первосвященником на небесном жертвеннике, не переставая и сама в себе быть истинным телом и кровью Христовою, или как баня возрождения есть символ очищения души, не переставая в тоже время «и сама в себе быть началом и источником божественных даров»⁴⁹⁸.

Что касается различия в степенях епископа, пресвитера и диакона, то из предыдущего ясно, что у Оригена строго различаются эти степени, но о мере благодати для каждой из степеней не говорится ничего.

Из всего сказанного вытекают следующие следствия: 1) несомненно, что Ориген усвоял лицам иерархическим особенную благодать священства, которой не имеют миряне и которую эти лица получили в особенном акте дуновения от Иисуса, или ниспослания на них благодати св. Духа; 2) также несомненно считает он необходимым и весьма важным акт видимого посвящения, законно совершаемого через известных лиц, но 3) не решает вопроса о том, в каком отношении сообщение Богом особенной благодати св. Духа лицам иерархическим находится к видимому акту посвящения.

VI. О браке. Менее полно, чем учение о священстве, раскрыто Оригеном догматическое учение о браке.

Не смотря на все свои симпатии к девству, Ориген весьма уважительно относился к брачной жизни. Хотя он и считал девство выше супружества, однакож не унижал и брака. Девство он признавал более сообразным с природою существа, созданного по образу и подобию Божию⁴⁹⁹, далее – более легким и потому более полезным для нравственного усовершенствования, чем брак. В браке, по его словам, даже благочестивому человеку легко сделаться невольным преступником заповеди Божией о прелюбодеянии⁵⁰⁰. По этим-то причинам он предпочитал девство браку и приписывал в будущей жизни высшую степень блаженства девственникам. При всем том Ориген считал заблуждением мнение тех, которые думали, что брачная жизнь ведет к вечной гибели, хотя и снисходительно относился к такому заблуждению, полагая, что последнее может приносить многим пользу, так как побуждает их стремиться к совершенству⁵⁰¹. Зато без всякого снисхождения порицал тех, которые по его словам «запрещали вступать в брак и, – на том основании, что это полезно, – принуждали (других) к неумеренной чистоте»⁵⁰², применяя к ним обличение, изреченное Спасителем фарисеям. Такое отношение к заблуждению первых и последних весьма естественно. Между тем, как ошибочное мнение первых могло быть понято Оригеном как частное, личное мнение некоторых лиц, – не навязываемое последними другим и в этом смысле сочтено извинительным, а в силу добрых плодов из него вытекающих

для жизни таких лиц, даже до известной степени одобрено, – последнее заблуждение, как не ограничивающееся лицами, которые его имеют, а простирающееся и на других лиц и сопровождающееся вредными следствиями, не могло, даже и на взгляд Оригена, представлять в себе ничего извинительного и полезного. – Гораздо с меньшим уважением, чем к первому браку, относился Ориген ко второму, будучи, впрочем, в этом случае выразителем только взглядов общих всей древней церкви. Однакож и относительно второго брака он весьма умерен в своих суждениях. Так он считает таким же заблуждением мнение, что второбрачные не спасутся, а погибнут, как и подобное же неверное мнение о вступающих в первый и единственный брак⁵⁰³. Без всяких колебаний он утверждает, что второбрачные спасутся, хотя и думает, что эти лица всегда будут стоять ниже девственников и едиобрачных, как в церкви видимой, где из числа их не избираются лица иерархические, так и в будущем царстве Божием, где они не будут увенчаны⁵⁰⁴.

После вышесказанного, надеемся, не покажется странным, что Ориген допускает дарование брачущимся благодати от Бога. По Оригену, брачущихся сочетает сам Бог. «Бог же есть Тот, кто сочетал двоих в одно. А поскольку сочетал Бог, то в силу этого в сочетанных Богом присутствует дарование»⁵⁰⁵. Правда в этом же месте подобное же дарование Ориген усвояет и тем, которые посвятили себя безбрачию, но такое сопоставление, если и не возвышает брака сравнительно с девством, зато дает нам право понять дарование брака таким же внешним в отношении к человеку, независимым от него даром благодати, как и дар девства и притом даром, не однажды навсегда данным в момент установления брака до христианства и в христианстве, а ниспосылаемым каждый раз на брачущихся в известном акте. Ибо, говоря о девстве, которое есть дарование такое же, как и брак по Слову Божию, характеризует девство, как дарование Божие тем, что оно есть «дар сообщаемый Богом, являющийся не через аскетизм только, но даруемый Богом по молитвам»⁵⁰⁶. Таким образом, это есть благодатная сила Божия, приобретаемая девственниками не чрез

собственные усилия, не творимая ими самими, а получаемая ими свыше, от Бога среди молитв (вероятно среди молитв церковных предстоятелей, с благословения которых произносился, можно думать, обет девства, так как известно, что древние христиане ничего не делали сколько-нибудь важного без совета и благословения епископа и его собора) и следовательно ниспосылаемая на каждого девственника отдельно, в известный момент. Замечательно, что Ориген усиленно настаивает на буквальном понимании и исполнении учения Спасителя о сочетании Богом брачующихся, и о неразрывности брака, хотя и замечает при этом, что апостол находит в учении Спасителя нечто аллегорическое, именно великую тайну по отношению ко Христу и Церкви⁵⁰⁷. Ориген хотел этим сказать, что не смотря на то, что апостол приписывал браку символическое значение, брак и на самом деле безотносительно есть неразрывная связь, скрепляемая самим Богом, силою Божиею. Не должно нас смущать несколько то обстоятельство, что Ориген и девству усвоял такую же благодать, как и браку. Такой взгляд на девство может быть объяснен личными, особенными симпатиями Оригена к безбрачной жизни. Появление такого ошибочного мнения у Оригена тем более понятно, что это мнение заключает в себе частицу истины. И доселе Церковь верует, что девственная, иноческая жизнь удостоивается высоких благодатных дарований от Бога, не меньших, чем благодать, даруемая в браке, хотя и считает брак и венчание таинством, а монашество и пострижение – простым обрядом. Почему она так смотрит? Потому, что она верит, что особенный благодатный дар сообщается брачующимся в самом церковном благословении, а благодать, вспомоществующая в иноческой жизни дается не самым обрядом пострижения, а непосредственно самим Богом, и притом такая благодать, какая дается участвующему, с благоговением и молитвою, во всяком обряде. А затем инок, по мере девственной, нестяжательной, самоотверженной жизни, удостоивается от Бога высоких благодатных даров.

Итак, Ориген 1) относился к браку весьма уважительно, хотя и предпочитал ему девство; 2) в сочетанных Богом

признавал присутствие дарования, хотя не отрицал подобного же дарования и в ведущих девственную жизнь; 3) сочетание Богом брачующихся и неразрывность брака понимал буквально. Но при этом он, однакож, не выяснил, как именно ниспосылается на брачующихся упоминаемое им дарование Божие, какое при этом имеет значение литургический акт сочетания брачующихся, имеет ли этот последний значение необходимого посредства для ниспослания на них благодати Божией, или не имеет. Впрочем, и то, что мы находим у Оригена, в высшей степени знаменательно. Такое отношение к браку в устах лица, и в теории (понятие о плоти), и в практике жизни (оскопление), всего менее расположенного к возвеличению брачной жизни, может быть объяснено единственно великим уважением христиан к священнодействию брака, господством общецерковных взглядов, которых влияние Ориген несомненно испытал на себе в данном случае.

VII. Об елеосвящении. Есть несколько данных в творениях Оригена и относительно таинства елеосвящения.

Мы уже видели, что он упоминает об елеосвящении в связи с покаянием. Перечисляя упоминаемые в Евангелии способы, через которые можно получать прощение грехов, именно крещение, мученичество, милостыню, прощение грехов нашим ближним, обращение ближнего от заблуждений, обилие любви и самый трудный из всех – исповедание грехов пред священником, прибавляет: *in quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus dicit: si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae*⁵⁰⁸... А несколько выше он делает следующий намек на слова ап. Иакова и на священнодействие елеопомазания. По поводу окропления чистой пшеничной муки елеем в ветхом завете, он замечает: «ибо всякая душа нуждается в елее божественного милосердия и никто не может оставить эту жизнь, если не будет присущ ему елей небесного помилования»⁵⁰⁹.

Нисколько не странно, что Ориген причисляет елеопомазание, вместе с покаянием, к одному роду прощения грехов. То и другое действительно весьма сходны между собою. И в елеосвящении, по словам ап. Иакова, подается прощение

грехов. Далее, то и другое суть богослужебные действия, а потому более представляют сходства между собою, чем с другими способами получения прощения грехов, прежде перечисленными. Последние, исключая крещение (мученичество, милостыня, прощение грехов ближним, обращение грешника на путь истины, обилие любви) никак не могут идти в сравнение с теми действиями, которые, как покаяние и помазание елеем болящих, совершаются с участием пресвитеров, имеют видимые знаки, сообщающие благодать Божию и потому суть литургические акты. Правда, Ориген мог бы, не подводя елеопомазание под одну рубрику с покаянием, сказать, что есть еще к восьмой способ получения прощения грехов, именно тот, на который указывает ап. Иаков, но через это едва ли бы его слова получили больше догматического значения, чем имеют они теперь, хотя в таком случае елеопомазание несомненно выделилось бы резче из круга других литургических действий, как литургический акт, отдельный от покаяния. Подводя под один род и покаяние и помазание елеем, Ориген дает через то возможность смотреть на них, как на однородные действия не по покаянному только характеру, но и по их значению и важности. Мы видели, как он высоко ставил покаяние. Если он говорит, что елеопомазание есть только как бы вид покаяния, то мы имеем отсюда право заключать, что первое сообщает такую же благодать, как и последнее: тем более, что в словах ап. Иакова, сполна им приводимых, упоминается об исцелении не только тела, но и души, – очевидно, через сообщение благодати Божией.

Из того, что слова ап. Иакова сопоставлены здесь с покаянием, нельзя заключать, будто во времена Оригена елеосвящения не существовало в богослужебной практике, а что если он привел известное изречение ап. Иакова, то единственно потому будто бы, что считал это место относящимся с покаянию в строгом смысле. Подобное предположение не имеет за себя решительно никаких оснований; между тем, как наше мнение имеет за себя вышеприведенное указание Оригена на пользование елеем при кончине и повествование св. Иринея о богослужебной практике

в гностических сектах, в своем месте вами разъясненное, не говоря уже о характере слов ап. Иакова, представляющих категорическое поведение, которое, при благоговении Церкви к апостольским повелениям, непременно должно было исполняться в ней с самых первых веков⁵¹⁰.

Итак, из слов Оригена следует, по крайней мере, то, что помазание елеем, при отшествии из сей жизни, доставляет доказуемому прощение грехов и имеет такую же важность, как и покаяние перед священником, но из творений его не видно, в каком отношении находятся прощение грехов к елею.

VIII. Объем понятий *μυστήριον*. Ориген, во многом отличавшийся от Климента александрийского, отличался от него между прочим в значительной степени языком и словоупотреблением. Так он дал гораздо более широкое употребление, чем его предшественник, слову *μυστήριον*; в особенности замечательно у Оригена приложение этого выражения к таинствам в собственном смысле и притом не к крещению только и евхаристии, но и ко всем почти остальным таинствам, чего доселе мы не встречали. К сожалению, многие из творений Оригена дошли до нас только в латинском переводе, в котором, впрочем, вместе с чисто латинским *sacramentum*, часто встречается и *mysterium*. В понятие таинства входят у Оригена: 1) все откровение Божие, в частности весь ветхий и новый завет, как совокупность учения, 2) все домостроительство спасения, рассматриваемого объективно, а равно 3) и усвоение спасения Христова человеку вообще и в частности известные священнодействия.

Так как все св. Писание, каждая его буква заключает высокие мысли⁵¹¹, не всем сразу понятные⁵¹², то все это высокое, не всеми понимаемое, в Писании учение Ориген называет таинствами писаний⁵¹³, святыми таинствами⁵¹⁴, божественными таинствами⁵¹⁵ и утверждает, что, при всей полноте и обилии таинственного содержания Писания, все-таки не все могло в него вместиться⁵¹⁶. — В частности весьма часто он называет учение ветхого завета таинствами. Весь закон Моисеев полон таинств⁵¹⁷; даже отдельные выражения закона и пророков содержать их⁵¹⁸. — Не менее часто называет он и

учение нового завета таинствами – евангельскими⁵¹⁹, божественными⁵²⁰, новыми⁵²¹. Тоже название усвоит и отдельным пунктам учения⁵²².

Все домостроительство спасения, как в ветхом, так и в новом завете, полно тайн⁵²³. Весь ветхий завет, со всем своим божественным устройством, был совокупностью таинств в том смысле, что он представлял собою типы, прообразы, символы будущего. Так все жертвы ветхозаветные вообще⁵²⁴ и в частности⁵²⁵, все праздники⁵²⁶, все, что написано о скинии свидения⁵²⁷ и прочее, – все это Ориген называл таинствами, видя в них прообразы новозаветных учреждений и в тоже время типы того порядка вещей, который наступит в будущем веке. Точно тоже он усматривал в первосвященнических одеждах⁵²⁸, в некоторых отдельных частных действиях при жертвоприношениях⁵²⁹ и даже в событиях исторических, например, в переходе через Иордан⁵³⁰. – Факты новозаветного домостроительства он также называл таинствами. Таковы, например, рождение и страдания Спасителя⁵³¹ и все дело Христово⁵³².

Название таинств усвоил он и действиям благодати Божией на человека, именно невидимому, непосредственному воздействию благодати на душу человека⁵³³, а равно и священнодействиям таинств. Мы уже видели, что он называл крещение прямо таинством крещения⁵³⁴, евхаристию божественными таинствами⁵³⁵, церковными таинствами⁵³⁶, таинствами тела Господня⁵³⁷ таинствами Слова Божия⁵³⁸; – священство – священническими и первосвященническими таинствами⁵³⁹; в исповедании грехов видел таинство⁵⁴⁰; в браке усматривал, согласно с апостолом, аллегорические таинства⁵⁴¹. – Впрочем, всем этим священнодействиям он усвоил такое название не во внимание к той таинственной связи, какая существует между видимым знаком и благодатию Божиею, присущею знаку, а в силу того, что эти священнодействия суть, по его мнению, типы или символы тех, или других высших идей, а равно и того, что имеет быть в будущей жизни. Так евхаристия есть божественное таинство в силу того, что хлеб евхаристический есть типическое или символическое тело

Христово⁵⁴², что оно означает или указывает с одной стороны на небесное жертвоприношение Агнца перед Отцом⁵⁴³, с другой – на слово или учение Христово⁵⁴⁴, почему хлеб евхаристический может быть назван *mysticus sermo*⁵⁴⁵. Точно также и крещение есть таинство в силу того, что оно есть символ очищения души⁵⁴⁶, а также потому, что оно указывает на будущее таинство очищения огнем по воскресении из мертвых⁵⁴⁷. Священство есть таинство потому, что оно есть символ сочетания человека с Богом⁵⁴⁸. Брак есть таинство в качестве символа союза Христа с Церковью⁵⁴⁹. Исповедь есть таинство потому, что она заменяет обвинение диаволом человека грешника в будущем веке; она есть как бы воспроизведение на земле будущего суда на небе⁵⁵⁰. Из всего этого, однакож, совсем не следует того, будто Ориген отрицал, таким употреблением *μυστήριον*, значение таинств, рассматриваемых в самих себе, безотносительно к их символическому или аллегорическому значению, а следует только то, что известное слово он употреблял для обозначения именно этого аллегорического, но не буквального или исторического смысла. Для выражения же той мысли, что известные священнодействия имеют значение и сами в себе, он употреблял другие обороты речи, как ясно из предыдущего изложения его взглядов на таинства, и из прямых его оговорок относительно некоторых таинств например крещения (κατ' αὐτό).

Употребление выражения «таинства» для обозначения совокупности нескольких священнодействий, именно – крещения, миропомазания и евхаристии, также встречается у Оригена⁵⁵¹. Подобно Клименту александрийскому, Ориген проводил иногда параллель между языческими мистериями и христианскими таинствами, вводящими новых членов в Церковь Христову, при чем эти таинства называл *τελετὰς καὶ μυστήρια*, а подготовку к восприятию их *μύησιν*⁵⁵².

Общий результат исследования. 1) Творения Оригена представляют данные для всех семи таинств; но особенно раскрыто в них учение о первых трех таинствах. 2) Крещение не есть только символ очищения души, но и само по себе есть источник и начало благодатных даров. 3) Миропомазание есть

священнодействие совершенно отдельное от крещения, не менее важное, чем последнее, и имеющее свой особенный чувственный элемент (елей). 4) В евхаристии, достойной самого глубокого благоговения, присутствует прославленным своим телом и божеством сам Христос, но без преложения хлеба в вина. 5) В покаянии, состоящем из исповеди и разрешения от грехов, подается в последнем акте божественная благодать прощения, но не иначе, как через иерархию. 6) Иерархии приписывается особенная благодать священства, получаемая и «ныне чрез дуновение от Иисуса», но не выяснено ближайшее отношение ее к видимому акту посвящения. 7) В браке сам Бог сочетает мужа и жену и в сочетанном браке присутствует божественное дарование, но также не выяснено, дается ли это дарование в видимом священнодействии, или непосредственно Богом. 8) Елеосвящение имеет такое же значение, как и покаяние. 9) Слово *μυστήριον* окончательно входит в употребление для обозначения между прочим и христианских таинств, но прилагается к ним для указания через это наименование такого рода смысла в этих священнодействиях, который не всякому понятен (аллегорического) и который может совмещаться с обыкновенным смыслом и взглядом на них (буквальным, историческим, общепринятым).

Обращаясь от восточных отцов к западным, мы не находим у последних такой глубины и такого полета мысли, как у восточных; но зато в некоторых случаях встречаем более близкую к нашей (хотя и далеко не тождественную с нашею) постановку вопроса о таинствах. Западные менее предаются умозрениям, отвлекаям восточных от рассмотрения таинств самих в себе. Между тем, как восточные любят рассуждать не столько о самих таинствах, сколько, так сказать, по их поводу (как это – мы только что видели, в особенности у Климента и Оригена), западные, хотя и не совершенно чуждые, как увидим далее, такого приема в рассуждениях о таинствах, сравнительно более занимаются вопросами, непосредственно относящимися к учению об этих священнодействиях. Из западных подлежат вашему исследованию творения Тертуллиана и Киприана.

VI. Тертуллиан

Характеристически особенности Тертуллиановой личности известны. Крайне резкий порицатель философии, сам, впрочем, нередко, хотя и не всегда удачно, пользовавшийся ее средствами, пламенный по характеру, несдержанный и неосторожный в выражениях, склонный к преувеличениям и парадоксам, плодовитый и красноречивый писатель, разнообразный в выборе предметов для своих творений, Тертуллиан представляет в них богатейший источник для многих богословских наук. Весьма важны его творения и в догматическом отношении, так как и догматике он оказал немалые услуги. – Что касается в частности учения о таинствах, то и в этом отношении его творения занимают весьма видное место между творениями других отцов церкви рассматриваемого периода. Если бы он оставил после себя одно только сочинение о крещении, в высшей степени замечательное в догматическом отношении, то и тогда он имел бы право на такое место; но до нас дошло много его сочинений, в которых рассеяны многочисленные и важные данные для учения и о других таинствах. Обстоятельства времени, именно борьба с язычеством и ложным гносисом, побудили Тертуллиана раскрывать учение о таинствах с одной стороны по сравнению христианских таинств с языческими мистериями и вообще с религиозными обрядами язычества, с другой – по противоположению ложному спиритуализму гностиков. В первом случае он раскрывал учение о богоучрежденности и характере христианских таинств, преимущественно первых трех; в последнем – защищал мысль о необходимости материальных элементов и опять в тех же первых трех таинствах. Наконец, сделавшись монтанистом, он написал несколько сочинений с целью опровержения православных взглядов на покаяние, брак и священство, через что дал возможность ознакомиться с общецерковными взглядами того времени на эти таинства, так как в немонтанических своих сочинениях, он рассуждает об этих

священнодействиях преимущественно не со стороны догматической, а с других сторон.

I. О крещении и миропомазании. Из всех рассуждений Тертуллиана, относящихся к учению о таинствах, самое замечательное бесспорно есть его трактат о крещении, изложенный в отдельном сочинении. Книга Тертуллиана о крещении представляет в догматическом отношении памятник первостепенной важности. Кроме того, что это есть весьма обстоятельное рассуждение, в котором затронуты почти все вопросы о крещении, и доселе составляющие содержание трактата об этом таинстве в догматиках, здесь, в книге о крещении, поставлен Тертуллианом вопрос об отношении благодати к чувственному знаку – воде так ясно и решительно, как не было это сделано никем в рассматриваемый период, ни до него, ни после него; а при решении вопроса – сделано обобщение относительно действия благодати вообще через материальные вещи. К постановке такого вопроса побудило Тертуллиана следующее обстоятельство. Направляя свое сочинение против некоей Квинтиллы, отвергавшей крещение водою⁵⁵³ вследствие, можно думать, дуалистических взглядов на материю, отличавших секту каинитов, к которой эта женщина принадлежала⁵⁵⁴, Тертуллиан естественно должен был обратить особенное внимание на материальный элемент в крещении, как самое натуральное и вполне достойное благодати орудие, через которое последняя может действовать и действует на человека в крещении.

Причина заблуждения людей, отвергающих воду в крещении, заключается, по Тертуллиану, в том, что они никак не могут примирить двух вещей: с одной стороны простоты дел божественных, усматриваемой в акте, с другой величия того действия, которое составляет плод акта⁵⁵⁵. Чем проще совершается крещение сравнительно с пышностью языческих мистерий, чем менее чистым по наружности выходит человек, опущенный в воду и омытый с произнесением нескольких слов, тем невероятнейшим кажется вечное приобретение через то получаемое. Несчастные неверующие отвергают таким образом свойства Божии: простоту и всемогущество. Но чем труднее

верится, тем более нужно верить. Дела Божии не могут не возбуждать удивления: но между тем, как мы удивляемся потому, что верим; неверующий удивляется простому, как пустому, – великому, как бессильному. «Если Бог и премудр и всемогущ, чего не отвергают даже и те, которые бегут от Него, то справедливо в противном Его мудрости и могуществу, т. е. неразумном и бессильном. Он устроил (Себе) орудие своего действия»⁵⁵⁶. Но «почему же эта именно материя удостоилась отправлять обязанность столь великой важности?»⁵⁵⁷. Почему не другая какая? Причина заключается в древности ее происхождения. Это есть первая по времени стихия (*antiqua substantia*); отсюда-то ее достоинство, именно то, что она удостоилась быть «седалищем Духа Божия», предпочтена пред прочими элементами⁵⁵⁸. Когда еще все было неустроено, одна влага, материя всегда совершенная, простая сама по себе, чистая представляла достойную колесницу для Духа Божия и таким образом ее простота и чистота есть вторая причина ее предпочтения перед другими элементами. При устроении различных частей вселенной мы видим то или другое участие воды. Воде например повелено известить души живых. Итак, первая влага извела живущее для жизни, чтобы не удивлялись, что воды умеют одушевлять, оживлять в крещении⁵⁵⁹. Тертуллиан опасается продолжать свое рассуждение о значении воды, чтобы кто-нибудь не подумал, что он более восхваляет простую воду, чем приводит основания для крещения, хотя, по его словам, он мог бы, продолжая речь в прежнем направлении, еще более показать, что не следует сомневаться в том, что Бог ту же самую материю сделал принадлежностью и своих таинств, которую он вложил в состав всех своих творений⁵⁶⁰. Но довольно и сказанного. Дух носившийся над водами предизображал крещение: «святое носилось как бы над святым, или иначе, то, что носило, заимствовало святость от того, что носилось над первым. Так как необходимо, чтобы всякая подлежащая материя воспринимала качество той, которая стремятся сверху, в особенности телесная – воспринимала духовную, как такую, которая по тонкости своей субстанции удобно проникает и

обитают. Таким образом освященная природа воды и сама получила силу освящать»⁵⁶¹. Это не то значит, будто мы крестимся тою же самою водою, которая была при творении; род воды один, а виды различны; но что приписывается роду, то и видам; а потому безразлично креститься в такой или иной воде. «Итак все воды от древних прерогативов происхождения получают, по призывании Бога, таинство освящения. Ибо немедленно нисходит с небес Дух и присутствует верху вод, освящая их самим Собою и таким образом освященное впивает в себя силу освящать»⁵⁶². В крещении очищается не только тело, но и душа: так как в преступлении повинны обе части человека, дух, как господствующий, плоть, как служебная духу. «Поэтому, когда вода получит некоторым образом лечебную силу через привхождение к ней ангела, дух омывается водою телесно, а плоть этими же водами очищается духовно»⁵⁶³. Тоже действие приписывают своим идолам и язычники, но при этом сами себя обманывают, так как их вода лишена силы (*viduis aquis sibi mentiuntur*); они употребляют купель при посвящении в мистерии (*et sacris quibusdam per lavacrum initiantur*) Изиды и Митры; даже самих богов прославляют омовениями: омывают водою деревни, дома, храмы и целые города; погружаются при игрищах Аполлона и елевзинских, делая это для того, чтобы возродиться и избежать наказания за свои преступления. Убийца у древних очищал себя от преступления также очистительною водою. Дьявол в этом случае, когда над своими рабами производит крещение, подражает вещам Божиим (*diaboli res Dei aemulantis*), но конечно не достигает цели, т. е. очищения. Впрочем и без всякого таинства (*sine ullo sacramento*) нечистые духи приседают водам; примеров того довольно. Говорится это для того, что если злой дух пользуется элементом воды для гибели людей, то как не верить, что ангел Божий присутствует при водах для спасения человека? Прообразом в этом случае был ангел, сшедший в купель Вифезды; это был образ телесного врачевания, проповедывавший врачевство духовное⁵⁶⁴. «Когда умножилась благодать Божия, и водам и Ангелу дано более; что исцеляло прежде немощи телесные, то исцеляет ныне души»⁵⁶⁵. Крещение «истребляет

смерть через омовение преступлений. По уничтожении виновности, снимается и наказание. Таким образом человек восстанавливается для Бога в подобие Его..., образ полагается в чертах (in effigie Божеских), а подобие в вечности. Человек воспринимает снова того Духа Божия, которого лишился чрез преступление»⁵⁶⁶. Впрочем сейчас же при этом Тертуллиан оговаривается: «Не то, чтобы мы получаем в воде Духа святого; но, очистившись в воде, находящейся под наитием ангела, мы приготавливаемся для св. Духа»⁵⁶⁷. Но здесь Тертуллиан начинает говорить, очевидно, о другом уже действии, хотя и тесно связанном с крещением, и по времени и по названию, однакож составляющем нечто совершенно отдельное от акта погружения или крещения в тесном смысле.

Сущность всего сказанного Тертуллианом о крещении водою можно выразить в следующих кратких положениях: 1) вода избрана Богом с одной стороны, как неразумное и немощное, а с другой, как самое древнее и чистое орудие, через которое Бог всегда обнаруживал чудеса своей премудрости и всемогущества в создания мира и человека и через которое те же свойства Ему угодно проявлять в воссоздании человека. 2) Вода, освященная уже употреблением в руках Божиих, получает при крещении особенное наитие Духа св.; это наитие состоит в том, что Дух святой носится над водами, и воды, как материя, находящаяся под влиянием тонкой, духовной, удобно проникающей в нее силы св. Духа, вследствие этого и сами получают силу освящать. 3) Плоды погружения человека в такую воду состоят в очищении его, и по душе и по телу, в частности (отрицательно) – в уничтожении смерти, виновности и наказания за преступления, (положительно) – в восстановлении в человеке подобия Божия. 4) В воде, однакож, человек еще не получает самого Духа, которого он лишился через преступление, а получает Его в другом действии, о котором Тертуллиан рассуждает далее.

«Как Иоанн некогда был предтечею Господа, уготовляя Ему путь, так и ангел крещения (т. е. благодать воды), как служитель, уравнивает, через омовение преступлений путь, имеющему сойти свыше св. Духу, – через омовение, которое

испрашивает вера, запечатленная в Отце и Сыне и св. Духе»⁵⁶⁸. «По исшествии из купели мы помазываемся благословенным помазанием, по древнему чину (*benedicta unctione de pristina disciplina*), по которому имели обычай помазывать на священство елеем из рога». Так помазан Аарон; так помазан и Христос «Духом от Бога Отца»⁵⁶⁹. «Так и в нас помазание, хотя происходит телесно, но имеет плод духовный, подобно тому (*quomodo*), как и акт самого крещения есть телесный, поколику мы погружаемся в воду, действие же духовное, поколику мы освобождаемся от грехов. Затем возлагается рука, через благословение призывающая и привлекающая св. Духа. По истине, если уже человек силою своего ума может вводить воздух в воду и, сделавши из того и другого одно целое, может одушевлять это последнее, через приспособление рук сверху, иным звуком такой чистоты: то ужели Богу нельзя петь, при помощи святых рук, высокую духовную песнь на своем органе?»⁵⁷⁰ И это действие имеет прообразы в ветхом завете. «Как после вод потопа, которыми очищено древнее нечестие, так сказать после крещения мира, голубь, выпущенный из ковчега и возвратившийся с масличною ветвью, возвестил, как глашатай, об утолении небесного гнева, так, подобно этому, и духовное действие на землю; т. е. на нашу плоть, восходящую из купели после древних преступлений, слетает голубь св. Духа, принося мир Божий, будучи послан с небес, где Церковь изображена ковчегом»⁵⁷¹. – Итак второй акт крещения есть важнейший и совершенно самостоятельный акт. Важность помазания елеем вместе с возложением рук, сравнительно с погружением в воду, ясно видна из того, что, по Тертуллиану, последнее prepares к первому; «ангел крещения, чрез омовение преступлений, уравнивает путь имеющему сойти свыше Духу». Отношение же между этими актами такое же, как между Иоанном Крестителем и Христом Спасителем; погружение в воду – это Иоанн, а помазание – это сам Христос; погружение в воду оmyвает преступления, помазание с возложением рук дарует самого Духа св. Уже из этого видна самостоятельность акта помазания; но Тертуллиан прямо выделяет акт погружения в воду или акт самого крещения и в

этом смысле противопоставляет этот акт акту помазания, хотя усматривает в обоих актах нечто в сущности совершенно сходное между собою. Так в акте помазания происходит однородное тому, что и в акте самого крещения, или точнее, погружения. В том и другом акте надо различать: *carnale et spiritale, carnalis actus et spiritalis effectus*. Такое сравнение одного акта с другим дает нам полное право думать, что и отношение между благодатью и материальным элементом в миропомазании Тертуллиан представлял также, как и в крещении, хотя он и не высказал этого прямо и не развил также подробно, как когда рассуждал о воде и говорил о вливаемой ею благодати. Равным образом, в объяснение того, почему видимая сторона этого священнодействия состоит в помазании, Тертуллиан ограничивается тем, что делает только легкий намек на «масличную ветвь голубя», возвратившегося в ковчег после омовения земли потопом. Не выяснил он подробно ни того, ни другого, вероятно, потому, что ответ на первый вопрос (об отношении благодати к материальному элементу в миропомазании) считал слишком ясным и очевидным, а на выяснение второго не настаивал в уверенности, что тот, кто примет воду, тот примет и помазание, не нуждаясь в защите пригодности последнего быть органом св. Духа. Правда, у Тертуллиана, вместе с помазанием, сила низводит св. Духа, по-видимому, приписывается и возложению рук; но, как видно из сравнения человека с древним музыкальным, водяным инструментом, он приписывал возложению рук не низведение св. Духа, а нечто другое. Человек, по его взгляду, есть орган; в этом органе находятся вода и Дух, т. е. благодать крещения и Дух Божий, почивающий верху его в елее помазания, которым он только что помазан. Нужно, чтобы Дух Божий глубже проник в этот орган и возымел свое действие вместе с водами крещения. чтобы человек, как инструмент, издал звуки небесной гармонии. Возложение рук таким образом имеет значение введения св. Духа, во глубину человеческого существа. Вот почему, можно думать, возложение рук Тертуллиан не сопоставляет с крещением или погружением в воду, как равное с равным, что он делает, однакож, как мы видели, относительно помазания.

Очевидно, что он считает действие возложения рук прибавочным действием к помазанию.

Из всего сказанного вытекают следующие несомненные следствия: 1) Тертуллиан смотрел как на крещение так и на помазание, после погружения в воду, как на священнодействия, в которых благодать нисходит на материальные элементы и воспринимается человеком в этих самых элементах, 2) видел в крещении и помазании отдельные, самостоятельные акты. Но 3) разделяя их по существу, не разделял в формальном отношении, (в этом по крайней мере сочинении), а называл их одним общим обоим им названием *baptismus* или *lavacrum*, хотя, как увидим, в некоторых местах он употреблял выражение *lavacri sacramenta*, а в других, как сейчас увидим, еще яснее отделял миропомазание от крещения, поставляя его прямо на ряду с крещением и евхаристиею. Считаю нужным привести последнего рода места в дополнение в тому, что находим относительно первых двух таинств в книге «О крещении».

В одном из этого рода мест, рассуждая о Церкви, Тертуллиан приводит в пример верности апостольской вере и приданию церкви римскую и говорит, что она «соединяет закон и пророков с евангельскими и апостольскими писаниями и оттуда пьет веру, которую запечатлевает водою, облакает Духом св., питает евхаристиею»⁵⁷². Рассуждая в том же сочинении о том, как «дьявол подражает самым вещам таинств Христовых в идольских мистериях» говорит, что «и он (дьявол) погружает некоторых как бы верующих и верных своих, обещает заглаждение грехов купелью; при этом я вспомнил еще о Митре, – запечатлевает в них (мистериях Митры) своих воинов на челе; торжественно совершает и возношение хлеба и образ воскресения вводит и обещается даровать венец под мечем»⁵⁷³. Замечателен еще следующий образ выражения: *si christianus est, qui acceplam a Deo Patre substantiam utique baptismatis utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae evagatus est*⁵⁷⁴. Не менее замечательно и то классическое место, в котором Тертуллиан, доказывая воскресение тела, пишет: «плоть омывается, дабы душа очистилась от порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлевается, чтобы и душа оградилась;

плоть осеняется возложением рук, чтобы и душа просветилась Духом; плоть питается телом и кровью Христовою, чтобы и душа насытилась Богом»⁵⁷⁵. Наконец, обращает на себя внимание то место в сочинении против Маркиана, в котором, опровергая етого еретика, Тертуллиан пишет: Христос «не отвергает ни воды Творца, которою оmyвает своих, ни елея, которым помазывает своих, ни соединения молока и меда, посредством которого делает своих младенцами, ни хлеба, которым представляет собственное свое тело, нуждаясь для собственных своих таинств в ничтожных вещах Творца»⁵⁷⁶. Во всех этих местах Тертуллиан ясно дает понять, что «облечение Духом, запечатление, помазание, елей», все это отлично от «воды, купели, крещения, омовения». Кроме того здесь же сопоставляются все три таинства: крещение, миропомазание и евхаристия. Хотя в последнем из этих мест в число важнейших священнодействий вводится еще вкушение новокрещенными молока и меда, но без сомнения в значении только обряда дополнительного к крещению, так как о нем ни слова не говорится в сочинениях о крещении, как о действии, очевидно, неважном, имеющем значение только символическое, – действии⁵⁷⁷, упоминаемом здесь единственно с целью показать, что материальные вещи не исключаются из употребления вообще (такого или иного, – это другой вопрос) при совершении даже трех важнейших священнодействий, одно за другим следующих: крещения, миропомазания и евхаристии. Что касается причисления Тертуллианом мученичества (а равно и других предметов) к таинствам, то причины этого будут выяснены ниже (в трактате об употреблении слова sacramentum).

II. Об евхаристии. Судя по тому, как смотрел Тертуллиан на воду крещения и елей помазания, естественно ожидать, что и хлеб и вино он должен был считать не простыми символами, изображающими только тело и кровь Христовы, а материею, на которую нисходит благодать Христова и изменяет ее так или иначе. Сделать такое заключение естественно: 1) потому что крещение, миропомазание и евхаристию Тертуллиан весьма часто, как мы видели, ставит в неразрывную между собою

связь, при чем евхаристию считает самым высшим, заключительным актом из всех трех актов. А если она есть самый высший акт, то быть не может, чтобы в ней заключалось и давалось человеку менее, чем в низших актах. 2) Говоря собственно о воде крещения, он выражается по местам в общей форме, рассуждает вообще о материи, как таком орудии, которое Бог, с целью показать свое всемогущество и премудрость, употребляет как носителя своей благодати, делает чувственный элемент, слабый и неразумный, орудием своего действия, далее, – что Бог ту же материю, которую вложил в состав всех своих творений, употребляет и в своих таинствах для того, чтобы одни и те же элементы были источниками жизни и земной и небесной; наконец, что «всякая подлежащая материя» воспринимает в себя духовную субстанцию, легко в нее по своей тонкости проникающую и в ней обитающую. Все это наводит на предположение, что говоря о материи, как орудии или носителе благодати, Тертуллиан разумел не одну только воду крещения и не один елей помазания, но и некоторые другие материальные элементы. Но все это пока одни только предположения, требующие фактического подтверждения. – Творения Тертуллиана представляют немало мест, относящихся к евхаристии. Он нередко касался своим рассуждением этого таинства, но нигде не рассуждал обстоятельно. От этого и от других причин зависит то, что места Тертуллиановых творений, относящиеся к евхаристии, будучи взяты отрывочно, вне связи одни с другими, и отдельно от учения его о крещении и миропомазании, допускают, в большей или меньшей степени, возможность различного их толкования. Вот почему все христианские вероисповедания: православное, римско-католическое, лютеранское и реформатское видят в Тертуллиане выразителя своих взглядов на евхаристию. Отлагая свое суждение по этому спорному вопросу до исследования всех мест, сюда относящихся, приведем самые места и прежде всего те, в которых выражается вера в действительное присутствие Христа в евхаристических элементах, а потом те, которые на первый взгляд отзываются символизмом.

Вооружаясь против делателей идолов, Тертуллиан, не смотря на извинения этого рода христиан, не может понять каким образом такой человек может остаться верным клятве, которую он дал в крещении⁵⁷⁸. Он, готов, по его словам, целый день говорить, оплакивая христианина – делателя идолов, который осмеливается приступать к евхаристии, который «дерзает из мастерской врага идти в дом Божий, поднимать к Богу Отцу руки, давшая бытие идолам.... простирать к телу Господню те руки, которые делают тела демонам (daemoniis corpora conferant). Но и этого не довольно. Мало того, что они принимают оскверняемое ими (quod contaminant), но даже и сами передают другим то, что осквернили (quod contaminaverunt). Делатели идолов причисляются к чину церковных служителей. О злодеяние! Иудеи только однажды наложили руки на Иисуса Христа, а эти люди ежедневно нападают на Его тело (isti quotidie corpus Ejus lacerant). О руки, которые должны быть отсечены! Пусть бы видели тогда, сказано ли только образно (per similitudinem): если правая рука соблазняет тебя, отсеки ее (Мф. 5:20). Какие руки более заслуживают быть отсеченными, как не те, которыми скандализируется тело Господне (Domini corpus scandalizatur)⁵⁷⁹? Здесь тела демонов противопоставляются телу Христову. Так как, по Тертуллиану, идолы не суть только изображения богов-демонов, а суть вместе и их обиталище, жилище, в смысле подобном тому, как ваши тела суть жилища наших душ, то нужно полагать, что и евхаристическое тело Тертуллиан представлял жилищем, в котором обитает сам Христос. Только при таком представлении возможен тот ужас, который он чувствовал при мысли о прикосновении к евхаристическому телу Христову делателей идолов и все исполненные силы рассуждения его об осквернении тела Христова руками делателей идолов, – рассуждения, которые он готов продолжать целый день (tota die). Только веря в действительное присутствие тела Христова в евхаристии, мог он счесть однозначными мучения, которых некогда подвергли Господа иудеи, с принятием делателями идолов в руки евхаристического Его тела, и мог решиться настаивать на

прямом применении к этим лицам слов Спасителя об отсечении соблазняющей руки. Как ни любил Тертуллиан сильные, ораторские обороты речи и приспособления, как ни склонен был к преувеличениям и как ни суров он был по характеру, – при всем том невозможно объяснить вышеприведенное место одними особенностями личности писателя. Из уст чистого символиста, как бы он не любил ораторские обороты речи, преувеличения и сильные выражения, не вылились бы такие слова, полные не минутного (*tota die*) одушевления, а глубокого и живого сознания великого оскорбления, наносимого великой святыне и энергического протеста против поругания самых священных верований⁵⁸⁰.

Неудивительно поэтому, что считающие Тертуллиана символистом не любят останавливаться на этом месте, а предпочитают обращать внимание на другие, менее решительные места. Таково например следующее место, где Тертуллиан обсуждает мнение тех, которые думают, будто в дни стояний не следует совершать евхаристию, «так как стояние должно быть оканчиваемо по принятии тела Господня». По мнению Тертуллиана, можно совместить то и другое: «по принятии тела Господня и сохранении его, то и другое спасено: и принятие и исполнение обязанности»⁵⁸¹. Выражение «тело Господне» слишком обще, чтобы можно было на основании его высказать какое-либо суждение относительно взгляда Тертуллиана на евхаристию. Другие из подобных нерешительных мест или непосредственно не относятся к евхаристии⁵⁸², или представляют речь образную, хотя и весьма замечательную⁵⁸³.

В сравнении с последнего рода местами получает особенное значение то известное место сочинения о воскресении плоти, в котором Тертуллиан говорит о питании не души, а именно нашей плоти плотью Господа и притом, – что особенно замечательно, – говорит это среди обстоятельных рассуждений о важном значении тела в составе человека и о взаимных отношениях между душой и телом. Бог, рассуждает Тертуллиан, не мог вложить в недостойный сосуд тень своей души, дыхание своего духа, творение своих уст, когда и человек

оправляет свои драгоценности не в железо или медь, а в драгоценные металлы; тело есть вполне достойное помещение души. Мало того – еще вопрос, что в человеке есть сосуд и что вмещаемое в сосуде. «Бог поместил, или лучше сказать, внедрил и примешал душу в плоть, употребив такой (способ) помещения, что неизвестно, что носить, тело ли душу или душа тело, плоть ли является в душе или душа в плоти. Впрочем, лучше думать, что душа вводится и господствует (в тело и над телом), как наиболее близкая к Богу⁵⁸⁴. Но через это плоть не теряет своего достоинства; напротив, содержит близкое к Богу, и представляя владения господствующей души, она еще возвышается в своей славе. Притом душа весьма во многом зависит от плоти; всем в мире душа пользуется через посредство тела, так как все воспринимается через чувственные органы и потому все, что создается в области искусств, наук, жизни общественной и государственной, – все это совершается через плоть. Даже жизнь души зависит от тела, разлучиться с телом душе, значит не жить. Итак, «по истине, если все через плоть подчинено душе, то и плоти подчинено все, через что ты пользуешься тем, что необходимо. Таким образом плоть, так как она есть исполнительница и слуга души, есть ее соучастница и сонаследница. А если (она есть соучастница и сонаследница) временного, то почему (она не есть соучастница и сонаследница) также в вечного»⁵⁸⁵. Это относительно общей формы жизни человеческой. Что касается формы жизни христианской, то вот «преимущества этой субстанции у Бога»⁵⁸⁶. «Если ей предоставлено то, что решительно ни одна душа не может получить спасения, если не уверует во плоти, то плоть становится даже основой спасения. Наконец, когда душа входит в общение с Богом, то та же самая (плоть) старается о том, чтобы душа могла войти в общение. Именно, плоть омывается, чтобы душа очистилась от порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлевается, чтобы и душа оградилась; плоть осеняется возложением руки, чтобы и душа просветилась Духом; плоть питается телом и кровью Христовою, чтобы и душа насытилась Богом. Следовательно, не могут быть разделяемы и в награде те,

которых соединил (совокупный) труд⁵⁸⁷. В конце этого своего рассуждения Тертуллиан говорит о значении для души человеческого тела, как необходимого посредства, через которое только и могут быть сообщаемы душе благодатные дары. Эта основная мысль дает нам возможность сделать следующие выводы из его слов. Если тело есть необходимый проводник освящения души, то не может быть, чтобы оно, имея совершенно равное значение с душой, само непосредственно и прежде души не получало освящения от воды крещения и от евхаристического тела и крови, а получало это освящение только через посредство души⁵⁸⁸. Задача Тертуллиана состояла в раскрытии мысли, совершенно противоположной последнему предположению. По его словам, освящается душа через тело, а не тело через душу. А если тело само непосредственно, и притом первое, получает освящение от вкушения тела Христова, а душа уже потом через тело пользуется этим благом, то тело и кровь в евхаристии не суть только символы, при взгляде на которые плотскими очами, или по поводу вкушения которых устами, душа мысленно насыщается Богом, так как для того, чтобы дать освящение телу, элементы должны сами в себе заключать силу освящать его, и следовательно должны представлять нечто святое в самих себе. Иное дело, если бы Тертуллиан утверждал, что через душу освящается и тело; на душу могут благотворно действовать и простые символы, возбуждая перемены в ее настроении через простой психологический процесс. Наконец, потому уже в приведенных словах об евхаристии нельзя видеть выражение взгляда на это таинство, только как на символ, что в таком случае мы должны были бы сделать подобное же заключение и о воде крещения, так как и об омовении водою здесь сказано точно также, как и об евхаристии.

Во всех, доселе приведенных нами, местах Тертуллиан является выразителем истинно православного взгляда на евхаристию. Но есть у него немало мест, в которых он представляется на первый взгляд чистым символистом и которые недавно очень тщательно исследованы одним

немецким ученым Леймбахом⁵⁸⁹ – преимущественно со стороны филологической.

Опровергая дуалистический взгляд Маркиона, разделявшего Бога на высшего и низшего, Тертуллиан, обращаясь к Маркиону, говорит: «Обратись к самому себе, рассмотри человека и внутри и снаружи. Тебе понравится это творение Бога нашего, которое возлюбил тот, твой Господь, Бог высший, ради которого Он потрудился сойти с третьего неба в эти бедные элементы (*elementa*), ради которого Он даже пригвожден ко кресту в этой маленькой храмине Творца. Впрочем, Он даже и доныне не отвергает ни воды Творца, которую оmyвает своих, на елея которым помазывает своих, ни соединения молока и меда, посредством которого (соединения) делает своих младенцами, ни хлеба, которым представляет самое тело, нуждаясь для собственных своих таинств в ничтожных вещах Творца»⁵⁹⁰. Мы считаем вполне основательно доказанным Леймбахом тот факт, что Тертуллиан во всех своих творениях употребляет *repraesentatio* гораздо чаще для обозначения истинного, фактического присутствия, чем для выражения представления об отсутствующем, или для обозначения присутствия чего-либо только в мысли и в воображении, что в частности в книгах против Маркиона это слово употребляется исключительно в первом смысле⁵⁹¹ и что представляется невероятным предположение, будто Тертуллиан, употребляя означенное слово во всех местах сочинения в одном смысле, употребил его только в данном месте совсем в другом значении⁵⁹²; – считая все это доказанным и имеющим свое значение в отношении к надлежащему изъяснению данного места, обратим с своей стороны внимание на течение мыслей и на свойство оборота речи в приведенных словах. Бог возлюбил, говорит Тертуллиан, эти бедные элементы, так что сам сошел в них с неба. Мало того, Он не гнушается ими даже и после отшествия к Отцу; не отвергает ни воды, ни елея, ни молока и меда, ни хлеба. Первые он употребляет орудиями своих даров, а последний – орудием не даров уже, а органом присутствия Себя самого, собственного Его тела. Разность оборота речи в последних

словах сравнительно с предыдущими (не сказал *pascit suos*, а *ipsum corpus repraesentat*) зависела, можно думать, от того, что автор хотел усилить мысль о значении евхаристического хлеба, сравнительно с другими элементами, и сопоставить присутствие Христа в евхаристическом хлебе с Его нисшествием с неба в земное тело и с распятием на кресте, в земной храме тела. К усилению же мысли о значении хлеба служит у него, вероятно, и слово *ipsum*. На этих основаниях можно, нам кажется, перевести означенные выражения так: «не отвергает и хлеба, посредством которого делает действительно присущим даже самое свое тело».

Еще менее говорит о символизме Тертуллиана другое место. Изъясняя четвертое прошение молитвы Господней, Тертуллиан пишет: «Премудрость Божия превосходно расположила порядок молитвы так, что после небесного она дала место также и прошению о необходимом, земном... Впрочем, слова: хлеб наш насущный даждь нам днесь, лучше мы будем разуметь духовно. Потому что Христос есть хлеб наш, поскольку Христос есть жизнь, а жизнь есть хлеб. Я, говорит Он, хлеб жизни (Ин. 6:35) и немного выше: хлеб есть слово Бога живого, сходящее с небес. Далее, – еще и потому, что тело Его *in pane censetur*. Сие есть тело Мое. Итак, прося хлеба ежедневного, мы требуем постоянного пребывания во Христе и нераздельности от Его тела»⁵⁹³. Оставляя в стороне употребление слова *censeri*, – так как оказывается, что Тертуллиан употреблял это слово в самых разнообразных смыслах, между прочим, и в значении быть, существовать, находиться, и так как ни одно значение не было у него наиболее любимым⁵⁹⁴, – обратимся к анализу этого места. В приведенных словах Тертуллиан старается доказать, почему прошение о хлебе насущном лучше разуметь духовно, т. е. не в смысле обыкновенного хлеба, составляющего нашу пищу. Доказательств приводит он два: 1) Христос есть хлеб наш, что в свою очередь подкрепляется местами из св. Писания 2) *tum quod et corpus Ejus in pane censetur*. Эти доказательства составляют вместе и раскрытие содержания духовного смысла, заключающегося в прошении. Сообразно с двояким духовным

смыслом, содержащемся в молитве о хлебе насущном, в заключении речи выражены две мысли: 1) *perpetuitatem postalamus in Christo* 2) *et individuitatem a corpore Ejus*. Это относительно общего хода мыслей. В частности первое доказательство возможности понимать прошение о хлебе в духовном смысле раскрывается так. Христос есть хлеб. Каким образом? Христос есть жизнь наша; мы Им живем. А то, чем мы живем, обыкновенно называется хлебом. Следовательно, Христос есть хлеб. Иначе сказать, с понятием Христа неразрывно соединено понятие жизни, а с понятием жизни – понятие хлеба, поддерживающего жизнь. «Христос есть хлеб наш, поскольку Христос есть жизнь, а жизнь есть хлеб». Силлогизм здесь верный и вполне законченный. Затем в подтверждение главных понятий, входящих в этот силлогизм (хлеба и жизни), приведши слова Писания, переходит в новой мысли (*tum quod et*), но опять в доказательство первого, главного своего положения о возможности соединять с прошением о хлебе насущном высший смысл»⁵⁹⁵. Тертуллиан хочет сказать эту свою новую мыслью следующее. Мы можем просить не только того, чтобы Христос весь был нашею духовною пищею, чтобы мы духовно всегда жили во Христе (*perpetuitatem in Christo*), но – так как «тело Его находится в хлебе», в том хлебе, о котором сказано: *сие есть тело мое*, следовательно, в хлебе евхаристическом, – то мы можем просить о приобщении евхаристического Его тела, о неразрывном соединении с телом Его в евхаристии (*individuitatem a corpore Ejus*). Таким образом, с прошением о хлебе насущном мы можем соединять более высокий смысл, чем соединяют обыкновенно: именно можем разуметь прошение о питании Христом Спасителем вообще и в частности телом Его в евхаристии; при чем Христос составляет в первом случае отдельное от нас, а в последнем одно нераздельное с нами. – Если мы верно подняли ход мыслей Тертуллиана, то на основании слов *individuitatem a corpore Ejus*, мы имеем право понять слова: *corpus Ejus in pane censetur*, как выражающая мысль о действительном присутствии истинного тела Христова в евхаристическом хлебе. Индивидуально можно соединиться с

телом Христовым только тогда, когда оно действительно присутствует в евхаристическом хлебе; соединение с умопредставляемым телом, или мысленное соединение с телом Господа, сущим на небесах, никак не может быть названо соединением нераздельным, «индивидуальным». Притом о мысленном соединении Тертуллиан говорил выше. Таким образом, данное место не только не говорит в пользу Тертуллианова символизма, а свидетельствует напротив об убеждении Тертуллиана в действительном присутствии тела Христова в евхаристическом хлебе.

Особенную трудность для истолкования, но вместе с тем, – принадлежащем изъяснению, – и немаловажное доказательство православия Тертуллиана в рассматриваемом отношении, представляют те места, в которых встречаются слова *figura* и *figurare* в приложении к евхаристии. По исследованию Леймбаха, эти выражения в творениях Тертуллиана⁵⁹⁶ употребляются в двух главных значениях: в значении формы и в значении образа. В значении формы *figura* употребляется: 1) как *σχήμα* и *μορφή*, – как реальная форма, так что например о Христе говорится, что Он явился в форме человека⁵⁹⁷, что плоть есть не что иное, как принявшая *suas figuras* материя⁵⁹⁸, что во чреве Девы Марии сформировалась (*figurata*) плоть Христова⁵⁹⁹, что Бог *figuravit* первых людей из земли⁶⁰⁰, 2) как форма проявления духа и 3) как глиняная форма. Далее *figura*, как образ, употребляется в значениях: 1) *τύπος* – прообраза, 2) темного пророческого предсказания, 3) метафоры, 4) несобственного вообще выражения. Сообразно с этими двоякого рода значениями и *figurare* употребляется или в смысле *formare* т. е. давать формы, такие или иные, или в смысле скрывать (затемнять), делать прообразом, таинственно предсказывать. Самые места этого рода, относящиеся к евхаристии, суть следующие.

Отыскивая прообразы креста в ветхом завете. Тертуллиан ссылается, между прочим, на пророчество Иеремии (11:19) и по этому случаю, обращаясь к иудеям, говорит: «Бог уже через Иеремию таинственно дает знать (*insinuat*) об этом дереве, что вы намерены были сказать (о нем): идите, бросим дерево в

хлеб его и сотрет его с земли живых и имя его не помянется более. Дерево брошено как бы в его тело. Ибо так открыл Христос, называя хлеб своим телом, – Христос, которого тело пророк наоборот *in pane figuravit*»⁶⁰¹. С этими словами почти буквально сходно место в другом сочинении, читающееся так: «Об этом дереве таинственно дает тебе (Маркиону) разуместь и Иеремия, предсказывая иудеям, имеющим говорить: идите бросим дерево в хлеб его, как бы в тело. Ибо так и в нашем евангелии открыл Бог, называя хлеб своим телом для того, чтобы ты уже из этого понял, что он *corporis sui figuram pani dedisse*, Он, которого тело пророк наоборот *in panem figuravit*, так как сам Господь имел после истолковать это таинство»⁶⁰². – В третьем месте, доказывая против Маркиона, что если бы Христос был высший Бог сравнительно с Творцем, ветхозаветным Богом, то Он (Христос) и на прообразы и пророчества последнего не обратил бы внимания и не исполнил бы их. Между тем пасхальный агнец, которого пожелал Спаситель есть с учениками своими, доказывает противное. Итак, исповедавши, что Он желанием возжелал есть пасху, взявши и разделивши ученикам хлеб как свой, – ибо недостойно Бога пожелать чего-либо чужого, – сделал его своим телом, через то, что сказал: сие есть тело Мое, т. е. *figura* Моего тела. Фигуры не было бы, если бы не было тела истинного. Вещь пустая, т. е. призрак, не может получить фигуры. Или, если Христос потому образовал себе из хлеба тело, что не имел истинного тела, то, стало быть, Он должен был хлеб же за нас и предать. Он сделал для ничтожества Маркионова, что хлеб был распинаем на кресте. И почему (в таком случае) называет своим телом хлеб, а не дыню, которую Маркион имеет вместо сердца, – Маркион, который не понимает *veterem istam figuram* тела Христова, когда Христос говорит через Иеремию: против Меня замыслили замысел, говоря: идите бросим дерево в хлеб Его, т. е. крест в тело Его? Итак изъяснитель древности, называя хлеб своим телом, достаточно выяснил, что Он хотел, чтобы обозначал хлеб⁶⁰³».

Первое место совершенно ясно. Бог таинственно дает знать (*insinuat*) чрез Иеремию, как поступят иудеи со Христом.

Сообразно с тем пророк не прямо говорит, а скрывает свою мысль о теле Христовом, которое будет распято на кресте, под образом хлеба (*in pane figuravit*). Этот образ Христос разоблачает об его прикровенности, называя хлеб пророка Иеремии своим телом. Здесь один только трудный вопрос, что считать субъектом и что предикатом в выражении: *panem corpus suum appellans*; но такое, или иное решение его не имеет особенной важности⁶⁰⁴, так как это место прямого отношения к евхаристии не представляет. – Второе место, составляющее буквальное почти повторение первого, представляет однакож весьма знаменательную прибавку: *corporis sui figuram panis dedisse* и имеет следующий смысл. Пророк, повинаясь таинственному внушению Божию, скрыл тело под покровом хлеба. Христос в евангелии открыл, что заключается под этим покровом, именно дал хлебу быть покровом Его тела. В сущности, и пророк и Христос, как и вообще нисший, по Маркиону, ветхозаветный Бог и высший, новозаветный согласны между собою, что и хотел доказать Тертуллиан. Оба Бога употребляют хлеб как покров тела, или иначе, скрывают тело в хлебе, с тем только различием, что пророк не говорит, что в хлебе, а Христос указывает, что в хлебе находится тело. У пророка встречается одно понятие хлеба, хотя он и разумел под ним тело; у Христа – два понятия: и хлеба и тела, – хлеба, как покрова, – тела, как содержимого под этим покровом. Но как представлять бытие тела в евхаристическом хлебе, умопредставляемым ли только, или бытием действительного, реального тела, – ответ на этот вопрос дает нам третье из приведенных нами мест. Оно бросает особенный свет на выражение *corporis sui figuram panis dedisse* и дает нам право понять слово *figuram* в значении более, чем только покрова. – В этом третьем месте Тертуллиан старается доказать не только прежнюю свою мысль о единстве Творца мира и Христа, но и новую – о бытии истинного, а не призрачного тела в Лице Спасителя. Доказавши первое, в предшествующем данному месту рассуждении⁶⁰⁵, он останавливается в приведенных словах на доказательстве последнего. Христос Спаситель, взявши на тайной вечери хлеб, как свое собственное, а не

чужое создание, «сделал его своим телом (*corpus suum illum fecit*), через то, что сказал: сие есть тело Мое, т. е. фигура Моего тела (*figura corporis mei*)». А фигура есть нечто реальное. Фигура, как нечто не идеальное, а реальное, не может иметь отношения к чему-либо воображаемому, нереальному: фигура не может быть фигурой призрака, или иначе, призрак не может получить фигуры. Следовательно, если есть форма, как нечто реальное, то должно существовать и то, что дает бытие этой реальной форме, наполняет последнюю реальным содержанием. Маркион считает евхаристический хлеб символом, т. е. чем-то воображаемым, знаком воображаемого же, никогда не существовавшего тела Христова, думая, что хлеб, который держал Спаситель в своих руках, был единственным Его телом, так что выходит, что хлеб же распят был и на кресте. Тертуллиан хочет сказать, что евхаристическое тело не образ, а нечто реальное, свидетельствующее о бытии другого реального, находящегося с ним в тесном взаимоотношении. Таким образом, по Тертуллиану, Маркион вдвойне ошибался и относительно евхаристического тела и относительно тела в Лице Спасителя, ложно заключая от нереальности первого к нереальности второго, тогда как нужно заключать от реальности одного (евхаристического) к реальности другого (в Лице Христа). Что в словах: «сделал его своим телом, через то, что сказал: сие есть тело Мое, т. е. фигура Моего тела» Тертуллиан понимает под «фигурою» нечто само в себе реальное, а не знак только или символ реального тела Христова, – это видно из другого места, в котором он прямо говорит, какой смысл на его языке имеет слово *figura*, когда оно противопоставляется *phantasma*. – Обличая Маркиона за то, что последний утверждал, будто во Христе была только *phantasma carnis*, что Спаситель был только *effigie servi, non veritate*, только *similitudine hominis, non in homine*, только *figura inventus homo, non substantia*, i. е. *non carne* и что Маркион противопоставлял фигуру субстанции, – Тертуллиан делает при этом следующее общее замечание от себя относительно того, что такое фигура в отношении к субстанции: *quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant*⁶⁰⁶. Таким

образом, если в словах: «*id est figura corporis mei; vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest*», понять выражение *figura* как нечто воображаемое, а не реальное, как символ только, мысленный образ тела, хотя бы и действительного, то *figura* будет не что иное как *phantasma*, т. е. фигура не будет чем-либо субстанциальным, реальным. Но такой способ понимания будет тогда уже не Тертуллианов, а Маркионов, а потому и считающие Тертуллиана, на основании разбираемого места, символистом навязывают ему опровергаемый им взгляд Маркиона на евхаристию⁶⁰⁷.

Продолжение разбираемого места об агнце пасхальном еще более подтверждает правильность наших выводов. Непосредственно после приведенных слов об этом агнце (в третьем из вышеприведенных мест) Тертуллиан пишет: «Так и через упоминание о чаше, устанавливая запечатленный своею кровью завет, Он утвердил субстанцию своего тела. Ибо ни в каком теле, кроме плоти, не может быть крови... Итак, доказательство (бытия) тела делается твердым от свидетельства плоти, а доказательство (бытия) плоти – от свидетельства крови. А чтобы ты узнал, что древняя фигура (*figuram*) крови в вине, то (в этом) поможет Исаия: кто это идет от Едома.... (*Ис. 53:1*). Еще более ясно (предвозвещает) кн. Бытия... будет мыть в вине одежду свою и в крови грозда одеяние свое (*Быт. 49:11*), словами одежду и одеяние указывая на тело, а словом вино – на кровь. Итак, и ныне кровь свою *in vino consecravit* (заклучил в вине) Тот же, который тогда вино *in sanguine figuravit* (сокрыл в крови, как в образе)»⁶⁰⁸.

Продолжая в этом месте доказывать – из евхаристии – бытие во Христе истинной плоти и крови, Тертуллиан указывает здесь, между прочим, на ту разницу, какая, при существенном согласии между обоими заветами, находится, однакож, между ними. В ветхом завете названо кровью простое вино: там кровь – несобственное название вина. В новом же наоборот – вино есть несобственное название, употребленное для обозначения крови. Там в крови, как в образе, сокрыто было вино, а здесь, наоборот, в вине, как в образе, заключена кровь. Там вино явилось в образе крови (в вине одежду, в крови грозда

одеяние), здесь кровь – в образе вина. Там вино составляет содержание крови, здесь кровь есть реальное содержание вина. Что мы имеем право так именно понимать выражение: *in vino consecravit*, доказательством служат приводимые Леймбахом примеры употребления у Тертуллиана слова *consecrare* в значении помещать, скрывать⁶⁰⁹. Таким образом, вышеприведенное место принадлежит к числу самых замечательных этого рода мест у Тертуллиана, свидетельствуя решительно отнюдь не в пользу его символизма, а напротив в пользу верования его в действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристических элементах. Не приводим другого подобного места (где встречается слово *consecrare* в приложении к евхаристии), как слишком общего⁶¹⁰.

Итак, при более внимательном исследовании Тертуллиановых творений, оказывается, что, 1) отличаясь во многих случаях крайнею неясностью своих выражений об евхаристии, Тертуллиан, однакож, не был в своих взглядах на это таинство символистом, а 2) напротив, даже в тех местах своих сочинений, на основании которых обвиняют его обыкновенно в символизме, выразил веру в действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристических элементах.

IV. О покаянии. Покаянию Тертуллиан уделял очень много своего внимания; посвятил ему даже отдельное сочинение; но мало касался существенных сторон в догматическом о нем учении. Сочинение о покаянии он написал, имея в виду с одной стороны превратные взгляды на силу и спасительность крещения, могущего будто бы загладить грехи и без надлежащего раскаяния со стороны принимающего таинство, а с другой – сомнение некоторых в возможности получить прощение грехов, совершенных после крещения, ложный стыд, а иногда и нерадение, удерживавшее некоторых от принесения покаяния после крещения⁶¹¹. Все это побуждало его разделить свой трактат на две части, рассуждать о покаянии перед крещением и о покаянии после крещения, и раскрывать преимущественно то, что требуется в покаянии со стороны человека, или субъективную сторону таинства.

После некоторых предварительных замечаний о покаянии вообще, автор рассуждает о том, что составляет предмет покаяния, об установлении покаяния самим Богом, о необходимости постоянно каяться тому, кто однажды принес покаяние. Предметом покаяния должны быть и дела духа и дела плоти и всякое не только дело, но и помышление, хотя бы по обстоятельствам оно не перешло в дело, при чем превосходно выясняет значение воли человеческой⁶¹². Покаянием заглаживать грехи повелел сам Бог и потому мы должны повиноваться не ради того, что покаяние есть нечто доброе, а ради того, что Он повелел, и не только повелел, но и увещевает к тому⁶¹³. Но только нужно помнить, что как скоро указано нам покаяние и уже раз совершилось, повторять грехи в это время, значить оставлять Бога и переходить на сторону диавола, как бы, – что страшно даже и сказать, – сравнивая обоих, предпочитать диавола Господу. Сказанное о необходимости постоянно каяться тому, кто однажды принял на себя покаяние, относится ко всем посветившим себя Богу, но в особенности к новообращающимся в христианство⁶¹⁴. Новообращенные уже слишком полагаются на прощение всех грехов в крещении, правда, несомненное (*indubitatae veniae delictorum*), но не устраняющее через то покаяния, как цены, которою покупается прощение грехов в крещении. Покаяние должно предшествовать прощению; оно имеет место не тогда, когда Бог прощает, а когда Он еще угрожает, когда Он еще не даровал прощения⁶¹⁵. Это говорится не с целью отвергнуть действительность прощения грехов через погружение в крещении, а с целью показать, что нужно стараться достичь этого прощения⁶¹⁶. Если кто недостойно приступает, тот не получит прощения, хотя есть люди, которые думают, будто Бог необходимо должен давать даже недостойным то, что обещал и потому свободу Божию обращают в рабство⁶¹⁷. Купель есть запечатление веры, а эта вера ведет начало от веры покаяния. Первое омовение слушающего есть чистый страх, потом, когда человек чувствует Господа, затем здравая вера, сознание, заключающее в себе покаяние. Если мы перестаем грешить только после крещения (*ab aquis*), а не до крещения еще, то мы

облекаемся невинностью по необходимости, а не добровольно⁶¹⁸. Таким образом, Тертуллиан превосходно раскрывает значение веры, соединенной с покаянием, как необходимых условий спасительности крещения для приемлющих это таинство.

Далее Тертуллиан переходит ко второй и уже последней надежде, ко второму покаянию, т. е. к покаянию после крещения. Предвидя козни диавола, старающегося всячески соблазнить человека. «Бог, и по затворении дверей прощения и по заключении замка омовения, дозволил еще нечто отворить. Он поместил в преддверии второе покаяние, которое бы отверзало вход для стучащихся, но уже однажды, так как это уже во второй раз, но более никак, ибо напрасно. Не довольно ли и этого одного (покаяния)? Ты имеешь то, чего не заслужил, ибо ты потерял, что получил. Если к тебе применяется снисхождение Господа, по которому ты восстанавливаешь потерянное тобою, то будь благодарен повторенному благодеянию, но не продолженному: ибо более великое дело восстановить, чем дать (*majus est enim restituere, quam dare*), так как более жаль потерять, чем совершенно не подучить». Не нужно впадать в отчаяние, когда предстоит вторичное покаяние; не нужно и стыдиться; повторилась болезнь, нужно повторить и врачевство. «Ты окажешься благодарным Господу тогда, когда не откажешься от того, что предлагает тебе Господь... Ты имеешь кому удовлетворить и имеешь желающего (принять удовлетворение)»⁶¹⁹. Для того, кто сомневается в возможности загладить грехи, Тертуллиан ссылается на св. Писание ветхого и нового завета, где Бог призывает грешников к покаянию. «Насколько исповедание грехов облегчает, настолько утаение отягчает. Исповедание есть советник удовлетворения, утаение – упорства⁶²⁰. Итак, что касается этого второго и единого покаяния (*huius poenitentiae secundae et unius*), то насколько оно есть дело совершающееся во глубине (*in arcto*), настолько с большими трудами соединено его доказательство, так чтобы обнаруживалось не одно только сознание (во грехах), но чтобы оно совершалось в некотором акте (*aliquo etiam actu administretur*). Этот акт, который более и чаще выражается

греческим словом *exomologesis*, есть такой акт, в котором мы исповедуем наше прегрешение Господу не потому, чтобы Он не знал, но потому что через исповедание (грехов) рождается покаяние (*poenitentia*), а через покаяние умиляется Бог. Итак, *exomologesis* есть учреждение, направленное к повержению ниц и уничижению человека». Далее, – перечисляя в чем состоит этот акт, именно, что он состоит в пепле и во вретнице, в сокрушении души, в питании постом не тела, а души, в воздыханиях, в плаче дни и ночи, – замечает при этом, что он состоит еще в припадании к пресвитерам⁶²¹, преклонении колен пред возлюбленными Божиими и в обращении с ходатайственными просьбами ко всем братьям⁶²². Все это, в какой мере по наружности унижает человека, покрывает нечистотами тело, обвиняет, в такой же мере поднимает его, очищает, разрешает. Чем менее щадит себя человек, тем более щадит его Бог. Не нужно стыдиться братий; братья не чужды тебе; а главным образом нужно представлять, что они составляют Церковь, «а Церковь есть Христос, и потому, когда ты простираешь (руки) к коленам братии, то умоляешь Христа, равным образом, когда они плачут о тебе, страдает Христос, умоляет за тебя Отца Христос». «Ужели лучше скрываться осужденному, чем публично быть разрешаемым»⁶²³? Нерадивый грешник, отвращающийся покаяния, пусть возьмет для себя в образец, хотя языческих искателей мест и вспомнит о геенском огне. «Итак, если ты знаешь, что против геенны, после первой оной ограды омовения Господня, есть еще помощь в эксомологесисе, то почему оставляешь спасение»? «Ужели грешник, зная, что Господом установлен для восстановления его эксомологесис, будет избегать его»? Фараон погиб потому, что «отверг покаяние и способ совершения его – эксомологесис. Но к чему говорить более об этих двух как бы досках человеческого спасения»⁶²⁴.

Не смотря на то, что Тертуллиан излагает учение о покаянии с субъективной стороны, т. е. со стороны того, что при нем требуется от человека, нельзя не видеть и в общем направлении рассуждения и в честнейших мыслях, встречающихся в сочинении, глубокого убеждения Тертуллиана

в необыкновенной важности покаяния. Покаяние для грешника христианина имеет тоже значение и те же следствия, что крещение для обращающегося из язычества – вот основная мысль, которая проходит через всю вторую часть сочинения, раскрывающего учение о втором покаянии, или о покаянии в собственном смысле. В частности, как крещение установил сам Бог, так и покаяние установлено также Богом. Оба установления ведут свое начало от Христа Спасителя. Далее, оба они сродны и даже тождественны по плодам. В покаянии Господь повторяет свое благодеяние; по своему снисхождению Он восстанавливает потерянное, т. е. снова дает тоже, что дал в Крещении: прощение грехов и св. Духа (так как под крещением Тертуллиан, как мы видели, разумел оба таинства). Но как происходит этот акт вторичного возрождения, что делает при этом человек с своей стороны? Ему предстоит сознать свой грех, глубоко и искренно в нем раскаяться и исповедать перед Богом себя грешником (*conscientia et confessio*). Этого внутреннего акта, однакож, недостаточно; Господь установил и акт внешний (*institutam a Domino ehomologesin*). Этот акт есть не только внешнее выражение внутреннего раскаяния, не есть только форма; оно не получает значение только от того, что есть в сердце человека, но и сам дает человеку нечто. Так как этот внешний акт совершается в Церкви, а в Церкви обитает Христос, то человек, совершая этот акт в Церкви, приближается ко Христу, осязает Его и Христос молится Отцу о прощении грешника. Тертуллиан, занятый мыслию расположить грешника к перенесению тяжелых подвигов публичного покаяния, не говорит, когда же и каким образом Христос Спаситель, умиловленный грешником, снова ниспосылает на него потерянные им дары св. Духа, но не делает этого без сомнения, потому что всякому из верующих это было известно и в значении этого заключительного акта (священнического разрешения) никто не сомневался, а не довольно понимали и живо сознавали некоторые действительность и значение только тех подготовительных к окончательному разрешению актов, которые Тертуллиан называл *ehomologesis*⁶²⁵, точно так как все верили в значение и силу крещения, но не достаточно понимали всю

важность приготовления к прощению грехов в крещении через искреннее покаяние и постоянное покаянное настроение оглашенных перед крещением. По всей вероятности, Тертуллиан ставил *exomologesis* к *absolutio* в такие же отношения, как покаяние перед крещением к погружению. Если, возвышая значение покаяния перед крещением, он оговорился, так как имел особенное в тому побуждение (именно взгляды Квинтилы, думавшей, что и без воды и погружения можно спастись), если он заметил, что он не отрицает силы воды самой в себе, то при изображении значения *exomologesis*'а он не сделал подобной оговорки в пользу иерархического разрешения, потому что не имел к тому повода. Проводить такую параллель между покаянием перед крещением и самим крещением с одной стороны и *exomologesis*'ом и *ultima absolutio* с другой, не значит допускать крайнюю натяжку. Сам Тертуллиан естественно располагает к тому, называя покаяние повторением крещения. Естественно заключение, что если последнее есть повторение первого, то в обоих должно быть в существе тоже самое, т. е. сначала человек должен сделать со своей стороны все, что от него требуется для того, чтобы быть достойным благодати, а потом Бог дарует со своей стороны благодать и притом дарует в подобном же акте, как и в первом случае. Что Тертуллиан не приписывал *exomologesis*'у низведение на человека Божественной благодати, а представлял его только средством к получению благодати, это вполне ясно из изображения им *exomologesis*'а. Все действия в нем направлены исключительно к умиловлению Бога, к умолению Христа о даровании снова потерянного блага. Таким образом, дарование потерянного блага должно, по Тертуллиану, составлять отдельный от *exomologesis*'а акт. Вопрос только в том, в каком акте Бог сообщает благодать кающемуся христианину, во внешнем ли, как в крещении, или только во внутреннем: такое ли здесь значение имеет священническое отпущение, как там погружение в воду? На этот вопрос всего естественнее и сообразнее с направлением всего сочинения отвечать утвердительно, а не отрицательно.

Что мы верно поняли Тертуллиана, косвенных тому доказательством служит книга *De pudicitia*, написанная Тертуллианом уже монтанистом и занимающаяся решением вопроса: может ли епископ разрешать от тяжких грехов. Вооружаясь против римского епископа, считавшего себя в праве отпускать грехи, по совершении покаяния, и прелюбодеям и блудникам⁶²⁶, Тертуллиан разделяет грехи на два класса: легкие и тяжкие⁶²⁷, соглашается, что епископ может разрешать первые⁶²⁸, но зато со всею свойственной ему резкостью нападает на присвоенное епископом несправедливо, по его монтанистическому взгляду, право давать разрешение в тяжких грехах. Тертуллиан оспаривает взгляды своих противников⁶²⁹. Прежде всего, говорит он, нужно различать дисциплину и власть апостольскую. Дисциплина управляет, а власть решает⁶³⁰. Власть отпускать смертные грехи имеет только Бог, а несмертные грехи может иерархия *in persona Petri*⁶³¹. Правда имеет эту власть и Церковь. Но, как говорит Утешитель, устами одного из новых пророков: «Церковь может прощать преступление, но я не сделаю этого, чтобы не впади и в другие согрешения»⁶³². Апостолики, т. е. православные, злоупотребляют таким образом правом Церкви⁶³³. Если (обращается Тертуллиан к римскому епископу) ты на основании того, что сказано Петру (Мф. 16:18–19) «воображаешь, что власть разрешать и вязать перешла и к тебе, то ты извращаешь и изменяешь намерение Господа, относящееся лично (*personaliter*), к Петру». Лично Петру сказано: на тебе созижду Церковь Мою; дам тебе ключи, но не Церкви; *что* разрешишь или свяжешь, а не – что разрешите и свяжете. Это показали и события. В нем (Петре), т. е. через него устроилась Церковь. Он первый обратился с проповедью об Иисусе Назарянине (Деян. 2:22). Он первый открыл в крещении Христовом вход в царство небесное; он связал Ананию узами смерти и разрешил от болезни слабого ногами. Но нисколько не от Петра вышла власть разрешать и вязать тяжкие грехи верующих. Если Бог заповедал ему разрешать согрешающего против него брата до седмижды семидесяти раз (Мф. 18:22), то это только относительно грехов против ближних; через это предreshено уже

было, что не должно прощать грехи против Бога⁶³⁴. Что касается Церкви, то она может давать разрешение и тяжких грехов, но какая Церковь? Не Церковь душевных людей, а Церковь людей духовных⁶³⁵, апостолы и пророки новые и это потому, что «Церковь есть собственно и главным образом Дух, в котором Троица единого Божества Отец, Сын и Дух св.... Посему Церковь дает разрешение грехов, но Церковь Духа по духовному человеку, а не Церковь, как совокупность епископов, ибо Господу, а не рабу принадлежит право и решение, – самому Богу, а не священнику»⁶³⁶. Оспоривая, таким образом, взгляды православных, он дает понять, в чем они состоят. Он усиливается доказать, что благодатного полномочия разрешать от смертных грехов не имеет видимая иерархия, ведущая свое начало по преемству от Петра, как думают православные. Этими полномочиями владеет только иерархия монтанистов, заимствуя их не от Петра, а от Духа Утешителя; но и она не пользуется этим правом, во избежание вреда для грешников. Что же касается иерархии обыкновенной, ведущей свое начало от Петра, то все ее полномочия суть полномочия дисциплинарного свойства и ограничиваются теми случаями, когда не нужно особенной благодати, особенной власти, когда довольно грешника научить, вразумить. Таким образом, не отрицая особенных благодатных полномочий некоторых лиц разрешать грешников от тяжких грехов, Тертуллиан расходится с православными только: 1) в том, кто эти лица и 2) должны ли они пользоваться своими правами. Результат всего этого тот, что по православному учению, которого держался, без сомнения, и сам Тертуллиан, когда писал сочинение о покаянии, епископ имеет благодатное полномочие разрешать от всех грехов и проявляет на деле эту власть, а если проявляет, то конечно в известном акте последнего епископского разрешения кающихся.

Итак: 1) *exomologesis* не тождествен с разрешением от грехов; он только prepares грешника к последнему акту, который таким образом составляет отдельный акт. 2) По учению православной Церкви иерархии принадлежат одинаково и дисциплина и истинно божественная, полученная ею по преемству от ап. Петра, власть отпускать грехи.

IV. О священстве. В сочинениях Тертуллиана, написанных до перехода его в монтанизм, он не довольно много касается учения об иерархии. Всего приличнее было бы, по-видимому, заняться ему этим предметом в сочинении, направленном против еретиков гностиков, именно в *De praescriptionibus adversus haereticos*. Но, занимаясь в этом сочинении раскрытием взгляда на веру и знание, писание и предание, выясняя и значение Церкви, – Тертуллиан берет Церковь, как хранительницу истинного учения, предания и притом преимущественно в ее целом, не разлагая понятие о ней на составные части. Такая постановка исследования была ему необходима для успешной борьбы его с ложным гносисом, не признававшим авторитета не иерархии только, но даже и Церкви вообще, не ценившим тех благ, которые давала Церковь, в своем неизменном апостольском предании. Понятно поэтому, почему Тертуллиан касался иерархии только вскользь и притом ближайшим образом, как учительницы. Не имея таким образом особенного побуждения касаться всех благодатных полномочий иерархии, и в особенности ее полномочия в отношении к раздаянию даров благодати, он естественно не имел надобности рассуждать и о способе приобретения этих полномочий, или о посвящении, как таинственном священнодействии, сообщающем рукополагаемому особенную благодать. Впрочем, есть у него места, более или менее обращающие на себя внимание в рассматриваемом отношении.

Так в сочинении против еретиков, не довольствуясь тем, что доказывает вообще происхождение всех церквей от апостолов⁶³⁷, Тертуллиан останавливается в частности на идее преемства епископов. «Впрочем, говорит он, если какие-либо (из этих сект) осмеливаются возводить себя к апостольскому веку, так что кажутся преданными от Апостолов, на том основании, что были во времена Апостолов, то мы можем сказать на это: пусть покажут начало своих церквей, выяснят порядок своих епископов, по преемству исходящий от начала, так чтобы первый епископ имел своим виновником и предшественником кого-либо из Апостолов, или мужей апостольских, постоянно пребывавших с Апостолами. Ибо так

церкви апостольские предъявляют свой ценз, как например церковь смирнская повествует, что Поликарп поставлен на место Иоанном, церковь римская заявляет, что Климент посвящен Петром; почему и другие церкви указывают, какие они имеют отпрыски апостольского семени, каких лиц, поставленных Апостолами на епископство⁶³⁸. Это место, не говоря ясно о даровании благодати в священнодействии епископского посвящения, наводит, однакож, на предположение об этом: именно идею преемства одного епископа через другого от какого-либо Апостола или мужа апостольского, идею не замещения только одного другим, но и дарования как бы бытия одним другому (*auctorem*), идею передачи апостольского семени чрез самое постановление в епископа (*apostolici seminis traduces*), и общую мысль о том, что в возведении в епископский сан имеет особенное значение не выбор общества верующих (что во времена Тертуллиана было в употреблении), а какой-то акт передачи одним лицом другому достояния, полученного от Апостолов. Правда, во всем этом сочинении речь идет ближайшим образом об учении, а не о благодати священнодействия, при всем том это место заставляет обращать на себя внимание догматиста.

В другом сочинении Тертуллиан касается преимущественно права иерархии совершать таинство крещения. Право (*jus*) крестить имеет собственно епископ, потом пресвитеры и диаконы, но не без авторитета епископского, ради чести церковной, т. е. без отвержения и унижения епископского сана; а когда нет ни пресвитеров, ни диаконов, то могут крестить и миряне, не присвоя себе, впрочем, предоставленного епископу⁶³⁹. Но здесь Тертуллиану, хотя и высоко ставившему (пока не сделался монтанистом) епископство, было всего менее удобно говорить о благодатных полномочиях иерархии в деле совершения таинств, так как он касался таинства, допускающего распространение полномочия совершать его и на мирян. Понятно, таким образом, почему Тертуллиан употребляет здесь такие выражения, как *jus*, *propter ecclesiae honorem*, а не *potestas*, как в приведенном уже нами монтанистическом сочинении, где различаются *disciplina* и

potestas. Выражение potestas было бы здесь неуместно, – так как оно выражает исключительно принадлежащее иерархии, богодарованное ей право делать то, чего другие делать не могут, тогда как напротив слово jus здесь вполне уместно. Выражаясь его языком, мы можем сказать, что понятие jus, равно как и disciplina, относятся к ministerium, тогда как понятие potestas к imperium⁶⁴⁰. – Остальные места, в которых Тертуллиан касается иерархии, подобного же рода, т. е. он говорит об иерархии, как блюстительнице церковной дисциплины, а не с точки зрения благодатных полномочий, ей одной принадлежащих через акт руковоплощения.

Итак, у Тертуллиана не встречается ясных указаний на важность акта поставления в иерархические степени, хотя из раскрываемого им понятия о преемстве епископства от Апостолов и из указания на благодатные полномочия, которыми по учению православной Церкви, владеют лица иерархические⁶⁴¹, и можно выводить то заключение, что то и другое не могло совершиться без особенного акта посвящения и что этот акт считался очень важным. Так он обличает еретиков, что у них нет обдуманности и серьезности в возведении в иерархические степени (ordinationes), нет постоянных иерархических лиц и даже вовсе нет иерархии⁶⁴², а между тем, если послушать их, то все в Церкви православной дурно, в том числе и священство и служения (lot sacerdotia, lot ministeria⁶⁴³). Не приводим мест из монтанистических сочинений Тертуллиана, в которых он приписывает иерархии исключительно дисциплинарное значение и допускает возможность совершения мирянином всех обязанностей иерархии, (в отсутствии последней, даже евхаристии)⁶⁴⁴, что и естественно со стороны монтаниста, выше иерархии ставившегося пророков монтанизма.

V. О Браке. Браку Тертуллиан уделял очень много внимания; рассуждению о нем он посвятил несколько сочинений (целых три)⁶⁴⁵, в том числе одно, написанное им до перехода в монтанизм; касался брака и в других сочинениях, написанных, впрочем, после уклонения его от православия. Побуждениями к рассуждению о браке были: стремление отклонить своих

читателей от вступления во второй брак, а также желание показать важность и превосходство церковного брака перед браками в обществах еретических.

Особенную важность имеет сочинение «К жене» написанное Тертуллианом еще православным. Здесь, увещевая свою жену не вступать по смерти его во второй брак, сначала оговаривается, что он не отрицает, что брак благословлен Господом и необходим для продолжения человеческого рода⁶⁴⁶, что Христос пришел вовсе не для того, чтобы разрушить брак; это могут говорить только еретики, отрицающие бытие одной плоти из двух, и Бога, соединившего к браку мужчину и женщину⁶⁴⁷; но что он только советует не вступать во второй брак, приводя на то многочисленные основания, и между прочим то, что Сам Бог смертью одного супруга полагает конец браку; «зачем же восставлять то, чему Бог положил конец?» Второй брак опасен для веры и святости; доказательством чего служит то, что в епископа не посвящают двоебрачного и в клир не принимают вдову, бывшую за двумя мужьями⁶⁴⁸. Впрочем, если кто не в состоянии вынести подвига вдовства, то пусть вступает во второй брак, только не иначе, как о Господе. Это уже, замечает Тертуллиан, не совет, а положительное повеление. О Господе, – это значить вступить в брак с христианином⁶⁴⁹. Пусть не думают, что можно вступить в брак с язычником, на том основании, что действительным и освящающим супругов считается брак, заключенный до перехода в христианство которым-либо из супругов. «Кто прежде брака освящен, тот не может освящать чужой плоти, с которою соединяется... Благодать Божия освящает только то, что находит». Кто освящается уже после брака (в язычестве), на того простирается освящающая сила благодати Божией (в крещении), но на вступающего в брак после крещения освящение, полученное в крещении, не простирается. А между тем «что (благодать Божия) не могла освятить, то нечисто» и соединившиеся таким образом суть блудники, оскверняют свое тело, которое есть храм Божий, так как они не в состоянии представить «брачного договора перед Господним трибуналом»⁶⁵⁰. Если такие союзы опасны для плоти, то они не

менее опасны для души⁶⁵¹. Чтобы показать, что значит далее вступать в брак о Господе и вместе побудить своих читателей ко вступлению в него с церковного богословения, рисует в заключение следующую картину церковного венчания. «Откуда взять сил, чтобы описать счастье того брака, который заключает Церковь, скрепляет приношение, запечатлевает богословие, ангелы свидетельствуют, Отец утверждает»⁶⁵²?

Самое важное из приведенных мест есть то, в котором говорится, что для скрепления брачного союза необходимо излияние благодати Божией на брачующихся. Для супругов язычников, при обращении ох обоих, или которого-нибудь из них, в христианство, акт излияния благодати, освящающей их брачный союз, совпадает с актом крещения; одного этого акта достаточно, чтобы освятить человека всего и во всем: благодать освящает все, что находит. Для христианина недостаточно одной благодати крещения для освящения брачного союза. Когда благодать Божия изливалась на него в крещении, она не находила этого союза; она осватила то, что нашла (существующий брак, хотя бы с язычником), а не освящала то, чего не было и что могло быть в будущем, а потому нужно новое излияние благодати на брачующихся, принадлежащих к христианской Церкви⁶⁵³. Эта важная догматическая мысль, в соединении с величественным изображением церковного венчания брака, приводит к убеждению, что Тертуллиан допускал особенное излияние благодати, освящающей именно брачный союз, и ставил это излияние в известные отношения к церковному венчанию, но в какие именно, этого он не выяснил, т. е. не показал, как и когда благодать Божия дается брачующимся, по поводу ли обряда венчания Бог непосредственно ниспосылает на них свою благодать, или в самом священническом благословении через священника ниспосылается она Богом.

Не считаем возможным приводить мест из монтанистических сочинений Тертуллиана, хотя многие это делают, будучи привлекаемы многочисленными местами, в которых к браку прилагается наименование *sacramentum*⁶⁵⁴. Не делаем этого потому, что хотя у Тертуллиана–монтаниста еще и

осталось некоторое уважение к браку, выражавшееся в признании его дозволенности и скрепления самим Богом⁶⁵⁵, но, как монтанист, он уже слишком унижает не только второй, но и первый брак. Анализируя брак, он считает его в сущности блудом⁶⁵⁶; а потому странно было бы предполагать у него веру в ниспослание благодати на такое в сущности нечистое дело. А если он называет брак таинством и, следовательно, признает в нем некоторый религиозный элемент, то исключительно потому, что видит в браке символ союза Христа с Церковью⁶⁵⁷. На этом основании мы считаем не имеющими никакой догматической важности замечательные на первый взгляд места, содержащие обличения гностиков в том, что браки у них не составляют таинства, тогда как у христиан они представляют великое таинство⁶⁵⁸. Что касается дозволения брака или божественного установления, то Тертуллиан много занимался выяснением той мысли, как нужно понимать это дозволение. Дозволение не есть закон; оно есть снисхождение, равняющееся незапрещению, в особенности что касается второго брака⁶⁵⁹. Цель брака полагает Тертуллиан в отрицании брака, в девстве, именно или в удалении, христианских супругов от плотских отношений, с общего согласия, или в добровольном вдовстве. Воля Божия состоит единственно в освящении христиан посредством девства⁶⁶⁰. Вот почему Тертуллиан монтанист откровенно признавался, что строго говоря, он не признает и первый брак, т. е. вообще отрицает брак⁶⁶¹.

Итак, Тертуллиан совершенно ясно говорит: о 1) необходимости особенной благодати Божией для скрепления брака. 2) Благодать эта освящает брачный союз, подобно тому, как благодать крещения освящает человека в известных отношениях. Благодать крещения, получаемая по заключении брака, освящает брачный союз, но она не может давать освящения будущему браку; для последнего нужно новое сообщение благодати. 3) Но у Тертуллиана ясно не говорится, что благодать подается брачующимся в иерархическом благословении брака, хотя это благословение и изображается им в весьма величественных чертах. 4) Такое отношение к

браку в устах не меньшего ригориста, чем Ориген, имеет особенную важность.

VI. Объем понятия *sacramentum* у Тертуллиана.⁶⁶² Справедливо считают Тертуллиана творцом латинского богословского языка, не только в том отношении, что он первый ввел в употребление новые слова (как например *trinitas*), но и в том смысле, что уже бывшие в употреблении в языческом обществе, он приспособил к выражению христианских понятий, внося в них, таким образом, новый смысл. Последнее именно и было с словом *sacramentum*. Найдя в латинском языке это слово с значением клятвы, присяги и другими юридическими значениями, он, можно сказать, дал новое бытие этому выражению, начав употреблять его в самых разнообразных, все классической древности неупотребительных смыслах. В круг предметов, обозначаемых им через *sacramentum*, Тертуллиан вводит все откровенное учение в его целом и частях, всю христианскую религию, веру, усвояющую Христово учение, частнее некоторые, наиболее непостижимые пункты христианского учения, исповедание веры с некоторыми другими обрядами при крещении, также прообразы, предсказания и символы ветхого завета, наконец, богослужебные действия и в частности христианские таинства в тесном смысле этого слова⁶⁶³.

Отречению от диавола, сочетанию со Христом и символу веры Тертуллиан любил усвоить наименование *sacramentum*. Что касается отречения от диавола, то перечисляя, чего именно отреклись христиане в крещении, называет все эти вещи *in sacramenti testatione eueratae*⁶⁶⁴; вооружаясь затем в другом сочинении против делателей идолов, говорит, что если, нет положительного закона, запрещающего делать идолов, то *de ipso sacramento nostro interpretamur nobis adversas esse fidei ejusmodi artes*⁶⁶⁵. Сочетание со Христом он называет *sacramenti verba*⁶⁶⁶. Часто он сравнивает его с клятвой или присягой, какую дают воины своему военачальнику⁶⁶⁷, и в этом смысле выражается, что принятие христианином обязанностей воина *subvertit totam substantiam sacramenti*⁶⁶⁸, и что христианину вообще *non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et*

signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari⁶⁶⁹. Хотя во всех тех местах, где идет речь о сочетании со Христом, можно разуместь в частности и символ веры, так как во времена Тертуллиана он входил, и притом главным образом, в состав вопрошения при сочетании со Христом, тем не менее иногда словом sacramentum называется у него и один символ веры. Доказывая, что милосердие Божие простирается только на неверующих во Христа, Тертуллиан утверждает, что оно не простирается, относительно тяжких грехов, на тех, которые позвали Бога и произнесли символ веры – non qui jam Deum norint et sacramentum dedicerint fidei⁶⁷⁰.

К этому употреблению близко подходит употребление sacramentum в значении веры или верования с прибавкою regula (regula sacramenti) или без оной. Так некоторые думали, будто крещение не необходимо, потому что Авраам nullius aquae, nisi fidei sacramento Deo placuit⁶⁷¹. Еретики не могут доказать апостольского своего происхождения ob diversitatem sacramenti (их верований) nullo modo apostolici⁶⁷². Доказывая единство веры в Церкви апостольской и Церкви его времени, Тертуллиан замечает, что от Христа до Маркиона alium Deum in regula sacramenti istius (в правиле веры) non fuisse, quam Creatoris⁶⁷³. Того же Маркиона обличает в том заблуждении, будто a discipulatu Lucae coepit religionis chrislianae sacramentum (христианское вероучение)⁶⁷⁴. Доказывая троичность лиц говорит, что истина во Отце, Сыне и св. Духе, secundum Christianum sacramentum (т. е. по верованию христиан, или символу веры)⁶⁷⁵.

Уже из предыдущих примеров видно, что sacramentum употребляется не только в смысле субъективной веры (верования христиан), но и в смысле веры объективной, как совокупности истин, содержащихся в правиле веры. Но еще яснее в этом последнем смысле, – т. е. в смысле объективной веры или совокупности откровенных истин, составляющих сущность религии, а потому и в смысле религии как ветхозаветной, так и новозаветной, – sacramentum употребляется в следующих местах. Стараясь показать

глубокую древность ветхого завета, из которого много почерпало язычество, Тертуллиан говорит, что в книгах пророческих «совмещается, кажется, сокровище всей иудейской, а от нее даже и нашей религии»⁶⁷⁶. Убеждая язычников принять христианскую религию, называет ее *sacramenti nostri ordinem*⁶⁷⁷. Указывая на единство Церкви и единодушие ее членов, не смотря на множество церквей, причину этого факта находить в предании Апостолами одной и той же веры Христовой⁶⁷⁸. Против гностиков доказывает, что Христос говорил всем одно, а не скрывал своего вероучения и Апостолы не скрывали Христова учения⁶⁷⁹. Для всей христианской религии важно согласие Апостолов между собою⁶⁸⁰. Неудивительно после этого, что словом *sacramentum* называются у Тертуллиана и некоторые частные пункты христианского вероучения, например учение о Троице⁶⁸¹, причем, впрочем, вероятно имелось в виду указать через такое наименование и на таинственность этих пунктов учения (*sacramentum* = *μυστήριον*).

По обоим же этим причинам Тертуллиан весьма часто в своих сочинениях употреблял *sacramentum* в значении типа (прообраза), фигуры, символа, т. е. называл этим именем прообразы, символы, как потому, что они составляли с одной стороны предмет верования, а с другой – предметы, близко относящиеся к предметам веры, так и потому, что они представляют собою сокровенные под покровом тайны истины. В вышеуказанном значении нередко употребляется *sacramentum* в книгах против Маркиона, где доказывается, что ветхозаветный Бог не отличен от новозаветного, а есть один и тот же, что если бы новозаветный Бог был иной, чем ветхозаветный, то Христос не стал бы брать у чуждого себе Бога прообразы и истолковывать их и не стал бы их исполнять⁶⁸². Но так как Бог один, то ему же принадлежат и ветхозаветные прообразы. «Если это был Тот же самый (Бог), пишет Тертуллиан, то не мог Он остаться сокрытым, тем более некоторые его прообразы. Но Творец столько же известен, как и его прообразы, явно собранные у Израиля, но покрытые мраком относительно их значения, в чем скрывалась премудрость

Божия»⁶⁸³. Брак, как в ветхом завете, так и в новом, был прообразом союза Христа с Церковью. И там и здесь прообразы одного и того же Бога и апостол вовсе не с целью разделения того и другого прообраза сказал: тайна сия велика⁶⁸⁴. Сам Христос изъяснил тот прообраз евхаристии, который находится у Иеремии⁶⁸⁵. Иногда в этом случае Тертуллиан соединяет *sacramentum* с *figura*⁶⁸⁶ или *imago*⁶⁸⁷ или *allegoria*⁶⁸⁸, как с понятиями, весьма у него тесно связанными с *sacramentum* и выражаемыми часто и одним последним словом. В сочинении *Adv. Judaeos* приводит ветхозаветные прообразы (*sacramenta*) креста Христова. Дерево, на котором пострадал Христос, предизображено было тем деревом, которым усладил Моисей воды⁶⁸⁹. Подобное же преобразование совершилось в чуде Елисея, так что ничего не может быть яснее такого прообраза⁶⁹⁰. Дерево крестное предизображено было теми дровами, которые нес Исаак на своих плечах. Это были прообразы того, что должно было осуществиться во времена Христа⁶⁹¹. Тоже и в других сочинениях. Древним прообразом возложения рук после крещения было возложением Иаковом рук на своих внуков⁶⁹². По гностическому взгляду, пять дев в притче о девах изображали пять телесных чувств, а другие пять интеллектуальные силы, которые и были таким образом символами гностических идей⁶⁹³. Один Бог истинный есть Бог и первейший в своих прообразах и яснейший в своих пророчествах⁶⁹⁴.

Что касается богослужебных вообще действий, то Тертуллиан прилагал к ним наименование *sacramentum* по следующим причинам. Или потому, что видел в них нечто более, чем казалось на первый взгляд, нечто таинственное, сокровенное, имеющее высший смысл и значение, или потому, что он противопоставлял христианские таинства нехристианским, языческим, которые называлась *μυστήρια*, что он переводил через *sacramenta*⁶⁹⁵. Во всяком случае несомненно одно, что, при таком широком употреблении слова *sacramentum*, оно не имело у Тертуллиана того условного смысла и значения, какое теперь соединяется с ним. Им нередко обозначались все богослужебные действия⁶⁹⁶. А потому странно было бы

соблазняться тем, что Тертуллиан ставит рядом с крещением, миропомазанием и евхаристией вкушение молока и меда, называя все это таинствами⁶⁹⁷, или причисляет к вещам божественных таинств не только крещение, запечатление на челе, возношение хлеба, поставление верховного жреца, но и мученичество и девство⁶⁹⁸. Соблазняться всем этим, как соблазняются доселе протестанты, значит или не знать, или не обращать внимания на употребление Тертуллианом слова *sacramentum*. Он берет, очевидно, все таинство в его целом, с важнейшими и менее важными действиями, и все это обозначает словом *sacramentum*, подобно тому, как все, что входило в состав мистерий языческих называлось *μυστήρια*, хотя и там, конечно, одно представляло меньшую важность, другое – большую. Понятно, таким образом, почему он ставит молоко и мед наряду с другими важнейшими вещами, в которых Бог нуждается для своих собственных таинств. Далее, если мы допустим, что Тертуллиан не старался строго разграничивать важнейших актов со стороны Бога и со стороны человека, – того, что совершает Бог для человека, в богослужебных объективных актах, и того, что делает с своей стороны человек, также в богослужебных актах субъективных (чего, как мы видим, строго не разделяли отцы всего рассматриваемого периода), то для нас будет понятно и то, почему к важнейшим священнодействиям, именуемым у него *sacramenta*, он причисляет мученичество и девство. Мученичество отцы обыкновенно ставили в ближайшее отношение к евхаристии и делали это по многим причинам, выясненным нами при изложении учения Оригена об евхаристии; в ближайшее отношение в этому таинству поставлено оно и у Тертуллиана. Девство стоит у него в ближайшем отношении к священству, что весьма понятно со стороны защитника моногамии.

И мученичество, и девство могут представлять собою вещи, посредством которых совершаются таинства Божия (*res sacramentorum et res, quibus Christi sacramenta administrantur*). О мученичестве нечего и говорить (кровь мучеников); девство же может уготовлять посредством тела храм для св. Духа, о чем любил нередко рассуждать Тертуллиан⁶⁹⁹. Замечательно,

однакож, то обстоятельство, что Тертуллиан отличает *res sacramentorum* от *instrumenta divinarum rerum et sanctorum christianorum*; под последними он понимает, вероятно, *vasa* и другие тому подобные вещи (*instrumenta et vasa*).

В частности слово «*sacramenta*» Тертуллиан употребляет для обозначения или нескольких таинств в совокупности или некоторых из них порознь. – Словом *sacramenta* он называл: крещение, миропомазание и евхаристию, употребляя, впрочем, иногда и *sacramentum* (в единственном), во внимании вероятно к тесной связи крещения, миропомазания и евхаристии, по времени их совершения, при принятии новых членов в церковь Христову⁷⁰⁰. Это служит, между прочим, доказательством того, что он противопоставлял весь этот акт принятия членов в церковь Христову, состоящий из нескольких отдельных актов, подобному же многосложному языческому акту. – В отдельности называет таинствами: крещение, евхаристию и брак, и притом буквально так, как мы их называем ныне, т. е. *sacramentum baptismatis*⁷⁰¹, *sacramentum eucharistiae*⁷⁰². Брак называет великим таинством⁷⁰³. Встречается и выражение таинство помазания, но в отношении ко Христу⁷⁰⁴.

Общий результат исследования. 1) Подобно восточным отцам, Тертуллиан противопоставлял христианские таинства языческим мистериям, но, 2) чего никто из предыдущих отцов не делал, первый обратил особенное внимание на отношение благодати в таинствах к материальным элементам, и поставил вопрос так, как и должен он быть поставлен. К сожалению, высказавши общее положение, он ограничился прямым применением его к одному только крещению. 3) Учение о крещении он раскрыл так всесторонне, как никто во весь рассматриваемый период. 4) В высшей степени ясно говорил о самостоятельности и одинаковой с крещением важности миропомазания, равно как и об особенном чувственном знаке, свойственном последнему таинству. Об елее в миропомазании Тертуллиан чаще упоминал, чем другие отцы рассматриваемого периода, хотя и не определил отношения благодати к этому чувственному знаку так ясно, как отношение воды в крещении. 5) В раскрытия учения об евхаристии не сделал шага вперед.

Впрочем, хотя и не отличался в этом отношении ясностью выражений, но, несомненно, разделял общецерковное учение об этом таинстве. 6) Очень обстоятельно раскрыл значение исповеди и подготовительных к разрешению от грехов действий (exomologesis) со стороны кающегося, но на самом акте разрешения от грехов не останавливал внимания. 7) Тоже нужно сказать и об акте посвящения, хотя он не мало рассуждал о преемстве епископства от Апостолов и об иерархических полномочиях. 8) Очень замечательны его рассуждения о необходимости особенной благодати для освящения брака, – благодати, подобной получаемой в крещении: хотя и в этом случае он ясно не указал отношения между благодатию и видимым священнодействием благословения брака в церкви, или актом венчания, о котором он впрочем, свидетельствует в весьма ясных выражениях. 9) Первый ввел в употребление в западной Церкви слово sacramentum, вместо греческого μυστήριον, и употреблял первое в тех же самых смыслах, в каких восточные отцы употребляли последнее. Слово sacramentum прилагал ко многим богослужебным действиям, в том числе и к таинствам: крещению вместе с миропомазанием (называя их иногда lavacri sacramenta), евхаристии и браку. Разграничивал res sacramentorum от instrumenta sacramentorum.

VII. Св. Киприан

К св. Киприану еще более, чем к Тертуллиану, приложимо сказанное нами об отцах западных. Будучи ревностным почитателем Тертуллиана, св. Киприан, как известно, во многом отличался от последнего, и по характеру и по складу ума и по предметам своей деятельности. Св. Киприан мало занимался литературною борьбою с язычеством (единственное его сочинение в этом роде – «О тщете идолов») и совершенно устранил себя от полемики с лжеименным гносисом и ересями, а посвятил свои труды преимущественно борьбе с различного рода разделениями и расколами, появившимися в Церкви. Не будучи, таким образом, как Тертуллиан и другие (в особенности Климент александрийский и Ориген), принуждаем борьбою с язычеством и ложным гносисом, для удобнейшего поражения своих противников, становиться на точку их зрения и потому прибегать к сопоставлениям христианских воззрений и учреждений с язычеством и гностическими системами, имея дело напротив с христианами, сохраняющими основные догматы веры, св. Киприан говорит о трактуемых им предметах прямо, без всяких приспособлений к нехристианскому и еретическому способу понимания христианского вероучения и облекает свои мысли в выражения, употребительные исключительно в церковном языке того времени, без примеси языка философского. Нет ничего, поэтому удивительного, что он из всех отцов рассматриваемого периода представляет сравнительно менее трудностей для понимания. Наконец, по складу своего ума и характера, будучи человеком ясным и положительным, св. Киприан еще менее, чем Тертуллиан, любил уноситься в область умозрений, хотя и не остался совершенно чуждым, как увидим, этого приема раскрытия предметов веры, столь употребительного вообще в течении всего древнего периода. – Предметом деятельности св. Киприана было преимущественно раскрытие понятия Церкви не столько вообще, сколько в частности в ее главных составных частях: в иерархии и пастве, и особенно в иерархии. Если св.

Ириней и Тертуллиан, направляя свое раскрытие учения о Церкви против гностиков, должны были в борьбе с ними, как совершенно отвергавшими учение о Церкви, брать Церковь более абстрактно и представлять ее как орган истины и благодати, чем останавливаться на иерархии, то Киприан, имевший дело с схизматиками, не отвергавшими вообще учения о Церкви, хотя и унижавшими ее иерархию, должен был раскрывать идею именно этой последней, (как представительницы церковных прав в учении, в сообщении благодати и в управлении) и идею единства Церкви – вопреки появившимся в ней разделениям и образованию схизматических обществ.

Обстоятельства, направившие св. Киприана на такой путь раскрытия учения о Церкви были: вопрос о принятии в Церковь падших во время Декиева гонения, и спор о значении крещения, полученного у еретиков и раскольников. Мы уже заметили (во введении), что первого рода обстоятельства побудили св. Киприана обстоятельно раскрыть учение о священстве и покаянии, а последние – о крещении и миропомазании. На учении об евхаристии он останавливался не особенно много, хотя и есть у него одно послание, специально посвященное этому таинству. Учения о браке он не раскрывал, а елеосвящения, подобно большинству отцов рассматриваемого периода, не касался вовсе.

I. О крещении и миропомазании. Об этих таинствах св. Киприан рассуждает не отдельно, а совместно, по поводу спора с папою Стефаном.

Сущность этого спора⁷⁰⁵ состояла в следующем. Вопрос, требовавший решения, состоял не в том, нужно ли вновь крестить уже крещенных в православной Церкви, но совратившихся потом в ересь или раскол и затем снова возвращавшихся в лоно православной Церкви. Относительно таких лиц та и другая сторона одинаково думала, что «достаточно в знак покаяния возложить на них руку»⁷⁰⁶. Разногласие же состояло в том, нужно ли вновь крестить «принявших погружение на стороне вне Церкви и осквернившихся, по выражению Киприана, у еретиков и

раскольников нечестивою водою, когда они обращаются к нам и к Церкви»⁷⁰⁷. Папа Стефан думал, что «если кто от какой бы то ни было ереси обратится к нам (т. е. к церкви), то да не вводится при этом ничего нового кроме того, что предано, да возлагается на такового рука в покаяние, так как и сами еретики обращающихся к ним от другой ереси взаимно не крестят, а только приобщают»⁷⁰⁸. Киприан же утверждал, что, так как «Церковь едина, то надобно крестить их, потому что одного возложения руки для принятия св. Духа было бы для них недостаточно, если бы они не получили с тем вместе и церковного крещения»⁷⁰⁹. При этом та и другая сторона не делала никакого различия между еретиками и раскольниками, не говоря уже о том, что не отличала одних еретиков от других. Одни утверждали, что всех, кто не в недрах Церкви, – кто бы они ни были, еретики или раскольники, – нужно крестить вновь, другие же, – что крестить не следует никого. Но за то, – между тем как папа Стефан, еретиков и раскольников принадлежавших некогда к истинной Церкви и принявших в ней крещение, а потом уже перешедших в ересь или раскол, не отличал от тех, которые никогда не принадлежали к Церкви, получили крещение от еретиков и раскольников и желали вступить в Церковь, – св. Киприан, как мы видели, полагал напротив между ними строгое различие. Стефан простирал поэтому способ принятия еретиков, крещенных некогда в Церкви, состоящий в возложения только рук в знак покаяния, – способ, не отвергаемый относительно этого рода лиц и Киприаном, – и на другого рода лиц, именно на получивших еретическое и раскольническое крещение, чего Киприан не хотел допустить, думая что последних нужно крестить вновь, так как еретические и раскольнические общества лишены благодати св. Духа, которая обитает в одной православной Церкви. Определение 2 Вселенского собора (пр. 7) показало, что неправа была вполне ни та, ни другая сторона и в тоже время, что была известная доля правды на той и другой стороне. Собор не высказался за совершенное отвержение действительности крещения у всех еретиков и раскольников, но точно также он не последовал и Стефанову безразличному отношению ко всем без разбора

еретикам и раскольникам, при принятии их в церковное общение. Впрочем, для нас, сообразно с целью нашего исследования, важна единственно постановка вопроса, а не сравнительная правота или неправота той и другой стороны.

При такой постановке вопроса о крещении, очень естественно, что и общий прием раскрытия св. Киприаном мыслей о первых двух таинствах отличен от способа, употребляемого другими отцами. У Киприана он состоит вообще в следующем. Чтобы доказать свое мнение о необходимости крестить вновь принявших крещение у еретиков и раскольников и желавших вступить в православную Церковь, св. отец разбирает, из чего состоит крещение. Находя, что крещение состоит собственно из двух действий: 1) из погружения в воду, дарующего оставление грехов и возрождение и 2) из дарования св. Духа, через возложение рук и помазание елеем, св. отец приходит к заключению, что ни того ни другого, в особенности же последнего, еретики и раскольники даровать не в состоянии; следовательно, крещенных ими необходимо, при принятии в Церковь, крестить вновь и это не будет повторением крещения, так крещение вне Церкви не есть крещение. Св. Киприан в особенности настаивает на необходимости повторения второго акта крещения, – помазания или возложения рук, так как через этот акт низводится Дух св., а Дух св., может обитать только в истинной Церкви, следовательно, еретики и раскольники не могут низводить в этом акте Духа св. Но так как этот второй акт, не смотря на его отдельность, мыслился обыкновенно в древности, – благодаря тесному соединению с первым, по времени и по общей цели совершения, – в неразрывной связи с первым и обозначался одним наименованием крещения или крещения Духом, в отличие от крещения водою, – то настоятельною необходимостью повторять крещение Духом (или миропомазание, как вторую часть акта крещения) Киприан доказывал, необходимость повторить и крещение водою или первую часть этого акта. И крещение водою, говорил он, немисливо без благодати Духа, без благодати, которою не обладают еретические и раскольнические общества, а потому представляется вполне естественным: или повторить не часть

крещения, а весь этот двухчастный акт, или же не повторять вовсе ни которой его части. Таким образом, Киприан ставил следующую дилемму: или нужно признать вполне действительным крещение и водою и Духом у еретиков и раскольников, так что принимать их без всякого священнодействия, – каково возложение рук, допускаемое Стефаном, – или не признавать действительным крещения не только Духом, но и водою и повторять то и другое. Находя последовательность в том и другом случае, св. отец не находил последовательности у своих противников, которые, признавая еретическое и раскольническое крещение действительным, допускали однакож некоторую в нем недостаточность, – недостаточность очевидно в дарах Духа св., которую (недостаточность) и старались восполнить через возложение рук, хотя и прибавляли, что это возложение рук совершается в знак покаяния. Такой способ аргументации (в критическую оценку его мы не входим) дал Киприану прекрасный случай раздельно, ясно, полно и всесторонне изложить догматическое учение о крещении и миропомазании и притом, что особенно важно, в их взаимоотношении. Свои мысли об этих предметах св. Киприан высказал в посланиях к Иовиану (или Яннуарию), к папе Стефану (1-е посл.) Квинту, Юбайяну, Помпею и Магну⁷¹⁰.

В послании к Иовиану св. Киприан рассуждает следующим образом. «Вода должна быть, говорит он, прежде очищена и освящена священником, чтобы она могла своим крещением омыть грехи человека крещаемого...; каким образом может очистить и освятить воду тот, кто сам не чист и в ком нет св. Духа?»⁷¹¹ «Тому, кто крещен необходимо также быть и помазанным, чтобы, приняв хрисму т. е. помазание (chrismate, i. e. unctione), он мог соделаться помазанником Божиим и иметь благодать Христову. А далее евхаристия; отсюда-то крещенные помазываются елеем, освященным на алтаре⁷¹². Но кто не имел ни алтаря, ни церкви тог не мог освятить и вещества елея. Если же, как известно, у еретиков совершенно невозможно ни освящение елея, ни совершения евхаристии, то не может быть у них и помазания Духом... Кто может дать то, чего сам не имеет, или как может совершать духовное сам потерявший Духа св.?

Поэтому должен быть крещен и обновлен тот, кто приходит в Церковь не очищенным»⁷¹³. «Здесь (у еретиков) не может одна часть не иметь значения, а другая иметь силу. Кто мог крестить, тот мог даровать и Духа св. Если же он не может дать св. Духа, – поскольку, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом св., – то не может и крестить; так как и крещение одно и Дух св. один и Церковь... одна»⁷¹⁴. А потому, заключает Киприан в другом послании: «людей, крещенных на стороне вне Церкви и оскверненных у еретиков и раскольников, нечестивою водою, когда они приходят к нам и к Церкви, которая одна, надлежит крестить, потому что одного возложения на них рук для принятия Духа св. было бы мало, если бы вместе с тем они не получили и крещения церковного. Только тогда они могут вполне освятиться и соделаться чадами Божиими, когда возродятся обоими таинствами (*sacramento utroque*)»⁷¹⁵. В приведенных словах в высшей степени ясно говорится о необходимости «освящения» вещества как для крещения, так и для помазания и о невозможности совершения освящения того и другого вещества еретиками и раскольниками, по отсутствию в них Духа св., необходимого для освящения воды, и по невозможности совершения ими евхаристии, необходимой для освящения елея. Св. отец выводит отсюда то следствие, что крещенных еретиками и раскольниками нужно возрождать обоими священнодействиями.

Последняя мысль раскрывается и в послании Юбайяну⁷¹⁶ в котором св. Киприан доказывает, что несправедливо то мнение, будто обращающихся даже от такой ереси, как ересь Маркиона, не нужно крестить. Здесь он выходит из понятия веры и благодати. Единство благодати зависит, как от необходимого условия, от единства веры: «если и у еретиков вера одна, то и благодать может быть одна». Но у Маркиона и у прочих еретиков совсем другая вера, чем в истинной Церкви, а потому крещающийся у них не может, по своей ложной вере, получить: «отпущение грехов и благодать божественного прощения». Веруя в ложное, он и получает нечто лживое⁷¹⁷. Крещение Маркиона не дает ничего, хотя и представляется дающим все; мало того оно устраняет принятие благодати в новом, истинном

крещении и делает излишним и руковозложение. Крещение Маркиона есть вода «обманчивая и вероломная», та вода, «которая обманывает образом крещения и подделанным подобием веры, делает излишнюю благодать (gratiam). поскольку, если кто-либо по неправой вере мог креститься вне Церкви и получить отпущение грехов, то, по той же вере, мог получить и св. Духа и нет уже нужды, когда он обращается, возлагать на него руку, чтобы он получил св. Духа и запечатлелся им. Ибо он по своей вере вне (Церкви) мог получить то и другое, или, будучи вне (церковного общения), не получил ни того ни другого. Но очевидно, где и кем может быть дано отпущение грехов, даруемое в крещении... Крестить и давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели»⁷¹⁸. Решив затем несколько возражений против своей мысли о необходимости не только возлагать руки на крещенных еретическим крещением, но и погружать⁷¹⁹, делает тот общий вывод, что у Церкви «с еретиками не может быть общего крещения, как нет с ними общего ни Бога Отца, ни Сына Его Христа, ни Духа св., ни веры, ни самой Церкви. И потому обращающихся от ереси к Церкви должно крестить, дабы те, которые, через божественное возрождение в законном, истинном и единственном крещении св. Церкви, уготовляются к царству Божию возрождались обоими таинствами (utroque sacramento), по Писанию: если кто не родится водою и Духом»⁷²⁰, разумея под тем и другим таинством, как показывают прибавленные слова св. Писания, крещение и миропомазание (воду и Духа).

Если в предыдущих посланиях ясно выражена мысль о необходимости двух различных чувственных элементов для двух отдельных актов, и притом о необходимости освящения этих элементов для того, чтобы они сделались способными освящать человека в крещении и помазании, то в послании к Помпею еще рельефнее выражается мысль как о тесном соединении благодати с водою, так и об отдельности помазания от крещения. Высказав взгляд Стефана, что над всяким, от какой бы кто ереси ни возвращался, нужно совершать только возложение рук в знак покаяния, на основании практики самих

еретиков⁷²¹; св. Киприан ставит учение о крещении в тесную связь с учением о Церкви и о благодати. У еретиков нет ни Церкви, ни Духа св., так как первая и последний не могут, в силу единства, делиться, а если нет ни Церкви, ни Духа, то у них не может быть и крещения, которое неотделимо ни от Церкви, ни от Духа⁷²². «Если же действие (effectum) крещения приписывают величию имени, так что всякого крещенного во имя И. Христа, где бы то ни было и как бы то ни было, считают уже обновленным и освященным, то почему же там во имя того же Христа не возлагается над крещенным и рука для принятия Духа св., почему одинаковое величие одного и того же имени не имеет той же силы (non praevallet) и в возложении рук, какую приписывают ему в освящении крещения (in baptismi sanctificatione). Если кто, возродившись вне Церкви, мог соделаться храмом Божиим, то почему на этот храм не мог излиться и Дух св.? Кто освятился, сложивши грехи в крещении и духовно преобразился в нового человека, тот сделался способным к принятию св. Духа... Кто, крестившись у еретиков, может облечься во Христа, тот тем более (multo magis) может получить и св. Духа, Христом посланного. Иначе, посланный будет больше пославшего, если крещенный вне Церкви начал тем, что облекся во Христа, а получить св. Духа не мог, как будто можно или облечься во Христа без Духа; или Духу отделиться от Христа».

А также, не явную ли нелепость утверждают те, которые говорят, что кто-либо может духовно родиться у еретиков, у которых между тем не признают бытия Духа, тогда как второе рождение, в котором рождаемся мы во Христе через купель возрождения есть рождение духовное? «Ибо очистить грехи и освятить человека одна вода не может, если не будет иметь еще и Духа»⁷²³. Опровергая затем своих противников из понятия рождения, возможного только в истинной Церкви, единой невесте Христовой, совокупленной и соединенной со Христом, и невозможного в ереси, прибавляет: «А между тем рождается (человек) не через возложение рук, когда приемлет Духа св., но в крещении церковном, для того, чтобы уже родившись принять св. Духа, как это совершено было и над первым человеком...

Ибо Дух не может быть принят, если не будет прежде приемлющего. Если же рождение христиан совершается в крещении, а рождение и освящение в крещении (т. е. сила рождать и освящать) есть у одной только невесты Христовой, то где же, от кого и для кого родился тот, кто не есть сын Церкви, каким образом он может иметь Бога своим Отцем, не имевши прежде Церкви своею матерью?»⁷²⁴. На этом основании он признает, что «не только ни одна ересь, но даже в какой-либо раскол не может иметь вне Церкви освящающего действия спасительного крещения»⁷²⁵, и потому в заключение требует, «чтобы все, от какой бы кто ереси ни обратился к Церкви, крещаемы были единственным и законным крещением, исключая крещенных уже прежде в Церкви и в таком виде перешедших к еретикам. Этим последним, когда они возвращаются, пастырь должен принимать по совершении покаяния, через одно только возложение рук, и вводить таким образом в овчарню, откуда они убежали»⁷²⁶. Итак, здесь в высшей степени ясно отличается возложение рук от крещения и по плодам и по времени совершения: через крещение человек возрождается, через возложение рук «не возрождается», а принимает Духа св.; крещение совершается прежде для возрождения, возложение рук – после над возрожденным уже. Наконец, здесь же дается понять, что благодать присуща самой воде, так как последней, «чтобы очистить грехи», нужно «иметь и Духа».

Не только в последнем, но и в других посланиях св. Киприана обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Опровергая взгляд Стефана на возложение рук, как на действие, совершаемое, по словам римского епископа, не в знак миропомазания, а «в знак покаяния», св. Киприан, как бы намеренно не обращая внимания на эту разницу, рассматривает его, как повторение второй половины крещения (миропомазания), допускаемое, по его мнению, его противниками в качестве именно такого действия, и отсюда аргументирует, что если они допускают повторение второй части крещения, то должны допустить повторение и первой. Как понять такое отношение св. отца к взгляду его противника,

намеренным ли нежеланием понять Стефана или чем другим? Нам кажется, помимо первого объяснения, возможно второе. Св. Киприан мог не верить своим противникам в том, что они употребляли возложение рук исключительно в смысле покаяния, или, лучше сказать, не то, что не верил, а предполагал, что они, – признавая недостаточность даров св. Духа у еретической и раскольнической иерархии, не имеющей законного преемства благодати от Апостолов, – во глубине души смотрят на возложение рук как на действие восполняющее между прочим и эту недостаточность и, следовательно, как на акт уже не покаяния только, хотя и не сознаются в этом открыто, боясь следствий, отсюда вытекающих. Мои противники не могут, мог думать Киприан, уступить еретической и раскольнической иерархии все благодатные полномочия (ибо это значило бы не полагать никакого различия между истинною иерархией и самозванною, между истинною Церковью и ересью и расколом); они не могут допустить присутствия св. Духа в еретических и раскольнических обществах, а потому невозможно, чтобы возложение рук они не употребляли вместе с тем и как средство, ограничивающее собственное их признание действительности еретического и раскольнического крещения, к чему благовидным средством представляется им возложение рук, одинаково употребляемое и в покаянии и в крещении Духом. Возложение рук, мог думать св. отец, допускали его противники потому, что оно спасало, по их мнению, и раскольнико-еретическое крещение и восполняло то, чего этому крещению недоставало. Некоторым подтверждением нашего предположения служит послание к Магну.

В этом послании, в котором говорится о необходимости крестить вновь принявших не только еретическое, но и раскольническое крещение, каковы Новациане, св. Киприан основывает свое доказательство недействительности еретического и раскольнического крещения на той, признаваемой, по его словам, и его противниками истине, что еретики и раскольники не имеют св. Духа, т. е. иерархии, как источника всех даров св. Духа, или лучше сказать, их иерархия

не имеет благодатных даров. После нескольких рассуждений о Новацианах⁷²⁷ св. отец пишет: «Тех, которые, хотя в ином упорны и непонятливы, однако признают, что все как еретики, так и раскольники не имеют св. Духа и потому, хотя могут крестить, но давать св. Духа не могут, мы остановим на этом, с целью показать, что не имеющие св. Духа решительно не могут и крестить»⁷²⁸. Показав затем, что в крещении отпускаются грехи, а отпускать их, по уполномочию от Христа, может только иерархия, которой в лице Апостолов дан Дух св. (Ин. 20:22–23)⁷²⁹ продолжает: «Итак, покровительствующие еретикам или раскольникам, пусть ответят нам: имеют ли они св. Духа, или не имеют. Если имеют, то для чего на крещенных, когда они возвращаются к нам, возлагается рука для принятия Духа св., который был бы уже получен там, где мог бы быть дарован, если бы Он (там) был? Если же погруженные вне еретики и раскольники не имеют св. Духа и потому у нас возлагается рука для принятия того, чего там нет и что не может быть дано, то очевидно, что и отпущение грехов не может быть даровано теми, о которых известно, что они не имеют св. Духа». В этом отрицании и противною стороною благодати св. Духа у еретической и раскольнической иерархии Киприан видит, таким образом, внутреннее основание, почему его противники держатся за возложение рук, но только он находит, что это основание должно вести их гораздо далее, чем идут они. Рассуждая затем о крещении клиников через окропление⁷³⁰ указывает и на условия спасительности таинства со стороны как совершающего так и приемлющего таинство, именно на веру крестящего и крещаемого⁷³¹, а равно и на возможность умножения или сокращения благодати, при пользовании приобретенными в крещении дарами⁷³².

Соединяя все мысли Киприана о крещении и миропомазании в одно целое⁷³³, находим следующее. 1) Крещение и миропомазание суть два отдельные акта крещения, хотя и соединенные самою тесною внутреннею связью, так что образуют одно целое неразрывное в отношении к совершению. 2) Каждый из этих актов имеет свою видимую сторону, крещение – воду и призывание имени св. Троицы, миропомазание – елей и

возложение рук. 3) Вода и елей освящаются священником, так как они освящают человека (по крайней мере замечено это о воде) не сами по себе, а потому что получают Духа св. 4) Плоды крещения совсем другие, чем миропомазания; в первом получается отпущение грехов и возрождение, в последнем даруется Дух св. Последнее совершается после того как совершено первое. Первое есть крещение водою, второе есть крещение Духом св. – Трудно яснее, чем сделал это Киприан засвидетельствовать веру древней церкви в самостоятельность акта миропомазания и высокую его важность, а равно и прямее выразить мысль об отдельности благодатных плодов, получаемых в том и другом акте. Разъяснения св. Киприана важны, наконец для нас и в том отношении, что он как нельзя убедительнее показал, что древние говоря о крещении водою и Духом, под крещением Духом разумели миропомазание, а под крещением водою крещение в тесном смысле этого слова. Преимущественно этими двумя чертами раскрытие догматического учения о первых двух таинствах у св. Киприана выделяется, как сравнительно более ясно и точно сформулированное, из круга разъяснений, находимых в творениях других отцов, не исключая и Тертуллиана, что касается, по крайней мере, таинства миропомазания.

II. О покаянии. Учение об этом таинстве раскрыто св. Киприаном в посланиях, написанных по поводу расколов, явившихся в Карфагене и Риме. Эти расколы, как ни много были обязаны своим происхождением личным страстям их виновников⁷³⁴, бесспорно имели, однакож, в своей основе извращенные догматические взгляды. Раскольники, как карфагенские, так и римские руководились неправильными взглядами на благодатные полномочия Церкви и ее иерархии. Первые, т. е. карфагенские, с Новатом и Фелициссимом во главе, воспользовавшись стремлением многих из падших во время Декиева гонения избежать продолжительного покаяния, а также неосторожностью и даже прямым злоупотреблением многих исповедников, дававших без разбора всем падшим так называемые грамоты мира, начали проповедовать, что падших нужно принимать в Церковь без публичного, более или менее

продолжительного, покаяния, что иерархия не в праве вязать, но должна только разрешать всех без разбора падших. Римские раскольники напротив – с Новацианом и прибывшим из Карфагена Новатом, который радикально изменил здесь свой взгляд на падших, – совершенно отказывали последним в примирении с Церковью, утверждая, что нельзя принимать их в церковное общение, даже в случае смерти. Первые косвенно подрывали значение иерархического разрешения через усиление власти исповедников, вторые совершенно его уничтожали. У первых акт принятия кающихся в Церковь – возложение рук епископа и клира – превращался в простую формальность: падшие все без различия, – без всякого исследования и испытания степени их раскаяния, в силу единственно их собственного желания и заявления исповедников, – должны быть принимаемы в церковное общение. Новациане же утверждали, что иерархия не в состоянии ни через какое действие возратить отпадших в церковное общение. Очевидно, что в основе у тех и других лежали неправильные взгляды на полномочия, данные Христом Спасителем Церкви и ее иерархии. Первые, как видно, думали, что полномочие вязать и решить принадлежит не исключительно иерархии, а и исповедникам и даже последним в сущности более, чем иерархии, так как им приписывалось решение участи кающихся по существу, а иерархии только по форме. Вторые совершенно отрицали полномочия иерархии разрешать отпадших от церкви⁷³⁵.

Все эти обстоятельства, дали св. Киприану возможность с одной стороны доказать значение иерархии, при совершении публичного покаяния, именно раскрыть ту истину, что исповедники не должны присвоить себе Богодарованного одной иерархии права разрешать грехи, с другой показать возможность получения прощения и вообще благодати Божией через покаяние и при этом раскрыть понятие о плодах покаяния, отвергаемых некоторыми лицами в его время. Первое по поводу беспорядков карфагенских, второе против новациан римских. Постановка вопроса не содействовала, правда, сосредоточению исключительного внимания св. Киприана на

этих пунктах догматического учения о покаянии, так как он постоянно должен был, вместе с указанием на полномочия иерархии в деле покаяния и на благодатные плоды иерархического разрешения, – указывать еще с одной стороны на необходимость обнаружения раскаяния среди публичного покаяния (отвергаемую карфагенскими мятежниками), с другой на нравственную пользу для падших этой церковной практики (отрицаемую раскольниками римскими). Тем не менее, в своих посланиях, по поводу смут и расколов в Карфагене и Риме, и в книге «О падших»⁷³⁶ св. Киприан в значительной степени раскрыл общецерковное учение о покаянии с догматической стороны.

Необходимость для падших покаяния, в большем или меньшем объеме составных его частей, и незаконность присвоения исповедниками принадлежащего исключительно иерархии права последнего акта покаяния, – разрешения падших от грехов, св. Киприан доказывал в своих посланиях, написанных по поводу беспорядков в Карфагене, следующим образом. Покаяние, по словам св. отца, состоит из трех вещей: *poenitentia*, *exomologesis* et *manus impositio episcopi et cleri*. «Грешники, пишет он, и в меньших грехах должны приносить покаяние (*poenitentiam*) в установленное время и по уставу благочиния совершать эксомологесис (*exomologesis*) и через возложение руки епископа и клира получать право общения, а теперь в такое тяжкое время.... их допускают к общению, возглашают в молитвах их имя, и без принесения ими исповеди, без совершения эксомологесиса, без возложения на них руки епископа и клира преподается им евхаристия»⁷³⁷. На этот порядок, как на обыкновенный порядок покаяния, приложимый ко всем грехам, даже и меньшим, Киприан в тех же самых выражениях указывает и в других посланиях⁷³⁸, замечая при этом, что пресвитера, принимая падших без всего этого, идут против закона евангельского⁷³⁹ или против учения Господа⁷⁴⁰. Здесь из составных частей покаяния Киприан не выделяет главного и существенного, считая все это заповеданным и установленным самим Господом, хотя в одном из приведенных мест (в примечании) и дает повод предполагать, что из всех

этих актов он считает самым важным возложение руки епископа и клира. Последнее яснее видно из тех его посланий, в которых он дает совет, как поступать с падшими, в случае какого-либо бедствия или тяжелой их болезни, и где он дозволяет, в случае нужды, ограничиваться только частною исповедью таких лиц пред пресвитером или даже диаконом, давая таким образом возможность заключить отсюда, что публичное покаяние с его обстановкою и подробностями не есть, по его взгляду, главная, неотъемлемая часть покаяния, а что существенное в нем есть исповедание греха, и иерархическое разрешение и что, если он укорял прежде пресвитеров за принятие падших без покаяния, то не столько за то, что они не подвергали их строгой дисциплине публичного покаяния, сколько за невыполнение ими вышеуказанных существенных требований, относительно устного исповедания греха и разрешения через иерархию. Падшие в случае крайней опасности для жизни могут, пишет Киприан «исповедать свой грех (*exomologesin delicti*) перед всяким, какой случится, пресвитером, или, если не будет пресвитера, а будет угрожать смерть, то даже пред диаконом, чтобы, по возложении на них руки в покаяние они отошли ко Господу с миром»⁷⁴¹. Тоже повторяет и в другом своем послании⁷⁴². Что как св. Киприан, так и другие (именно римский клир) считали важным не столько то, что пресвитеры и исповедники, настаивая на принятие падших в церковное общение, подрывали тем весьма полезный для того времени институт публичного покаяния, сколько то, что они не придавали особенного значения иерархическому разрешению, которое таким образом представляется делом особенной важности – это доказывается одним из посланий римского клира к Киприану. Одобрив Киприана за то, что «увещевая к покаянию, он указывает законный путь спасения», римский клир обращает внимание на внутреннее противоречие в действиях как падших, так и исповедников. «Если (падшие) имеют (мир), то зачем просят того, чем обладают? Если тем самым, что просят, доказывают, что они не имеют (просимого), то почему не подчиняются суду тех, у которых, по их мнению, должно просить мира, которого действительно они не имеют. Если они думают,

что имеют право (*praerogativam*) общения отъинуды (т. е. от мучеников), то пусть постараются сообразить это право с евангелием». Но они не могут этого сделать; евангелие против них. Точно также непоследовательно поступают и мученики. «Если мученики полагали, что нужно давать таковым мир, то почему сами не дали его? Зачем сочли нужным, как сами говорят, отсылать таковых к епископу?» Называя далее наказание «спасительных врачевством», убеждает падших «принести покаяние в своем преступлении, доказать скорбь о своем падении, обнаружить кротость, явить смирение, покорностью призвать на себя милость Божию и должным почтением к священнику Божию низвести на себя божественное милосердие»⁷⁴³. Все послание направлено к тому, чтобы доказать, что иерархия, и одна она, имеет право, основанное на евангелии, примирять человека грешника с Богом и что божественное милосердие и врачевство низводится на человека только при посредстве священника.

Изображая плоды покаяния, как акта, состоящего из нескольких частей (субъективных – исповедания грехов и подвигов публичного покаяния и объективного – иерархического разрешения), св. Киприан видел в покаянии не только естественное средство – представляемое устной исповедью и подвигами публичного покаяния, – к нравственному улучшению кающихся, но и средство для получения ими сверхестественного врачевства, или исцеления духовных язв благодатию Божией, и хотя прямо не выражал той мысли, что благодать покаяния ниспосылается в акте иерархического разрешения, но давал это понять многими местами своих посланий. Не приводя мест первого рода, приведем места, выражающие мысль о благодати Божией, получаемой в покаянии вообще и в частности в иерархическом именно разрешении.

Падшие, по Киприану, суть мертвые, но однакож такие, которые могут быть ожитворены⁷⁴⁴. Божественное милосердие может их уврачевать. Сопоставляя не раз крещение и покаяние⁷⁴⁵, он говорит, что через грех падшие лишаются благодати крещения, а через покаяние изглаждается их вина и,

хотя не договаривает, что снова получается потерянное, т. е. благодать, но последнее несомненно следует из его слов. Изображая вредные действия Фортуната и Фелициссима на падших, замечает: «эти клятвопреступники против Бога, пылающие нечестною яростью против священников Божиих..... стараются о том, чтобы дьявольскою злостью завершить свое дело, чтобы божественное милосердие в Церкви своей не врачевало падших»⁷⁴⁶. «Первая степень счастья не грешить, вторая сознавать грехи. Там невинность целая и неповрежденная, которая сохраняет, здесь лекарство (medela), которое исцеляет. Они же, оскорбивши Бога, потеряли то и другое, лишились и благодати, полученной в освящении крещения и нет у них покаяния, через которое заглаживается вина»⁷⁴⁷. Но в особенности замечательно рассуждение Киприана о падших, которым угрожает смерть. Хотя они и не могут принести «полного покаяния», но должны быть разрешены, так как это положительный закон, данный Спасителем, в силу которого «на небе может быть разрешено только то, что разрешено здесь в Церкви». Далее разрешение потому необходимо, что без него невозможно приобщение тела Христова в евхаристии, укрепляющего на мучение и наконец тем, что, «если, по слову (Господа), Дух Отца глаголет в тех, которые преданы за исповедание имени Его, то каким образом может быть готов или способен к мученичеству тот, кто не получил прежде мира, не принял и Духа Отца, укрепляющего рабов своих, говорящего и исповедующего в нас»⁷⁴⁸? Не только Киприан приписывал такую важность покаянию, но к римские исповедники усвояли ему «обновление и освящение духа в тайниках верующего», хотя и не выяснили того, через какой акт совершается это «обновление и освящение»⁷⁴⁹.

Итак, Киприан ясно говорит о благодатных плодах иерархического разрешения от грехов. Не служат опровержением сказанного им выше о важности иерархического разрешения некоторые места в книге «О падших», где утверждая, что никто, кроме одного Бога, не может разрешать верующих от грехов, отрицает, по-видимому, богодарованную Церкви и иерархии власть вязать и решить⁷⁵⁰. Но вслед за

этими же местами мы находим разъяснение того, против кого он направляет свою речь. «Повелевают мученики что-либо сделать? Если это справедливо, позволительно, не противно Богу, то должно быть сделано священником... Повелевают мученики что-либо сделать? Но, если повелеваемое ими не написано в законе Господнем, то прежде нужно нам узнать, испросили ли они от Господа то, чего требуют, и тогда уже делать то, что они повелевают»⁷⁵¹. Итак, под словом «никто» Киприан разумел ближайшим образом мучеников, затем отчасти и самих священников, как скоро они вообразят себя самостоятельными деятелями при покаянии, а не органами только Бога и потому придут к мысли, что они могут «по своему снисхождению» сделать то или другое; но он не думал через то отрицать право иерархии разрешать от грехов, как это видно из дальнейшей его речи. Разделяя *confessio, satisfactio et remissio*, он выражается, что все это совершается *apud sacerdotes Dei et per sacerdotes apud Deum*. Утверждая, что необходимо каяться даже в мысленном только падении, сознаваться в этом перед священниками и совершать «эксомологесис совести»⁴ перед ними же⁷⁵² обращаясь за тем к падшим самым делом, говорит: «Каждый из вас, умоляю вас, возлюбленнейшие братья, да исповедует свой грех, пока согрешивший еще находится в сем мире, пока исповедь его может быть допущена, пока удовлетворение и отпущение, совершенное через священника, угодно перед Господом»⁷⁵³. Итак, отпущение грехов, совершенное через священника, угодно Богу, действительно перед Богом. В этой же книге, руке священника, или что тоже, разрешению священником через возложение рук, Киприан приписывает действие, очищающее совесть грешника. Упрекая пресвитеров за допущение падших к евхаристии без покаяния, не смотря на слова Писания, запрещающая есть идоложертвение, пишет: «Ни во что вменивши и презревши все это, прежде чем загладить грехи, прежде эксомологесиса преступления, прежде чем очистить свою совесть жертвою и рукою священника, умиловить Господа, негодующего и угрожающего за нанесенное ему оскорбление, причиняется насилие телу и крови Его и таким образом руками и устами

грешат против Господа более, чем тогда, когда отверглись Господа»⁷⁵⁴.

Итак, св. Киприан раздельнее, чем все другие отцы рассматриваемого периода, говорит 1) о составных частях покаяния: об устном исповедании именно перед священником, об удовлетворении правосудия Божия в эксомологесисе или среди подвигов, налагаемых практикою публичного покаяния в древности, и о разрешении от грехов через возложение руки священника Божия. Так раздельно, в особенности об устной исповеди перед священником, не говорил до него никто. 2) А главное он выяснил значение последнего акта, как особенно важного, в ряду других актов и 3) в борьбе с мятежниками карфагенскими и раскольниками римскими особенно обстоятельно раскрыл значение иерархического разрешения, как акта, оживляющего благодать Божию мертвых духовно, потерявших благодать, полученную о крещении, – дарующего снова Духа Отца, – очищающего через руку священника совесть грешника, – акта, под условием совершения которого в Церкви только и может быть получено разрешение на небесах.

III. О священстве. В связи с решением вопросов о падших и крещении у еретиков и раскольников, св. Киприан раскрывал учение о Церкви и иерархии. Имея много побуждений доказывать падшим, исповедникам и некоторым из своих пресвитеров важное значение епископской и пресвитерской власти, при принятии падших в общение с Церковью, а в споре с папою Стефаном настаивать на том, что только одни священники истинной Церкви обладают силою низводить на верующих благодатные дары св. Духа в крещении и миропомазании, св. отец естественно должен был по временам обращаться к источнику и началу этих благодатных полномочий – к Богу и Его благодати, к Церкви – и хотя ни в том, ни в другом случае учение о посвящении лиц иерархических в священные степени не составляло ближайшего предмета рассуждений св. Киприана и потому на этом предмете не мог он нарочито останавливаться, тем не менее, в его творениях встречается не мало мест, более или менее близко относящихся к таинству священства и обращающих на себя внимание. Хотя он нередко

упоминает об участии народа в избрании епископов, пресвитеров и диаконов⁷⁵⁵, однакож он не считает поставление таких лиц простым только актом избрания обществом на должности, а признает действием, совершаемым при невидимом участии самого Бога, и получающим свое значение от сообщения Богом лицам, избранным народом и клиром, особенной силы для совершения ими служения в Церкви.

Вопрос о происхождении иерархических полномочий с отрицательной стороны и в самом общем смысле (именно, что не людьми, а самим Богом поставляются лица иерархические) – решается во многих местах Киприановых творений, в особенности же довольно большой трактат об этом предмете находим в одном из посланий св. Киприана к папе Корнелию⁷⁵⁶. Здесь, называя власть епископа высокою и божественною (*sublimi et divina potestate*), а священников, получившими честь по божественному удостоению (*de Dei dignatione*), приводит затем несколько примеров из св. Писания, ветхого и нового завета, «подтверждающих, что священнический авторитет и власть получают твердость (*firmatur*) от божественного удостоения»⁷⁵⁷. Далее, приходя к тому заключению, что все ереси и расколы произошли от того, что некоторые отказывают в повиновении священнику Божию, наместнику И. Христа (*vice Christi*), утверждает, что наоборот «если бы, согласно с божественным учением, все братство повиновалось ему (священнику Божию), то никто не восставал бы против коллегии священников, никто после божественного суда, после голосования народного, после согласия соепископов, не делал бы себя судьей не епископа, но Бога... Разве какой человек святотественной дерзости и потерянного ума может думать, что священник бывает без суда Божия... Когда Он (Господь) говорит, что ничто даже самое малое не делается без воли Божией, то ужели кто может думать, что важное и великое делается в церкви Божией или без ведома или без соизволения Божия и что священники, т. е. домостроители поставляются (*ordinari*) не по Его мысли?» «Христос и поставляет и покровительствует священников»⁷⁵⁸. В другом послании, говоря о том же Корнелии, замечает⁷⁵⁹, что он получил епископство не хищением, не

искательством, но по воле Бога, «который делает священников (qui facit sacerdotes)».

Но все подобного рода рассуждения⁷⁶⁰ слишком общи для того, чтобы можно было вывести из них заключение о том, что Бог посвящает лиц иерархических на служение ниспосланием на них особенной благодати⁷⁶¹, а тем более недостаточны для того, чтобы на основании их приурочивать ниспослание благодати Божией к акту церковного посвящения или рукоположению. Гораздо более ясное указание на ниспослание благодати Божией на лиц иерархических находится в тех посланиях, которые Киприан писал по поводу споров о крещении. Уже в первых посланиях именно к Иовиану (или Яннуарию), Квинту, Стефану, Юбайяну и Помпею, доказывая, как мы видели, необходимость перекрещивания крещенных еретиками и раскольниками – тем, что последние, как не принадлежащие к истинной, единой Церкви, не имеют св. Духа и потому не могут давать другим то, чего сами не имеют, т. е. не могут даровать св. Духа в руковождении, не могут освятить ни елея, ни воды, словом не могут раздавать благодатных даров ни в крещении, ни в миропомазании, – доказывая все это из идеи единой, истинной Церкви, как единственного источника всех благодатных даров, – св. отец тем самым давал понять, что он смотрел на единую, истинную иерархию, как на раздаятельницу благодатных даров, так как известно, что такое, по его взгляду иерархия в Церкви. А если иерархия есть раздаятельница благодатных даров Церкви, то в иерархии необходимо присутствие сугубых благодатных даров, т. е. не только тех, которые получает каждый христианин, но и других, которые требуются для раздаяния другим благодати св. Духа. Все эти мысли и находим в вышеупомянутых посланиях, хотя последняя мысль о сугубых дарах скорее предполагается, чем ясно выражена и раскрыта.

В посл. к Стефану, рассуждая о пресвитерах, рукоположенных в православной Церкви, но потом отпадших от нее, и утверждая, что им довольно даровать только мир и что их нужно принимать только как мирян замечает: «не должно оставлять им при возвращении их к нам те оружия посвящения

и чести (*ordinationis et honoris arma*), с которыми они воевали против нас»⁷⁶². В посл. к Юбайяну пишет: «Очевидно, где и кем (*per quos*) может быть дано отпущение грехов, даруемое в крещении... Власть разрешать на земле так, чтобы разрешено было и на небе, Господь дал прежде Петру..., а по воскресении и всем апостолам, говоря (Ин. 20:21–23)... Отсюда понятно, что крестить и давать отпущение грехов могут (*licere*) только предстоятели, на основании евангельского закона и Господня посвящения (*ordinatione*), а вне Церкви ничто не может быть связано и разрешено, так как там нет никто, кто бы мог освятить или разрешить»⁷⁶³. «И мы утверждаем не без авторитета божественного Писания, когда говорим, что все устроено Богом по известному закону и Его собственному постановлению (*as propria ordinatione*) и что никто, вопреки епископам и священникам, не может присвоить себе чего-либо, что не в его праве и власти»⁷⁶⁴. Корей, Дафан и Авирон наказаны за присвоение ими *sacrificandi licentiam*. «Церковь, подобно раю, заключает одни плодовые деревья...; их она орошает четырьмя реками, т. е. четырьмя евангелиями и небесным разлитием их вод обильно подает благодать спасительного крещения». «В ней председательствуем мы... По божественному дозволению (*de divino permissu*) мы напаяем жаждущий народ Божий, охраняем границы животворных источников»⁷⁶⁵. Вооружаясь против противников перекрещивания, защищает свою мысль следующим образом: «мы находим, что апостол крестил уже крещенных тем Иоанном, который был больший из пророков, который еще в утробе матерней исполнился божественной благодати (*divina gratia impletus*)». «Если бы еретик потому, что крестил первый, мог через то восхитить право крещения (*jus baptismi*), то у обладателя уже не было бы крещения, но у восхитившего... А как губительно в вещах божественных поступаться своим правом и властью (*jure suo et potestate*), – это показывает Писание» (пример Исава)⁷⁶⁶.

Но и в этих посланиях, – хотя Киприан и представляет благодатные полномочия Церкви сосредоточенными в руках иерархии, которой они переданы самим Богом, (полномочия

очевидно, отличные от обыкновенной чести председательства в церкви, почему и употребляет обыкновенно для обозначения их два выражения: *jus et potestas*, из которых последнее выражает идею именно благодатного полномочия)⁷⁶⁷ и потому заставляет предполагать, что эти полномочия переданы Богом иерархии в каком-нибудь акте, – ясного однакож указания на этот последний акт не содержится⁷⁶⁸. Чего мы не встречаем в вышеозначенных посланиях, то находим в посланиях к Магну. Рассуждая сначала о том, что одна только истинная Церковь имеет воду жизни и власть крепить и омыwać человека, что она не может быть у Корнелия и Новациана, а у кого-нибудь одного, именно у Корнелия, что у Новациана она быть не может, потому что он произошел сам от себя, не посвящен в Церкви⁷⁶⁹, он есть чужой и сторонний, при существовании истинного пастыря по преемству посвящения (*ordinatione succedanea*)⁷⁷⁰, и таким образом вводя в свою речь важное понятие преемства, – разъясняет далее, что это преемство означает нечто более, чем преемство в учении. Отстранив (тем, что Корей, Дафан и Авирон, исповедовавшие того же Бога, что и Аарон, наказаны однакож за присвоение себе права священнодействовать)⁷⁷¹, – возражение, что Новациан не отступает от учения Церкви и ее обрядов и следовательно может, по-видимому, крестить, – останавливает далее своих противников на той, и последними, по его словам, признаваемой истине, что «еретики и раскольники не имеют Духа св. и потому, хотя могут крестить, но дать св. Духа не могут»⁷⁷²; затем – продолжает: «В крещении каждому отпускаются грехи, а Господь утверждает и возвещает в своем евангелии, что грехи могут отпускать только те, которые имеют св. Духа. Ибо, посылая после воскресения своих учеников, Он говорит им: ... (*Ин. 20:22–23*). Это место, продолжает Киприан, показывает, что крестить и давать отпущение грехов может только тот, кто имеет св. Духа. Наконец Иоанн, предназначенный крестить самого Господа принял Духа св. прежде, когда был еще во чреве матери, для того, чтобы было известно и явно, что никто не может крестить кроме тех, которые имеют Духа св.»⁷⁷³. Как мы заметили уже, противники Киприана, допускавшие законность и действительность

крещения у еретиков и раскольников, не могли однакож признать еретического и раскольнического священства, т. е. получения этою иерархией особенной благодати св. Духа в таинстве хиротонии и в этом смысле могли соглашаться с Киприаном, что еретики и раскольники не имеют св. Духа⁷⁷⁴. Пользуясь этим пунктом согласия с своими противниками, Киприан старается доказать справедливость своей мысли о перекрещивании. Поэтому-то он и останавливается на мысли, принимаемой и его противниками, о необходимости иметь законное священство, благодать св. Духа, полученную в посвящении, с целью через то доказать, что еретики, не имея законного посвящения, не могут и крестить. Для этого он приводит текст св. Писания, в котором говорится о даровании Апостолам Духа св. через дуновение, вместе с повелением вязать и решить, что и совершается в посвящении и крещении, и кроме того чрезвычайно выразительно указывает на пример Иоанна Крестителя замечая, что ниспослание на него св. Духа еще в утробе матерней сделано с особенною целью, именно, чтобы «известно было и явно, что никто не может крестить кроме тех, которые имеют св. Духа», т. е. кроме тех, которые по примеру Иоанна получили излияние благодати в акте посвящения, предшествующем отправлению ими их обязанностей, как крестителей. Итак, по взгляду не только Киприана, но и его противников, по взгляду римской церкви, священство соединено с дарованием благодати Божией в акте посвящения, – акте, предшествующем отправлению священниками их обязанностей.

Одно, чего не видно из творений Киприана, это – ближайшего отношения благодати священства к видимому знаку, именно того, что благодать передается посвящаемому через епископское рукоположение. Без сомнения так именно думал Киприан, так веровала и вся Церковь, но прямых указаний на это мы же находим в творениях св. Киприана, которому впрочем и не было случая высказаться об этом предмете. Но то, чего нет в рассматриваемых творениях, восполняется посланием Фирмилиана к Киприану, единомысленного с последним, – Фирмилиана, послание

которого представляет повторение, часто буквальное, Киприановых мыслей. Фирмилиан, между прочим, старается показать, к чему ведет Стефана признание им еретического и раскольнического крещения и приходит к тому заключению, что оно ведет не более и не менее, как к признанию еретических и раскольнических обществ церквами, а их иерархия и всего, что она совершает – правильным и законным. «Христос одному Петру сказал: что свяжешь на земле, то будет связано на небесах и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Мф. 16:19) и потом в евангелии, когда Христос дунул на одних апостолов, то сказал: примите Духа св., кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин. 20:22–23). Итак, власть отпускать грехи дарована Апостолам и церквам, которые они, будучи посланы Христом, основали, и епископам, которые наследовали им по преемственному посвящению»⁷⁷⁵. А потому еретики, «присвояющие себе незаконное священство (*sacerdotalia illicita*) и строящие чуждые алтари», подобны Корею, Дафану и Авирону и должны быть наказаны, как последние. Фирмилиан не может надивиться безрассудству Стефана, который «строит новые здания церквей», который, уступая еретикам крещение со всеми его благами, уступает им «не малую, а самую большую власть благодати» (*potestalem gratiae*), а «кто уступает и усвояет еретикам столь великие и небесные дары Церкви, тот что иное делает как не имеет сообщество с теми, которым он усвояет и предоставляет столько благодати (*tantum gratiae*)? И напрасно в таком случае сомневается он согласиться с ними во всем остальном, сделаться их участником, вместе с ними сходиться, равно и соединятся с ними в молитвах, сделать общими и алтарь и жертву. Но много, говорит он (Стефан), помогает вере и святости крещения имя Христово, так что, кто крещен во Христа, тотчас же получает благодать Христову. На это можно возразить и сказать кратко: если крещение во имя Христово вне (церкви) имело силу очистить человека, в таком случае и возложение рук во имя Христово могло также иметь там силу для принятия Духа св. И начнет тогда казаться правильным и законным также и прочее, совершаемое у еретиков, как скоро

оно совершается во имя Христово»⁷⁷⁶. Мы привели в непрерывном порядке ход всех мыслей Фирмилиана. Способ его аргументации и течение мыслей едва ли позволяет понять выражение: «и возложение руки во имя Христово могло также иметь там силу для принятия Духа св.» как-либо иначе, а не в смысле возложения рук в таинстве священства, для сообщения Духа св. Понять иначе не позволяет контекст речи: ни предыдущие, ни последующие доли. Перед тем он доказывает, что мнение Стефана ведет к признанию еретических обществ церквами, к усвоению полной благодати их иерархии, их посвящению, иерархическому их преемству, так что не остается ничего более, как на самом деле соединиться с ними. А после означенного выражения «и возложение рук» и пр., замечает опять, что признавши возложение рук у еретиков сообщаемым св. Духа, мы принуждены будем считать законным все. Все это место есть по нашему мнению одно целое⁷⁷⁷, направленное к доказательству Стефанова безрассудства, допускающего такой опасный для единства Церкви и значения истинной иерархии принцип. А если так, то означенное место заключает в себе мысль о тесной связи благодати священства с возложением рук, или иначе о даровании лицам посвящаемым благодати священства чрез возложение рук.

Таким образом, и относительно священства нужно сказать тоже, что 3 относительно покаяния, именно: 1) что Киприан выделяет акт посвящения (*ordinatio*) из ряда других предварительных актов избрания лиц иерархических собором клира с участием народа, голосования, суждения и соизволения собора. 2) смотрит на этот акт, как на акт сообщения особенной благодати Божией, получаемой епископами по преемству от Апостолов, в свою очередь получивших ее от самого Христа через дуновение, и наконец, 3) как видно из послания Фирмилиана, согласного во всем с посланиями Киприана, – как на акт, сообщающий благодать св. Духа через возложение рук.

IV. Об евхаристии. Гораздо менее, чем о предыдущих четырех таинствах, раскрыто Киприаном учение об евхаристии. Об этом таинстве Киприан говорит нередко в своих посланиях, касающихся дела о падших. Здесь он, как мы видели, в

доказательство необходимости для них церковного разрешения, нередко приводит то соображение, что для принятия евхаристии, к которой они приступают прямо без предварительного покаяния, необходим мир с церковью и что принятие тела и крови Христовой недостойными ведет не к спасению, а к суду и осуждению. Таким образом, Киприан, в этом случае выходит из сознания великой важности этого священнодействия. Тем же сознанием он руководится, когда в одном из посланий к Корнелию⁷⁷⁸ оправдывает свою меру принятия падших, – по случаю приближающегося гонения, – без продолжительного покаяния, тою мыслью, что для падших необходимо покровительство (*protectio*) тела и крови Христовой, что для них евхаристия служит защитой (*tutela*), Господне насыщение ограждением (*munimentum domioicae saturitatis*), что мы не сделаем их способными пролить свою кровь за исповедание имени Христова, если идущим на брань откажем в крови Христовой, что только питье в церкви чаши Господней делает их способными к питью чаши мученичества, а между тем нельзя допустить падших к евхаристии, не дав им мир с церковью, или без права общения (*jure communicationis*).

Но все это места довольно общие. Более замечательные места относительно евхаристии, – говорящие не только вообще о важности этого священнодействия, но и о действии благодати Божией, при освящении евхаристической жертвы, и отчасти, хотя и не так ясно, и о пресуществлении элементов, – находим в книге «О падших», а также и в некоторых из его посланий. В книге «О падших», рассказаны, несколько случаев принятия евхаристии падшими, – случаев, из которых два окончились рвотою и смертью, один тем, что из ковчега, в котором хранилась святыня Господня, изошел огонь, и наконец еще один тем, что вместо тела Христова в руках приобщавшегося оказался пепел. По случаю этих рассказов, св. Киприан замечает, что последний случай доказал, что Господь отступает, когда отрекаются от Него, «так как спасительная благодать по удалении святости обращается в пепел»⁷⁷⁹. Здесь говорится об изменении евхаристических элементов (вместо хлеба – пепел). А несколько выше в той же самой книге, – сравнивая два

преступления: отречение от Христа и принятие евхаристии падшими, не очистившими себя покаянием и возложением руки священника, – св. отец считает более тяжким последнее, т. е. принятие евхаристии падшими, чем первое, т. е. отступничество от Христа. Такого сравнения он без сомнения не допустил бы, если бы не верил в действительное присутствие тела Христова в евхаристии. «Насилие наносится (падшими), говорит Киприан, телу Его и крови и таким образом руками и устами грешат они теперь против Господа более, чем тогда, когда отвергдись Господа»⁷⁸⁰. Упрекая в других местах своих пресвитеров за допущение падших к евхаристии, он замечает, что через это они профанируют тело Господа⁷⁸¹. Еще очень замечательное место находится в послании к Фиваритянам. Увещевая их к мученичеству, св. Киприан пишет: «вооружим и десницу мечем духовным, чтобы она храбро отринула скверные жертвы, чтобы помня евхаристию, воспринявшую (в себя) тело Господа, обняла Его»⁷⁸².

Послание к Цецилию, специально посвященное рассуждению об евхаристии, дает, по-видимому, не мало оснований подозревать Киприана во взгляде на это таинство, как на символ тела и крови Христовой; но, при ближайшем рассмотрении всего послания, оказывается, что св. отец нисколько не опровергает своими рассуждениями в этом сочинении сказанное им в других своих творениях. Цель написания послания состояла не в том, чтобы показать присутствие истинного тела Христова и крови Христовой в евхаристии, а в том, что следует употреблять в этом таинстве хлеб и вино, а не хлеб и воду, как некоторые делали «по невежеству или простоте»⁷⁸³, опасаясь, чтобы при вкушении ими вина утром не было запаха крови⁷⁸⁴. Употребление вина и защищает Киприан не только примером совершения самим Христом евхаристии, но и ветхозаветными прообразами крови Христовой и различными соображениями. Оговариваясь в начале, что он пишет не свое и от себя, а следует образу совершения евхаристии Господом, говорит далее: «нельзя видеть присутствия крови Господней, которою мы искуплены и оживотворены в чаше Господней, когда не достает чаше вина,

потому что кровь Христова представляется вином, как это можно видеть из прообразов и из свидетельства всех писаний»⁷⁸⁵ и затем приводит прообразы Ноя, упившегося вином, и Мелхиседека, принесшего хлеб и вино и другие. Здесь Киприан говорит о «присутствии в чаше», при известных условиях, «крови Христовой, которою мы искуплены». Правда, здесь же выражается, что кровь Христова представляется (*ostenditur*) вином; но это выражение, очевидно, относится к прообразам Ветхого Завета, т. е. кровь представляется вином в ветхозаветных прообразах. Св. отец задался в этом послании целью показать, что самим Богом с самого начала избран для евхаристии этот именно элемент, а не другой, не вода, например. Вода, говорит Киприан, всегда, когда о ней говорится в Писании, предизображает крещение, а не евхаристию. Затем, обращаясь от ветхого Завета к новому и приведши слова установления таинства, говорит: «Тут мы находим, что чаша, которую приносил Господь, была растворена (*mixtum*) и что то, что он назвал своею кровию, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится, если нет в чаше вина и не совершается жертвоприношение Господне (*sacrificium Dominicum*), посредством законного освящения (*sanctificatione legitima*), если наше приношение и жертва не соответствуют страданию Господню»⁷⁸⁶. Таким образом, без вина, по Киприану нет крови Христовой в евхаристии, «не происходит законного освящения жертвы», а когда есть вино, то все это происходит.

Нисколько не должно смущать нас и дальнейшее рассуждение св. Киприана о чаше Господней, напоминающее, столь любимый александрийскими отцами, аллегорический способ изъяснения. Сказавши, что претворение Христом Спасителем воды в вино должно бы показать, что нельзя употреблять в евхаристии одну воду, Киприан задается потом вопросом, какая кроме того была у Спасителя цель при претворении воды в вино. По его мнению, Спаситель хотел тем показать, что язычники вступают в наследие Божие на место иудеев; «у иудеев не достало вина, потому что не доставало благодати духовной». «А что воды означают (*significare*) народ, это подтверждает божественное Писание в Апокалипсисе

(17:15). Это самое мы видим и в таинстве чаши (*in sacramento calicis contineri*). Так как Христос, понесший грехи мира, понес всех нас, то мы видим, что под водою разумеется народ, а кровию указывается на кровь Христову»⁷⁸⁷. Таким образом, по Киприану, смешение воды с вином есть союз народа со Христом. Соединение вина и воды в чаше таково, что это смешение (*commixtio*) уже не делимо. Отсюда неразрывность союза Христа и Церкви, т. е. народа. Поэтому нельзя приносить ни одну воду, ни одно вино, – одно вино потому, что тогда кровь Христова осталась бы без нас, одну воду – потому, что тогда народ оставался бы без Христа. «Только когда то и другое смешивается и неразрывно соединяется, только тогда совершается таинство духовное и божественное. Таким образом, чаша Господня не есть ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вместе, подобно тому как (*quomodo*) и Телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое соединенное и связанное в образующее состав одного хлеба. Этим самым символом (*quo eī ipso sacramento*) изображается соединенный наш народ, чтобы мы знали, что как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешенные, образуют один хлеб, так точно и мы во Христе, хлебе небесном, составляем одно тело, в которое соединены и объединены мы многие по числу»⁷⁸⁸. Во всем этом рассуждении св. Киприан, очевидно, имел в виду не высказать свой взгляд на сущность таинства евхаристии, а показать тот таинственный смысл, какой может для собственного назидания усматривать ум благочестивого верующего в водимых элементах, рассматриваемых безотносительно к пресуществлению их действием Духа св. в литургическом освящении⁷⁸⁹. Так думать уполномочивает нас не только весь ход речи, но и употребление слова *sacramentum*, в значении не таинства в нашем смысле, а символа, в том значении, в каком таинствами у него называются ветхозаветные символы. Так как, подобно Тертуллиану и другим отцам, Киприан любил смотреть даже и на новый завет с этой символической точки зрения, усматривая и в нем своего рода образы вещей умозрительных, то он позволял себе, столь занятому идеей единства Церкви,

усмотреть символическое подтверждение и изображение этой идеи и в таинстве евхаристии. Что высказывая все вышеприведенные мысли об этом таинстве, он стоял именно на этой точке зрения, а не нашей и имел единственно приписываемую ему нами цель, а не хотел поколебать веру в действительное присутствие тела Христова в евхаристии, об этом свидетельствуют другие, выше приведенные места из его творений⁷⁹⁰.

V. Объем понятия *sacramentum* у св. Киприана. Пути, проложенному Тертуллианом относительно употребления слова *sacramentum*, следовал и Киприан. Употребление этого слова фактически подтверждает ту истину, известную из свидетельства Иеронима, что Киприан считал Тертуллиана своим учителем и постоянно читал его творения. Совершенно в тех же смыслах, как Тертуллиан, с незначительными оттенками отличия в употреблении против последнего, любил употреблять это слово и св. Киприан.

1) Подобно своему учителю Киприан представлял христиан как бы воинами, дающими в крещении, через чтение символа веры и отречение от диавола, клятву, присягу, а так как эти последние понятия в классическом языке обозначались словом *sacramentum*, то и Киприан употребляет тоже выражение для обозначения этих понятий в применении к христианам. Такое употребление слова *sacramentum* встречаем в следующих местах Киприановых творений. В послании к Помпею, в негодовании на защитников крещения вне истинной Церкви, Киприан восклицает: «Если так воздается слава Богу, если так сохраняют страх Божий: то бросим оружие, отдадимся в плен, предадим диаволу постановление евангелия, распоряжение Христа, величие Божие, пусть уничтожатся клятвы (*sacramenta*) божественного воительства, пусть преданы будут знамена военных станов»⁷⁹¹. В кн. о падших Киприан спрашивает падших, что было причиной их отпадения от Христа: «что случилось такого неслыханного, такого нового, как-будто произошло что-то неведомое и неожиданное, что с безрассудною поспешностью нарушается клятва Христова (*Christi sacramentum solveretur*)?»⁷⁹² Еще в той же книге он

приводит следующее оправдание со стороны падшего: «я, говорит падший, хотел сразиться мужественно и помня мою клятву (*sacramenti mei memor*), вооружился преданностью и верою, но сошедшись (с врагом), я в сражении был побежден различными и продолжительными мучениями»⁷⁹³.

2) К этому употреблению весьма близко подходит употребление *sacramentum* в смысле верования и веры, как совокупности христианского вероучения, рассматриваемого безотносительно и в отношении к его восприятию христианином. Так как клятва у христиан состояла в отречении от дьявола и чтении символа веры, то понятно, что истины веры, составлявшие содержание произносимого *in sacramento* или клятве, могли также быть названы *sacramenta*, равно и самый символ, как содержащий в кратком изложении все эти истины, произносимый *in sacramento*, мог получить название *sacramentum*. Если у Тертуллиана *sacramentum* в этом смысле при употреблении еще чередовалось с *regula fidei*, то у Киприана это последнее выражение мало употребительно. – Хваля исповедников за перемену в их поведении, говорит, что они своим обращением «показали и прочим пример любви и мира, так что истина Церкви и единство евангельского учения (*evangelici sacramenti unitas*), нами содержимые, скрепились еще вашим согласием и союзом и исповедники Христовы, бывшие достохвальными исповедниками добродетели и чести, не оказались вождями заблуждения»⁷⁹⁴. Здесь по ходу мыслей очевидно, что речь идет об единомыслии, следовательно уже поэтому *sacramenti unitas* не может быть понята иначе, как единство в религиозных взглядах, даже если бы не было прибавлено слово *evangelici*. В послании к Антониану, приводя в пример своих предшественников, не считавших дозволительным допускать до покаяния прелюбодеев и, однако не разрывавших через то католического единства, Киприан замечает: «когда остается связь согласия и остается нераздельным учение католической Церкви (*perseverante catholicae Ecclesiae individuo sacramento*), каждый епископ располагает свои действия и направляет их, имея дать отчет в своих предначинаниях Господу»⁷⁹⁵. В послании к Помпею,

вооружаясь против папы Стефана говорит, что «кто защищает таковых (еретиков) против Церкви, тот вооружается против учения божественного предания (*sacramentum divinae traditionis* т. е. вооружается против Богопреданного учения веры)»⁷⁹⁶. Во всех этих местах Киприан мог употреблять *sacramentum* вместе и в значении *regula fidei*, т. е. символа, как обнимавшего все существенные пункты учения.

Киприан любил также употреблять *sacramentum* для обозначения таинственного учения о единстве Церквей; у него часто встречается выражение *unitatis sacramentum*. Так о противниках Корнелия он замечает, что противная сторона избрала себе епископа вопреки однажды преданному таинственному учению божественного устройства и вселенского единства»⁷⁹⁷. В сочинении «О единстве Церкви» Киприан, – указавши на таинственный смысл в словах сказанных Петру (Мф. 16:18–19), относящихся по его словам к единству Церкви, – продолжает: «Блажен. Павел учит тому же и указывает на таинственное учение об единстве (*unitatis sacramentum*), говоря: едино тело.... (Еф. 4:4–6)»⁷⁹⁸. В пос. к Помпею пишет: «С какою краткостью и духовною силою он (Ап. Петр. 1Петр. 3:21) указал здесь таинственную истину единства (*unitatis sacramentum*)»⁷⁹⁹. В посл. в Юбайяну пишет: «если мы удерживаем право на свое владение, признаем истину единства Церкви (*sacramentum unitatis agnoscimus*), то зачем нам быть изменниками истины и предателями единства?»⁸⁰⁰. Еще глубже входя в учение об единстве и усматривая основание для него в таинственном союзе Лиц св. Троицы, в таинстве Троичности⁸⁰¹, находит, что Господь, давши повеление крестить (Мф. 18:19), «указывает на Троицу, *cujus sacramento* должны креститься все народы»⁸⁰². Не только единство Церкви, но и другие пункты учения веры называет он *sacramentum*, например: учение о пришествии Господа во плоти⁸⁰³, учение, содержащееся в молитве Господней⁸⁰⁴, учение об искуплении и страданиях Спасителя⁸⁰⁵.

3) Но особенно любил Киприан, подобно своему учителю, употреблять *sacramentum* в смысле прообраза и символа, как особенных способов научения ветхозаветных верующих, и новозаветных.

В очень многих местах встречается у него выражение *sacramentum* в смысле типа, так как Киприан очень любил обращаться к Ветхому Завету и там находить предвозвещение в сени и образе новозаветных событий. Особенно ясно такое употребление выражения *sacramentum* в послания к Фиду о крещении младенцев. «А что при иудейском плотком обрезании наблюдаем был осьмой день, то это есть таинство (*sacramentum*), предпосланное прежде в сени и образе и потом исполнявшееся самым делом с пришествием Христовым»⁸⁰⁶. Из многочисленных мест подобного рода приведем некоторые. Пасха есть прообраз (*sacramentum*) единства Церкви и Раав есть также прообраз Церкви (*quae ipsa typum ecclesiae portabat*) и «этим последним прообразом (*quo sacramento*) возвещается, что в одном только доме, т. е. в Церкви должны собираться те, которые готовятся к победе»⁸⁰⁷. Манна есть прообраз равенства, равнозначимости крещения клиников (*aequalitatis sacramentum*); она в прообраз будущих событий (*futurorum praefiguratione*) указывала на питание небесным хлебом и на пищу грядущего Христа, ибо там все равно без различия пола и возраста собирали по гомору⁸⁰⁸. И море, в котором погиб Фараон, было прообразом крещения, по словам Апостола⁸⁰⁹. Поднятые руки Моисея при борьбе израильтян с Амаликом, изображавшим диавола (*qui figuram diaboli portabat*), были знаменем и прообразом креста (*in signo et sacramento crucis*)⁸¹⁰. Камень, который положил Иаков под голову свою, он освятил и помазал, знаменуя Христа в прообразе помазания (*sacramento unctionis*). Таким же прообразом Христа был и камень, на котором стоял Моисей при сражении с Амаликом⁸¹¹. В начале послания к Цецилию, говорит: «Нельзя видеть кровь Его, нас искупившую и оживотворившую, в чаше, когда в ней нет вина, – вина, которым показуется (*ostenditur*) кровь Христова, – кровь Христова, о которой возвещают прообразы (*sacramenta*) и свидетельства всех писаний»⁸¹². Ибо мы находим, что уже в кн. Бытия это самое прежде всего обнаружилось в прообразе, в Ное (*circa sacramentum in Noe*) и уже здесь явилось предизображение (*figuram*) Господних страданий, именно в том, что он пил от вина, что упился и обнажился в доме своем»⁸¹³.

Говоря далее, что предизображали его и многие другие обстоятельства жизни Ноя, но отказываясь указывать на них, замечает: достаточно и приведенного места, именно, что «Ной, представляя собою прообраз (*typum ostendens*) будущей истины, пил не воду, но вино и тем изобразил (*imaginem expressit*) Господня страдания». «Также и в священнике Мельхиседеке видим изображение жертвоприношения Господня» (*sacrificii dominici sacramentum praefiguratum*)⁸¹⁴. Таким образом, у Киприана *sacramentum* является здесь синонимом *typus*,⁸¹⁵ *figura*, *imago*.

Употребление *sacramentum* в смысле символа находим в дальнейшем рассуждении Киприана о чаше Господней. Сказавши, что он не знает, откуда вошел обычай приносить одну воду, между тем, как одна вода не может представлять (*exprimere*) крови Христовой и что о символическом значении сей вещи (*cujus rei sacramentum*) не умолчал Дух св. в псалмах, показывает далее, что хотел сказать словами Псал. (22:5) Дух св. Он хотел сказать, «что чаша Господня так упоявает пьющих от нея, что делает их еще трезвее, направляя их умы к духовной мудрости, отрешая от вкуса к мирскому и устремляя мысль всякого к разумению Бога»⁸¹⁶. Еще яснее выступает *sacramentum* в значении символа в дальнейшей речи Киприана. «А как превратно и противно (Богу) то, что мы из вина делаем воду, когда Господь на браке из воды сделал вино, когда символ этой вещи (*sacramentum rei illius*) должен бы был вразумить и наставить нас, что в жертвоприношениях Господних надлежит преимущественно (*potius*) приносить вино. Ибо у иудеев недоставало вина, потому что недоставало у них духовной благодати... Христос же, – называя и показывая (*ostendens*), что наследует (иудеем) народ языческий и что по заслуге веры язычники займут место, потерянное иудеями через неверие, – из воды сделал вино, т. е. показал (*ostendit*), что, тогда как иудеи медлили, народ языческий со всех сторон стекался и собирался на брак Христа с Церковью. А что воды означают (*significare*) народ, это возвещает божественное Писание в Апок. (17:15)... Это самое мы усматриваем и в таинстве чаши (*in sacramento calicis*)⁸¹⁷. Ибо мы находим, что под водою

разумеется (*intelligi*) народ, а вином указывается (*ostendi*) кровь Христова, так как Христос, понесший на себе грехи наши, понес всех нас. Когда в чаше к вину примешивается вода, тогда народ объединяется с Христом и народ верующих входит в союз и соединяется с тем, в кого верует... Потому-то, при освящении чаши Господней, нельзя приносить, как одно только вино, так и одну только воду. Ибо, если кто станет приносить одно вино, тогда кровь Христова начнет быть без нас; а если будет одна вода, тогда народ начнет быть без Христа. Когда же то и другое смешивается и слитно соединяется одно с другим, тогда совершается духовное и небесное символическое священнодействие (*sacramentum spiritale et coeleste*). Иначе сказать, только при взаимном соединении элементы – вино и вода становятся способным символически изображать собою небесные и духовные вещи, т. е. союз Христа с Церковью. «Подобно тому, продолжает Киприан, и телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, если то и другое не будет соединено и связано и не будет составлять массу одного тела. И этим символом изображается (*quo et ipso sacramento ostenditur*) объединенный наш народ, чтобы мы знали, что как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешанные, образуют один хлеб, так точно и мы во Христе, хлебе небесном, составляем одно тело, в которое соединены и объединены мы многие числом»⁸¹⁸. Далее отстраняя возражение, что хотя утром и приносится одна вода, за то вечером чаша растворяется вином, замечает: «Но когда мы вечеряем (*sum соenamus*), мы не можем созывать нашего народа, чтобы в присутствии всего братства совершить таинство на самом деле (т. е. осуществить на самом деле символ единства Христа и Церкви: *ut sacramenti veritatem celebremus*)»⁸¹⁹.

4) Мы не встречаем у Киприана столь свойственного Тертуллиановым творениям употребления *sacramentum* для обозначения вообще богослужебных действий, обрядов и обычаев. Находим же подобное употребление только в посл. Фирмилиана, столь близком в во всем сходном с Киприановыми посланиями, и еще в послании римского клира. Имея в виду доказать, что римляне не во всем сохраняют авторитет

предания, Фирмилиан указывает между прочим на то, «что у них есть некоторые разности относительно дней празднования Пасхи et circa multa alia divinae rei sacramenta»⁸²⁰. Далее рассказывает об одной женщине, выдававшей себя за пророчицу и дерзавшей между прочих «освящать хлеб с призыванием, подражать совершению евхаристии и приносить жертву Господу не без обряда (sacramento) обычного воззвания»⁸²¹. В подобном же смысле, нам думается, употреблено sacramentum и в следующем месте послания римского клира. Римский клир, давая падшим подробное наставление, как вести себя, чтобы получить мир с церковью, прибавляет: sed hoc totum in sacramento. По связи речи видно⁸²², что римский клир советует падшим изъяслять все признаки раскаяния, но изъяслять не так, как кому вздумается, а так, как это принято и узаконено церковными обычаями.

4. Наконец слово sacramentum Киприан весьма нередко прилагал и к таинствам в собственном смысле, но прилагал его или в значении близком к значению символа или в значении таинственного непостижимого вообще, в смысле μυστήριον и только в одном месте в знаменательном соединении с gratia. Это слово он употреблял и в приложении к некоторым из таинств в отдельности и для обозначения нескольких таинств в совокупности.

Отдельно называл sacramentum крещение и евхаристию. Крещение он называл прямо baptismi sacramentum⁸²³, называл его и sacramentum salutare⁸²⁴, но нигде он не выяснил, почему он прилагает это наименование к этому таинству, потому ли что оно есть таинственное священнодействие, потому ли что здесь христиане сочетаются со Христом, дают ему клятву (sacramentum) быть ему верными, или по другой какой причине, например, потому, что крещение есть символ (sacramentum) смерти Христовой. Евхаристию также называет он sacramentum хотя и не употребляет выражения eucharistiae sacramentum, а пользуется выражением calicis sacramentum⁸²⁵. При этом он дает нам возможность понять, в некоторых по крайней мере случаях, причину, почему он прилагает к этому таинству слово sacramentum, именно таким наименованием он хотел доказать,

что евхаристия, рассматриваемая не со стороны конечно своей сущности, а со стороны своей формы, как соединение двух элементов, представляет между прочим символ (*sacramentum*) объединения верующих со Христом, хотя есть как увидим одно место, представляющее как будто намерение выразить этим словом нечто другое.

Миропомазание хотя и не называл прямо *unctionis sacramentum*⁸²⁶, но за то в выражении, несколько раз повторенном, *sacramento utroque*⁸²⁷, он несомненно подводил миропомазание под понятие таинства, наравне с крещением, но что он хотел выразить прибавкою слова *sacramentum* к этим священнодействиям, которые несомненно считал он священнодействиями, сообщавшими благодать, он также не выяснил. Покаяние ни разу не названо им *sacramentum*⁸²⁸. К священству, обозначаемому им обыкновенно через слово *ordinatio*, ни разу также не прибавил он слова *sacramentum*.

Итак, у Киприана слово *sacramentum* в приложении к таинствам имеет смысл весьма неясный, во всяком случае, далеко не имеет значения термина, назначенного для выражения мысли о соединении благодати с видимым знаком. Впрочем, как мы уже заметили, есть два места, в Киприановых творениях, где употребление этого слова очень замечательно. Так в одном из приведенных мест в кн. «О падших», где рассказывается несколько случаев вкушения евхаристии падшими и где, между прочим, встречается замечание, что спасительная благодать по удалении святости обращается в пепел», мы находим следующий рассказ: «диакон настоял и, несмотря на сопротивление, влил (малютке) из таинства чаши (*de sacramento calicis*)»⁸²⁹. Здесь, при описании чудесных действий благодати Божией, едва ли Киприан не хотел выразить через *sacramentum calicis* таинственного присутствия истинной крови Христовой в евхаристии, если только не предположить, что он случайно, по привычке употребил это выражение, не имея при этом в виду какой-либо особенной цели. – Другое место еще замечательнее. В посл. к Иовиану, настаивая на том, что еретики и раскольники не могут дать благодати Христовой в крещении, Киприан требует, чтобы пресвитеры обращающимся

от заблуждения «преподали через все таинства божественной благодати (*per omnia divinae gratiae sacramenta*) истину единства и веры»⁸³⁰. Здесь прямо называются таинства (именно крещение и миропомазание) таинствами благодати. Но это место единственное в этом роде. Впрочем, и из этого места со всею ясностью не видно, почему он так назвал крещение и миропомазание, потому ли что он хотел этим выразить мысль о таинствах, как посредствах действия благодати через чувственные знаки, или только мысль о том, что крещение и миропомазание суть священнодействия, через которые благодатью Божиею вводятся в Церковь Христову ее члены.

Что касается, наконец, объединения нескольких таинств под одним общим наименованием, то в этом случае творения Тертуллиана представляют гораздо более замечательного, чем творения Киприана. В творениях последнего несколько раз встречается слово *sacramenta*, именно в посл. к Помпею (*sacramenta coelestia*)⁸³¹, в посл. к Магну (*sacr. salutaria*)⁸³² и в кн. «О единстве Церкви» (*Dei sacramenta*)⁸³³; но в этих местах речь идет или только о двух таинствах: крещении и миропомазании, или о трех, включая сюда и евхаристию, и мы не имеем никакого основания думать, что он разумел под этим наименованием другие священнодействия, если не считать таким основанием одного места в посл. к Юбайну, где впрочем, не встречается слово *sacramentum*⁸³⁴. Такой недостаток формального обобщения тем более странен, что обращаясь к раскрытию Киприаном учения о таинствах: крещения, миропомазания, покаяния и священства, мы находим, что в его представлениях о всех этих священнодействиях существует самая тесная внутренняя связь. Этот пробел, существующий в творениях Киприана, до некоторой степени восполняется посланием Фирмилиана, у которого встречается следующее замечательное место, где впрочем, также не встречается слово *sacramentum*. Не только монтанисты, «но и прочие еретики, пишет Фирмилиан, если они отделяются от Церкви Божией, не могут иметь нисколько власти или благодати, поскольку вся власть и благодать положена в Церкви, где председательствуют старейшины, которые обладают властью и крестить и возлагать

руку и посвящать. А еретику не дозволяется как посвящать и возлагать руку, так и крестить и совершать что-либо святое и духовное, так как он чужд духовной и боготворной святости»⁸³⁵. Здесь, если разуместь под возложением рук миропомазание, а под *ordinatio* священство⁸³⁶, то окажется, что Фирмилиан объединяет три таинства и кроме того замечает, что сверх этих есть еще некоторые и другие священнодействия, требующия для их совершения «боготворной святости».

Общий результат исследования рассматриваемых творений. 1) Св. Киприан вступает на новый путь раскрытия учения о таинствах: он уже не ставит их в ту или другую, прямую по крайней мере, параллель с языческими мистериями, как предыдущие отцы и церковные писатели. Далее, он менее их увлекается умозрениями, хотя и не совершенно свободен от последних: в своих рассуждениях становится на положительную почву. Всего более заслуг он оказал раскрытию учения о четырех таинствах: крещении, миропомазании, покаянии и священстве. 2) В учении о крещении и миропомазании замечательно сделанное им разграничение этих таинств не только по видимым сторонам и не только потому, что первое таинство подготавливает к последнему, – что выставляли на вид и другие отцы рассматриваемого периода, – но и по различным плодам, получаемым от того и другого таинства, и по названию одного крещением водою, а другого крещением Духом св., чего так прямо, как он, не выказывали предыдущие отцы. У него, правда, мы не встречаем такой рельефности в обозначении отношений благодати к воде крещения и не находим такого обобщения мысли об отношении благодати к чувственным элементам в других таинствах, как у Тертуллиана. Но за то вышеуказанными честнейшими чертами св. Киприан еще яснее, чем его учитель, выразил общецерковный взгляд на таинство миропомазания и пролил много света на выражения предшествующих отцов о крещении водою и Духом. Кроме того он сделал важное указание на освящение вещества елея. 3) Не менее услуг оказал он раскрытию учения о таинстве покаяния. Разделив покаяние на несколько составных актов, он обратил особенное внимание на раскрытие значения последнего его

акта, священнического разрешения от грехов, – акта, который вообще менее сосредоточивал на себе внимание других отцов, чем предшествующие ему акты: исповедания во грехах и раскаяния. Священническое разрешение от грехов понимается св. Киприаном как в высшей степени важное священнодействие, низводящее на кающегося, через видимый знак возложения священнической руки, благодать Божию. Выяснено отношение благодати к видимому знаку. 4) Тоже нужно сказать и о таинстве священства, исключая последнего пункта. Акт посвящения в иерархические степени ясно выделяется из круга предварительных актов. В противоположность последним – первый изображается сообщаящим особенную благодать Божию. Осталось мало раскрытым отношение благодати к видимому знаку – хиротонии. 5) Гораздо менее раскрыто, как и у Тертуллиана, учение об евхаристии. Символизм св. Киприана такого же рода, как и символизм его учителя. 6) Учение об остальных двух таинствах не раскрыто. 7) Относительно употребления слова sacramentum в приложении к таинствам чего-либо нового, сравнительно с Тертуллианом, не встречается.

Заключение

В предшествующем изложении сделан, насколько было возможно, полный свод и анализ данных, относящихся к догматическому учению о таинствах в творениях древнейших отцов церкви: Мужей апостольских, св. Иустина мученика, св. Иринея, Климента александрийского, Оригена, Тертуллиана и св. Киприана. Все эти лица суть бесспорно древнейшие и важнейшие представители, одни – церковного предания, как Мужья апостольские, другие – вместе с тем – и научного раскрытия догматических истин и притом в различных направлениях, составляющих прототипы дальнейших направлений в раскрытии церковного учения. После св. Иустина мученика, который первый приложил к догматам веры метод научного раскрытия и изложения, следуют представители, с одной стороны, умозрительного, философского направления: Климент александрийский и Ориген, с другой – положительного, практического: Тертуллиан и св. Киприан. Середину между ними занимает св. Ириней, полувосточный, полузападный отец, представляющий гармоническое сочетание восточного умозрения в области веры с западною положительностью. В творениях этих отцов и писателей церкви вполне определились – и тот угол зрения, под которым в греко-римском мире расположены были рассматривать таинства, и те частнейшие приемы, которые употребляли в тогдашнее время для раскрытия высокого значения этих священнодействий, равно как намечен в главнейших чертах весь тот путь, который должно было пройти раскрытие догматического учения о таинствах в период до схоластики. И это не только потому, что такие личности, как Ориген, Тертуллиан и св. Киприан, имели большое влияние на восток и запад, но и потому, что последующие отцы и писатели церкви находились под действием тех же общих причин, (частные причины, заключающиеся в обстоятельствах времени до IV в. и после IV в., мы не имеем при этом в виду), которыми условливался такой, а не другой характер раскрытия догматического учения о

таинствах и в древнейшем периоде существования Церкви Христовой.

В начале сочинения мы поставили целью своего исследования решение следующих вопросов: 1) Было ли в древней Церкви выработано общее понятие таинства, как понятие, представляющее в себе объединение общих всем таинствам существенных черт и свойств, была ли формула «таинств церковных семь» и вообще раскрываемо ли было догматическое учение о таинствах так, как раскрывается оно в настоящее время? 2) Если не было ни того, ни другого, ни третьего, то представляют ли отеческие творения, начиная с самого раннего периода существования Церкви Христовой, достаточные данные для того, чтобы можно было сказать, что Церковь, в лице важнейших своих представителей, носителей своего предания, с самого своего начала смотрела на каждое из семи таинств в отдельности как на священнодействие, весьма важное, сообщающее, в чувственном элементе или в видимом священном действии, приступающему к нему особенный благодатный дар? Иначе сказать, таинства, не выделяясь формально из ряда других священнодействий, не выдвигались ли из круга последних через изображение великой важности каждого из них – в отдельности и другими способами? В пределах исследованного нами периода мы имеем возможность ответить на оба эти вопроса, на первый – отрицательно, на второй – положительно.

Мы видели, что отцы и писатели церкви, по различным побуждениям и причинам, старались раскрывать идею повсюдного и разнообразного действия Духа Божия в Церкви, – действия, направленного к освящению человека различным образом и в различных отношениях. Эта идея, само собою понятно, побуждала их преимущественно к совместному рассмотрению разнообразных способов действия Духа Божия в Церкви Христовой, а не к выделению таинств из ряда других способов действия благодати Божией в Церкви. А потому неудивительно, что мы не находим в данный период у главнейших представителей церковного предания постоянного и преобладающего стремления к выделению таинств из области

всего того, что в Церкви Божией служит к освящению человека, а напротив заметили преобладание стремления – совместно рассматривать и изображать все части, входящие в состав этой широкой области. Вот почему мы не нашли, чтобы ими было выработано и точно определено понятие «таинство» в специальном смысле этого слова, а также, чтобы существовал соответствующий этому понятию термин. Слово же $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ = sacramentum, хотя и употреблялось ими, но – совершенно в других смыслах, являясь у них средством для обозначения совершенно других понятий.

Хотя это слово в рассматриваемый период и начали уже прилагать (Климент александрийский, Ориген, Тертуллиан и Киприан), между прочим, и к таинствам в собственном смысле, но оно все-таки не было в эту пору таким понятием, которое бы сосредоточивало, объединяло в себе и выражало собою существенные черты семи таинств. С одной стороны оно употреблялось для обозначения в таинствах таких сторон, посредством которых эти священнодействия соприкасались со множеством предметов, имеющих с ними далеко несущественное сходство, следовательно $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ = sacramentum не только не выделяло таинств из области предметов веры и жизни христианской, а напротив объединяло их с последними. С другой стороны это наименование прилагалось к некоторым из таинств, именно первым трем, для обозначения некоторого (внешнего конечно только) их сходства с языческими мистериями. В этом случае оно являлось понятием, хотя обобщающим эти таинства и выделяющим их из области других таинств и обрядовых священнодействий, но носящих на себе характер случайного происхождения, а не выработанных путем сравнения всех семи таинств между собою по существу. Итак, в первом случае $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ = sacramentum было слишком широким понятием, в последнем – слишком тесным; в обеих же случаях оно отнюдь не выражало того, что соединяем мы ныне с понятием таинств.

Если же в рассматриваемый период не заботились о выделении таинств из обширного круга действий Духа Божия в Церкви, а в следствие этого и о подведении всех семи

таинств под одно общее понятие таинства, в тесном смысле этого слова, если тогда не был употребителен в этом смысле и термин «таинство», то само собою понятно, что не могло явиться и формулы: «таинств церковных семь». Пока не совершилось первое, последняя конечно составлена быть не могла.

А при таких условиях не могло быть и вполне удовлетворительного раскрытия существенной стороны в догматическом учении о таинствах вообще и о каждом из таинств в отдельности. Существенный пункт этого учения состоит в определении отношения между внутреннею и внешнею сторонами в таинстве, благодатью и чувственным знаком, или вообще церковным священнодействием. Несмотря на то, что в рассматриваемом периоде встречаются по местам замечательные разъяснения относящиеся в этой стороне таинств (в особенности, что касается крещения и евхаристии), мы однакож не находим, чтобы у отцов рассматриваемого времени вопрос об отношении благодати к видимой стороне всех семи церковных священнодействий поставлен был со всею ясностью и определенностью и чтобы, сообразно с тем, со всею раздельностью были даны на него ответы в применении к каждому из таинств в отдельности. И это от того, что такая постановка раскрытия данного предмета возможна только под условием – предварительного, нарочитого выделения всех семи таинств из круга других средств спасения человека благодатью Божиею, – под условием анализа их сущности, – сравнения этих семи священнодействий между собою, – отвлечения от них существенных признаков, – объединения их в одном общем понятии и – выражения в формуле. Все это необходимо для того, чтобы мысль рассуждающего стала однажды навсегда на одну известную точку зрения в отношении к таинствам, чтобы одна эта точка зрения сделалась для него постоянною, обязательною, как в наше время, – такою, чтобы известное лицо, не имело более свободы рассматривать данный предмет с такой стороны и под таким углом зрения, с какой и под каким оно находит в известное время нужным и полезным. Но пока все это не совершилось, раскрытие учения о таинствах

необходимо должно было иметь характер известного рода неполноты, случайности, что действительно мы и видим в рассматриваемый период. Тот или другой отец случайно, по особенным поводам, касался существенной стороны в том или другом таинстве, не надолго становился на нашу точку зрения в отношении к тому или другому отдельному таинству; в большинстве же случаев отцы не имели побуждений останавливаться на этой именно стороне предмета и пользовались в широких размерах предоставляемого им тогдашним временем свободой рассуждать о таинствах и рассматривать их с самых разнообразных точек зрения.

Недостаток обобщения, формулирования и отдельности в раскрытии учения о таинствах не означает однакож того, чтобы отеческие писания самых первых веков представляли мало данных для догматического о них учения. Несовершенства формальной стороны этого учения в рассматриваемый период не помешали существу дела выразиться в своеобразной форме. Сгруппируем данные этого рода, относящиеся к каждому из таинств в отдельности.

I. О крещении. Общая мысль о чрезвычайной важности крещения и о сообщении через него благодати, возрождающей человека в новую жизнь, проводится в творениях всех отцов, начиная с мужей апостольских. В частности об отношении благодати к воде важнейшие данные находятся в творениях Оригена, Тертуллиана и Киприана. Крещение не есть только символ; оно и само в себе есть источник и начало благодатных даров (Ориген). Вода есть орган св. Духа; воды впивают в себя благодать Духа (Тертуллиан). Вода требует очищения и освящения священником, чтобы получить силу освящать человека (Киприан). Погружение в воду выделяется из всех обрядов крещения.

II. Миропомазание во весь этот период рассматривается вообще в связи с крещением, как вторая его часть (крещение Духом в отличии от крещения водою). Но вместе с тем и указания на самостоятельное значение этого священнодействия относятся к очень раннему времени, еще к периоду мужей апостольских (у Ермы, хотя и недовольно ясные). В творениях

же Климента александрийского, Оригена, Тертуллиана и Киприана миропомазание или – помазание, елей, Дух св., как оно называется у них, – до такой степени ясно сопоставляется к крещением, как одна величина с другою, как нечто не только равное крещению, но даже высшее его, что не остается ни малейшего сомнения относительно существования уже в первенствующей Церкви учения об этом священнодействии, как об отдельном от крещения таинстве, а не как о дополнительном к крещению обряде, будто бы с течением времени возведенном на степень таинства. Об отношении благодати к елею или миру непрямо дается понять у Оригена и Тертуллиана, прямее – у Киприана (освящение елея на алтаре при евхаристии). Наименование чувственного элемента в этом таинстве елеем, а не миром, указывает только на неустановленность одного определенного термина для обозначения этого предмета в отличии от других, (примеров такой неустановленности мы находим не мало в данный период; сравн. наименования иерархических степеней), а не на смешение различных предметов⁸³⁷.

III. Об евхаристии. Верование в действительное присутствие истинного тела и истинной крови Христовой в евхаристических элементах засвидетельствовано многочисленными данными в творениях всех отцов, начиная с Игнатия Богоносца и продолжая св. Иустином и Иринеем. Символизм Климента александрийского, Оригена и Тертуллиана есть символизм только кажущийся, такого же рода как и символизм Киприана. Все рассмотренные отцы и писатели церкви, исключая Оригена, дают право предполагать существование у них веры в пресуществление евхаристических элементов в тело и кровь Христову; но они не ставили этого вопроса так прямо, как мы теперь ставим, а потому и прямых ответов на него мы не встречаем в их творениях, за исключением опять Оригена. Из его творений с полной несомненностью следует, что учение о пресуществлении евхаристических элементов было «общим церковным преданием», а его учение о непресуществлении – его личным, частным мнением.

IV. Покаяние в его целом признается всеми отцами, начиная с Ермы, св. Игнатия Богоносца и св. Климента римского, настолько важным, что поставляется на ряду с крещением, а потому и носит наименование возрождения (св. Иринея, Климент александрийский), или даже второго крещения (Климент александрийский, Ориген, Тертуллиан). Сверх того у Оригена, Тертуллиана и особенно у св. Киприана обстоятельно выяснено важное значение иерархии в деле разрешения кающихся от грехов, а у св. Киприана указано кроме того и отношение благодати к видимому знаку.

V. О священстве. Все отцы утверждают, что иерархические лица обладают особенными благодатными полномочиями, в особенности – властью вязать и решить. О благодати священства упоминают уже апостольские мужи (Климент римский и Игнатий Богоносец). Св. Иринея говорит о дарах Духа в Церкви и – о преемстве епископства. По Клименту александрийскому, благодать священства получается от самого Бога, поставляющего иерархических лиц, независимо от нравственных достоинств; благодатный дар священства отличен от других благодатных даров: епископ имеет сугубую благодать. Ориген говорит о дуновении от Иисуса, которое получают подобно Апостолам, их преемники, и о благодати священства. Тертуллиан свидетельствует о преемстве епископства от Апостолов и о благодатных полномочиях лиц иерархических. Правда предыдущие отцы, исключая Оригена, не говорят прямо об акте посвящения, как таком священнодействии, через которое приобретаются дары священства и благодатные полномочия иерархии, но, – утверждая, что лица иерархические получили от Бога особенную благодать и благодатные полномочия, – дают через то полное право заключать, что это получение благодати священства происходит в каком-то особенном акте. По Киприану, этот акт предшествует отправлению священнических обязанностей (дуновение на Апостолов и подготовка Иоанна Крестителя еще в чреве матери к исполнению им обязанностей Крестителя), а в послании Фирмилиана дается понять, что

дарование благодати священства происходит в видимом акте хиротонии.

VI. О браке. Вера Церкви в важность священнодействия брака видна уже из находящегося у св. Иринея описания тайнодействий гностиков, учивших (по подражанию вероятно православной Церкви) о получении благодати через брачные союзы и заменявших обряды крещения обрядами брака. По Клименту александрийскому, брак есть нечто святое; сам Бог соединяет мужа и жену, освящает их в церковном священнодействии и присутствует среди их. По Оригену, в сочетанных Богом находится дарование, хотя подобное же дарование дается и девственникам. По Тертуллиану, необходима особая благодать для освящения брака, подобная благодати в крещении. Свидетельства последних двух – Оригена и Тертуллиана, – как лиц, всего менее способных лично от себя возвышать брак, – имеют особенное значение, представляя неопровержимое доказательство общецерковного учения, несомненно, заявившего себя в этом случае. Об отношении благодати, даруемой в браке, к видимому священнодействию отцы не говорят ясно, хотя и намекают, именно Климент александрийский и особенно Тертуллиан, описывавший совершение бракосочетания в Церкви весьма величественными чертами.

VII. Об елеосвящении свидетельствуют только св. Ириней и Ориген, если не считать некоторых указаний на этот предмет у Тертуллиана. Уже гностики, как видно из творений св. Иринея, ставили елеопомазание, вместе с браком, наряду с другими важнейшими священнодействиями, подражая в этом случае, по всей вероятности, православной Церкви. А Ориген ставил помазание елеем при кончине в один разряд с покаянием и, следовательно, считал это священнодействие одним из важнейших богослужебных действий. В высшей степени ясное свидетельство св. Писания об елеосвящении не позволяет придавать значение скудости данных относительно этого священнодействия в творениях древнейших отцов.

Эти данные, представляемые творениями древнейших отцов, мы считаем вполне достаточными для научного

оправдания православного верования в существование – в Церкви Христовой самых первых веков, начиная со времен апостольских – всех семи церковных таинств и для подтверждения того, что все эти таинства признавались важнейшими священнодействиями уже в этот самый ранний период существования Церкви. Недостатку выработанности формальной стороны учения о таинствах в данный период мы не придаем решительно никакого значения и не смущаемся отсутствием известной формулы не только в рассматриваемое время, но и в позднейший период до XII в.

Мы уже указали в самом начале сочинения основания для такого отношения к внешней, формальной стороне догмата. В настоящем случае, в заключение сочинения, позволим себе еще раз повторить некоторые из этих мыслей. Сверх того берем на себя смелость высказать при этом и некоторые из наших догадок и предположений о причинах сравнительно очень позднего завершения раскрытия и формулирования догматического учения о таинствах. На эти предположения мы наведены были как изучением отеческих творений в пределах взятого нами периода, так и многими другими данными. Само собою разумеется, что мы не придаем своим рассуждениям этого рода значения более, чем догадок и предположение, требующих для себя оправдания путем тщательного исследования дальнейшей истории догматического учения о семи церковных таинствах.

В противоположность неизменяемой сущности догмата, этой божественной в нем стороне, формальная сторона есть сторона человеческая, изменяющаяся. Впрочем, и для нее есть предел, далее которого она не может претерпевать изменение: предел этот полагает Церковь через принятие и догматизацию известной, лучшей из выработанных, в предшествующее время, формул. Но пока формальная сторона догмата не дошла до такого предела, она постепенно развивается, переходя от несовершенного вида к более совершенному, под влиянием многочисленных и разнообразных условий обыкновенной человеческой жизни и в частности жизни церковной, не без содействия конечно невидимой, все направляющей в Церкви

силы св. Духа. Так было со всеми христианскими догматами, в том числе и с догматом о таинствах.

В греко-римском мире формулирование учения о таинствах совершалось под влиянием многочисленных условий церковной и общественной жизни, отличных от последующих условий. Мы укажем на некоторые из условий древней общественной жизни, которые на наш взгляд, имели особенно важное значение в рассматриваемом отношении⁸³⁸. Нам кажется, что пока существовал древний мир с известным умственным складом и с известным характером общего образования, народных нравов и языка, словом со всем древним складом жизни, до тех пор формальная сторона учения о таинствах не могла развиваться до той степени совершенства, до которой она достигла в новом мире, находившемся под действием других внешних условий жизни.

Время до схоластического периода было временем господства философии Платона. А философия Платона, углубляя мысль в сущность вещей, возводя ее к идеям, побуждая ее к обобщениям, была философией более идеи, чем формы, более созерцания в целом, чем анализа содержания понятий и образования путем такого анализа целого, одинаково развитого во всех своих частях. Неудивительно после этого, что отцы греко-римского мира преимущественно занимаются внутренним смыслом догмата, анализируют его со всею свойственною им тонкостью и остроумием, часто развлекаясь идеями, соприкосновенными с главным предметом и имеющими внутреннюю с ним связь, но не довольно много обращают внимания на тщательное разложение содержания догмата, на заключающиеся в нем частные понятия, а главным образом не довольно много занимаются точным определением этих частных признаков и соединением их снова в одном общем понятии и соответствующей этому последнему действию точной словесной формуле⁸³⁹. После этого нет ничего удивительного в том, что до XII в. – до времен схоластики, мы не встречаем обстоятельного, полного, систематического раскрытия, отдельного изложения и точного формулирования учения о всех семи таинствах и о каждом в отдельности, и что в опытах

систем тогдашнего времени мы не находим полного трактата об этом предмете. Так было со многими пунктами христианского вероучения; так необходимо должно было быть и с трактатом о таинствах. Все это было неизбежно по складу и направлению мысли отцов церкви и церковных писателей, живших до господства философии Аристотеля, – философии логических форм, приучившей умы облекать идеи в твердые, устойчивые формы, разграничивать понятия, классифицировать их, вводить в область мысли внешний порядок, стройность, а в способ выражения – однообразие.

Далее, мы имели уже случай указать на то обстоятельство, какое важное влияние на раскрытие и формулирование учения о таинствах, в первые три века, имело сопоставление их с языческими мистериями. Но влияние этой причины, можно думать, не ограничивалось (как мы заметили) только этими веками, а простиралось и на весь период времени, в который продолжал существовать греко-римский мир (не в политическом смысле, а в смысле цивилизации), с его древним складом жизни, понятий, языком. Пока не явилась новая цивилизация, заменившая собою древнюю, последняя господствовала и подчиняла себе новые народы, разрушавшие по частям политическое здание римской империи, но не принешие с собою никаких общеобразовательных элементов. Кто хотел в то время быть образованным, тот получал древнеклассическое образование, воспитывался на языческих поэтах и писателях, на изучении классической древности. Такое общее образование получали и отцы и писатели церкви, которые должны были и действовать среди общества с таким же общим образованием. С торжеством христианства, хотя не стало прежней настоятельной нужды пользоваться для защиты и распространения его теми средствами, какими располагало древнее образование и древняя общественная жизнь, но и тогда осталась нужда разъяснять и утверждать истины веры – для образованных из христиан – при помощи тех же средств, какими владело тогда светское образование, и какие представлял склад жизни, язык образованного общества, – подобно тому, как мы теперь пользуемся и не можем не пользоваться всем тем,

что представляет современная нам наука, жизнь, язык для утверждения в умах наших современников истин и правил христианской веры. Иначе и быть не может. Окружающая человека жизнь всегда дает ему средства для раскрытия мыслей и для облечения их в формы. Между тем склад всей жизни греко-римского, даже христианского, мира был во многом совершенно другой, чем склад жизни новых обществ, а потому и неудивительно, что первый давал другие формы для облечения мысли, чем последний. Одной из таких форм в греко-римском мире и были те формы древнего языка, которых корень скрывался в языческом прошедшем греко-римской народности, которые поддерживались общим образованием, основанным на древних классиках, которые наконец для христианских писателей после IV в. освящены были употреблением отцов и писателей церкви первых трех веков, – разумею формы древнего мистического языка. Нет ничего поэтому невероятного в том, что и после IV в., у людей с таким общим образованием, при мысли о христианских таинствах, тотчас же, – благодаря слову, напоминавшему прошедшее, – возникала в уме параллель, представляемая в отношении к христианским священнодействиям языческими мистериями. В период после IV в. могли не останавливаться на таком подробном выяснении этой параллели, как в первые века христианства, но и мысленная, мимолетная, так сказать, (благодаря древнему слову) параллель могла иметь немаловажное значение. Она устанавливала тот угол зрения, под которым рассматривался предмет, намечала ту сторону, с которой он раскрывался. Если это верно, то нам кажется, мы имеем в этом ключ к разгадке того странного явления, что отцы и после IV в. в большинстве случаев говорят о двух или о трех таинствах, не смотря на то, что их творения полны свидетельств о том, что и прочие таинства они не считали простыми обрядами, а в высшей степени важными священнодействиями, сообщающими в видимых знаках особенные благодатные дары приемлющему таинство.

В самом деле, если стать на эту древнюю точку зрения и спросить себя, какие у христиан таинства – *μυστήρια* или *τέλεταί*,

то, конечно, вполне естественно ответить, как отвечали многие отцы, что их только два или три, или же – так много, что трудно и перечислить. Иначе сказать, в известном отношении только к двум или трем священнодействиям приложимо название *μυστήρια* или *τέλεταί* в тесном смысле этих слов, именно в значении актов, вводящих новых членов в христианское общество, наподобие древних языческих мистерий, мысль о которых тесно была связана с этими древними названиями. Так именно и прилагали эти названия многие отцы и после IV в. с И. Дамаскиным включительно. С другой стороны, если принять за точку отправления понятие усовершенствования или освящения (*τελειώσις*), то можно насчитать несравненно более таинств, чем два или три, как это и делали также часто отцы и после IV в. Но и такое счисление таинств также не походит на наше, как не походит на нашу та древняя, историческими обстоятельствами обусловленная, точка зрения, с которой оно производилось. Не говорим уже о том, что эта именно древняя точка зрения в значительной степени содействовала и тому, что учение о таинствах раскрывалось отцами преимущественно не со стороны объективной их сущности (соединения благодати с чувственным знаком, или видимым священным действием), – стороны, которой они касались более или менее случайно и на раскрытии которой нарочито не останавливались, – а со стороны плодов, проистекающих для человека от принятия таинства. Не отрицаем того, что такой способ раскрытия обуславливался весьма во многих случаях, и практическими целями лиц, служивших делу спасения и нравственного назидания верующих; но думаем, что этому же в значительной степени содействовало и указанное выше обстоятельство.

Все вышеизложенное, вместе взятое, имея по нашему мнению, весьма немалое влияние на метод раскрытия учения о таинствах, на постановку вопросов, относящихся к области исследования этого предмета, и на способ формулирования данного в откровении и в церковном предании учения о таинствах, было немаловажным препятствием к тому, чтобы учение о седмичном числе таинств получило в древнем

греко-римском мире завершение относительно раскрытия
формальной его стороны.

Приложение

Высказанные нами в заключении соображения относительно недостатка в греко-римском мире надлежащих условий для формулирования догматического учения о таинствах требуют, конечно, для себя подтверждения фактическими данными, – такими данными, которые были бы плодом самого тщательного поучения древней отеческой и вообще богословской письменности в период от Оригена до XIII в. включительно. Словом – сказанное нами в заключение сочинения вызывает на дальнейшее исследование данного предмета. Не имея возможности, в настоящее по крайней мере время, представить подобное исследование и не смотря на то позволив себе высказать, в виде предположений, вышеизложенные соображения, постараемся, хотя несколько, оправдать наши слова хотя некоторыми фактами. На наш взгляд, высказанные нами соображения в значительной степени подтверждаются между прочим, – творением Дионисия Ареопагита: «О церковной иерархии», а равно и тем, что доселе известно относительно появления в первый раз формулы седмичного счисления таинств⁸⁴⁰.

I. Дионисий Ареопагит в своем счислении таинств стоит на той именно древней точке зрения, о которой мы говорили в заключении своего сочинения. Он, как известно, признает шесть таинств, но считает их столько и включает в это число такие именно, а не другие, смотря на предмет совершенно не с нашей точки зрения. Несомненно, что он задался целью указать важнейшие священнодействия в круге богослужебных действий; но критерий для определения этой важности был у него другой, а не тот, которым руководимся мы в настоящее время.

В связи с учением о небесной иерархии Дионисий Ареопагит излагает учение об иерархии церковной. Судя по тому, что при наложении учения о небесной иерархии он находил в этой иерархии несколько степеней или чинов ангельских, которые различаются один от другого просвещением и из которых высшие сообщают низшим

просвещение и ведение и описывал даже способ просвещения⁸⁴¹, можно ожидать, что и в сочинении об иерархии церковной он будет иметь целью показать, какие существуют в Церкви степени просвещения и совершенства и на какие классы сообразно с тем делятся в ней верующие и как возводятся в эти степени. Эта цель действительно и есть главная цель, которую преследует автор творения о «церковной иерархии». Но вместе с этою главною целью он преследует и другую. Сравнивая небесную иерархию с церковною и находя между ними то различие, что, между тем как первая иерархия безтелесна, и потому не представляет в своих действиях ничего чувственного, – иерархия церковная представляет обилие разнообразных чувственных символов, через которые мы возводимся к обожению, к Богу и божественной добродетели⁸⁴². Вот почему иерархию, как предмет своего творения, в след затем он определяет следующим образом: «Иерархия вообще, по досточтимому нашему преданию, есть слово о подлежащем священном, нечто самое общее о том, что касается иерархии или совокупность священного, к ней относящегося. Поэтому у нас иерархией называется и есть сочинение, обнимающее все священное, совершаемое через нее (иерархию)... Ибо произнесший (слово) иерархия с тем вместе вкратце сказал о благоустроении всего священного... Начало такой иерархии есть источник жизни, сущность благодати, единая причина всего сущего Троица, от которой, по благодати, для всего сущего дается жизнь и благо жизни. Этому же все превосходящему богоначальнейшему блаженству, Троичному Единству, истинно сущему, непостижимо для нас, но ведомо для Него, угодно разумное спасение как нас, так и существ высших нас. Но спасение не может быть иначе, как через обожение спасаемых. Обожение же есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение (с Ним). Общая же цель всей иерархии – постоянная любовь к Богу и божественному, через вдохновение (от Бога) в единение (с Ним) священно совершаемая; но прежде этого (необходимо) совершенное и безвозвратное удаление от противного (зла), познание сущего, как оно существует, ведение и знание священной истины, насколько возможно

бог вдохновенное причастие единовидного совершенства (τελειώσεως) Того, Который один, наслаждение созерцанием (ἐποψία), мысленно питающее и обожаящее всякого, до него возвышающегося».

Итак, под иерархией Дионисий Ареопагит понимает совокупность всего освящающего, всего исходящего от Божественной Троицы, обожаящего, уподобляющего человека Богу, вводящего в единение с Ним, доводящего человека до возможного совершенства, главным образом через созерцание. Продолжая далее развивать свои мысли, замечает: «что тем (существам безтелесным) даруется просто и совместно, то сообщается нам из божественных словес по мере восприимлемости в разнообразии и множестве отдельных символов. Ибо сущность нашей иерархии составляют богопреданные слова (λόγια)». Эти λόγια суть писанные и неписанные, по преданию передаваемые от ума к уму, без писания. И это предано не в открытых понятиях, а в священных символах⁸⁴³. «Первые вожди нашей иерархии, будучи исполнены сами божественного дара от сверхсущего Божественного начала.... предали нам по священному установлению в чувственных образах (αἰσθηταῖς εἰκύσι) пренебесное, и в разнообразии и множестве – соединенное единством, в человеческом – божественное, в материальном – нематериальное и в нашем – сверхсущее, в писанных и неписанных наставлениях (μυήσεσι), и это не ради непосвященных только, которым не подобает касаться символов, но и потому, что у нас, как я сказал, иерархия, сообразно с нами самими, есть некоторым образом символическая (συμβολική τις), нуждающаяся в чувственном для божественного возведения нас от чувственного к духовному⁸⁴⁴». Смысл символов, понятный для священносовершителей, не должен быть сообщаем только еще возводимым к совершенству (τοὺς ἔτι τελειούμενους). Священносовершители знают, что законодатели распределили иерархию сообразно с различными постоянными, а не смешиваемыми классами (ἁσυμφύρτοις τάξεσι). Поэтому можно передавать смысл символов только сочлену класса, к которому принадлежишь.

Судя по такому введению нужно ожидать, что Дионисий Ареопагит изобразит процесс постепенного возведения человека к совершенству, к Богу, постепенного уподобления Ему, восходя от одной степени к другой – от низшей к высшей.

Первое таинство – *μυστήριον φωτίσματος*. Это есть рождение, начало обожения, уподобления Богу, единения с Ним. Под этим таинством, как видно из описания его совершения, разумеется как крещение, так и миропомазание, совершаемое после погружения⁸⁴⁵.

Второе таинство – *μυστήριον συνάξεως, εἴτουν κοινωνίας*. Оно есть *τελετῶν τελετή*⁸⁴⁶. «Почему общее и другим иерархическим таинствам (*τελεταῖς*) преимущественно прилагается в нему? Потому что, по причине богоначальных и совершительных даров, оно есть завершение (*τελείωσις*) в отношении к участию в прочих иерархических символах (*ἱεραρχικῶν συμβόλων*). Ибо почти невозможно, чтобы совершилось какое-либо иерархическое таинство (*τινα τελεσθῆναι τελετήν ἱεραρχικήν*), если божественнейшая евхаристия не священно совершит в заключение, каждого освящения (*ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ' ἑκάστα τελουμένων*) приведения освященного (*τελεσθέντος*) к Единому и богопреданным даром совершительных таинств (*τελειωτικῶν μυστηρίων*) не завершит (*τελεσιουργούσης*) приобщения его с Богом. Если же таким образом каждое из иерархических таинств (*ἱεραρχικῶν τελετῶν*), не будучи завершающим (*ἀτίλης οὔσα*), не совершает нашего общения и собрания с единым, и лишается (права) через то самое, что оно не завершительное (*ἀτέλεστον*), быть *τελετή* и если конец всего и глава есть преподание возводимому к совершенству богоначальных тайн (*μυστηρίων*), то по справедливости иерархическая мудрость изобрела для него свойственное ему по существу дела наименование». Таким образом, по Дионисию Ареопагиту, евхаристия есть завершительное таинство не только по отношению к крещению, но в отношении ко всем таинствам, что совершенно согласно как с древнею, так и с нынешнею практикою церковною.

Третье таинство – *μυστήριον τελετῆς μύρου*. «Есть и другое священнодействие подобное евхаристии. Наши начальники называют его таинством мира (*μύρου τελετήν*)⁸⁴⁷. Его

употребляют в святейших священнодействиях (τελεταῖς) над тем, что следует освятить для всякого почти иерархического священнодействия»⁸⁴⁸.

Четвертое таинство – μυστήριον ἱερατικῶν τελειώσεων. В предисловии к дальнейшему своему рассуждению Дионисий Ареопагит говорит, что ему следует теперь сказать о тройственности иерархических степеней, тройственности разделения, которая свойственна всякой иерархии⁸⁴⁹ и которая находится как в небесной, высшей, чем наша, так и подзаконной, низшей⁸⁵⁰. Притом тройственность степеней иерархических вполне соответствует как троякой силе таинств, так и степеням возводимых к совершенству. Святейшее совершение таинств имеет боговидную силу, во-первых, священного очищения несовершенных; во-вторых – через просвещение посвящать в тайны уже очищенных, и наконец – посвященных в тайны возводит к совершенству через научение преданным им тайнам». Сообразно с тем первая степень иерархии очищает, вторая просвещает, третья, высшая возводит к совершенству⁸⁵¹. Далее говорит, что тройственную силу совершения таинств он раскрыл, именно таинства богорождения (крещения), в котором происходит очищение и просвещение, затем таинства собрания (евхаристии) и таинства мира, в которых получается знание и ведение дел Божиих; а потому теперь ему следует сказать о трех степенях иерархии: очищающей, просвещающей и возводящей к совершенству. – «Божественная степень иерархов есть первая». Как вся иерархия сосредоточена во Христе, так и в иерархе. Она «через все другие священные степени совершает таинства (ἱεραρχίας μυστήρια) иерархии, которая ее собственная иерархия». Впрочем, этой степени по преимуществу свойственно совершение некоторых священнодействий (ἱεροουργίας). Это такие священнодействия, «которые суть совершительные образы (εἰκόνες) богоначальной силы, (такие священнодействия), через которые совершаются все божественные символы и все священные чины... Ибо, хотя некоторые из достойных почтения символов (συμβόλων) совершают и иереи, но никогда иерей не совершит священного

богорождения без божественнейшего мира, не совершит таинства божественного приобщения, если не возложит символов приобщения на божественнейший жертвенник, не сделается сам иереем, если иерархическими посвящениями (ἱεραρχικῶν τελειώσεων) не будет введен в клир. Поэтому божественное законоположение единственно священносовершительным силам иерархов предоставило посвящение (ἁγιαστείαν) в иерархические степени, освящение (τελειώσιν) божественного мира и приготовление жертвенника через освящение (τελετουργίαν)⁸⁵².

Пятое таинство – μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως. В предисловии к этому таинству говорит, что ему теперь нужно сказать о тройственности степеней возводимых к совершенству (τριάδα τῶν τελουμένων τάξεων). Первую степень составляют все очищаемые, которые только готовятся к участию в тайнах, вторую степень – весь верный народ. Первые, находясь в состоянии очищения, только еще готовятся к светлому созерцанию и участию в светоносных священнодействиях⁸⁵³. Вторые имеют право созерцать и участвовать в божественных символах⁸⁵⁴. Третью, высшую степень составляет священный чин монахов. Эти последние подучили самое полное очищение (ἀποκεκαθαρμένην κάθαρσιν), стяжали чистоту всех сил и всех действий, допущены, насколько можно, к созерцанию всякого священнодействия в мысленном созерцании (νοῖρᾳ θεωρία) и причастии и вверены совершительным силам самих иерархов. «Поэтому-то священное законоположение даровало им таинственную благодать и удостоило их некоторого освятительного призывания, не иерархического (ибо оно совершается над одними иерархическими степенями), но священнослужительного, совершаемого святыми иереями в иерархическом второстепенном священнодействии⁸⁵⁵.

Шестое таинство – μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων. В предисловии к этому таинству Дионисий Ареопагит замечает: «После определения этого (т. е. вышесказанного) необходимо сказать, мне думается (ὡς οἶμαι), и о священносовершаемом нами над умершими»⁸⁵⁶. Сказавши далее, что не одинаково отходят верные и неверные, замечает в заключение: «сам

приближающийся к пределу своих подвигов исполняется священной радости и с полным веселием вступает в путь священного пакибытия. А родственные с усопшим, по божественному родству и одинаковому образу жизни, считают его блаженным, каков он и есть на самом деле, потому что он достиг до вожделенного победного конца (νικήφορον τέλος) и воссылают благодарственные песни Виновнику победы, причем просят Его, чтобы Он дал им подобный же жребий»⁸⁵⁷. При описании погребения в заключение говорится, что «иерарх возливает на усопшего елей (τό ἔλαιον)».

Дионисий Ареопагит приводит в некоторую систему священнодействия христианской Церкви. При этом в основу своей системы он полагает, прежде всего, идею постепенного усовершенствования человека, возведения его от одной степени совершенства в другую, высшую. Эта мысль, в соединении с тройственным числом и особенно с древним мистическим языком, которым изложено все творение «О церковной иерархии», дает нам право думать, что Дионисий Ареопагит задался целью, – подобно отцам древности, в особенности александрийским (с которыми он сходен – преимущественно с Климентом – и по языку), – представить христианские таинства в некоторой аналогии, мысленной параллели с языческими мистериями. Если же это верно (а это, нам кажется, не может подлежать никакому сомнению, даже на основании нашего далеко неполного анализа этого творения), то тогда понятно, почему в изложенную нами систему не входят таинства: покаяние, брак и елеосвящение. Они не подходят к основной идеи творения, именно к идеи возведения человека из низшего, менее совершенного, в другое более совершенное, высшее состояние. Ни покаяние, ни брак, ни елеосвящение не могут возвести человека на степень высшую, сравнительно со степенью, на которую поставили его другие таинства; они могут только или возратить его в прежнее состояние, из которого он низпал через свои грехи, как покаяние и елеопомазание (родственное с первым по покаянному его характеру), или же содействовать к удержанию его на прежней высоте, предупредить падение, как брак. Иное дело – посвящение в

монашество и погребение; то и другое представляют степени для восхождения в высшему. Замечательно однакож, как оговаривается относительно того и другого Дионисий Ареопагит. О первом он говорит, что оно хотя и имеет τελεστικήν χάριν, но что оно не есть действие иерархическое, а священнослужительское, а потому должно быть отнесено к «второстепенным священнодействиям». Относительно же погребения он как бы извиняется, что начинает говорить о нем наряду с другими важнейшими священнодействиями, прибавляя, что, «по его мнению», нужно сказать и об этом. Нам представляются эти данные достаточными для подтверждения нашей догадки, что последние два таинства явились в системе Дионисия Ареопагита потому только, что они очень удобно вмещались в нее с его точки зрения, а не потому что он смотрел на них как на нечто равнозначущее в церкви с другими священнодействиями, выше им описанными.

Другую основную мысль, которою руководился Дионисий Ареопагит в своем систематическом обзоре таинств, была мысль о необходимых и общих условиях и средствах для совершения священнодействий, возводящих к совершенству. Эти общие условия и средства представлялись ему естественно весьма важными, так как без них невозможно возведение верующих к совершенству. А если так важны эти условия, то через это приобретают конечно особенную важность и те священнодействия, через которые создаются эти условия, через которые дается бытие последним. Эти священнодействия действительно выступают из ряда других священнодействий, почему по практике церковной совершаются одними епископами. Такими священнодействиями он считает⁸⁵⁸: 1) посвящение в иерархические степени, так как без него невозможно совершать ничего священного; 2) освящение престола, без которого невозможно совершение евхаристии, и 3) священнодействие мира, так как мир имеет большое употребление⁸⁵⁹. Но из этих трех священнодействий он подробно описывает и вводит в число особенных таинств, наравне с крещением и евхаристиею, только таинство мира и таинство священства, а из освящения престолов не делает

отдельного таинства. Почему он так поступает и прежде всего почему он ставит освящение мира после крещения и евхаристии? Делает он это, как сам объясняет, потому, что мир имеет сходство с евхаристией, так как оно, как и евхаристия, завершающая все таинства, употребляется при каждом почти завершительном священнодействии. Но это очевидно черта чисто внешнего свойства. Внутренним мотивом при этом, по всей вероятности, был у него третий принцип, который лег в основу его творения о церковной иерархии.

Это третье начало есть начало троичности, проходящее через всю систему Дионисия Ареопагита. Этот принцип троичности у него обнаруживается в том, что он видит везде тройственность. Совокупность всех священнодействий представляется у него в виде трех триад. Первая триада: крещение, евхаристия и мир. Вторая: посвящение в три степени иерархии. Третья триада: сопричисление к числу оглашенных, введение в общество верных и посвящение в монашество. Все же это ведет к одному концу всего на земле, к акту перехода в вечность, сопровождающемуся погребением. В такой системе не было места освящению престола; его нельзя было пометить нигде, не нарушив тройственности. Между тем священство очень удобно само образовало отдельную триаду, а освящение мира могло составить триаду вместе с первыми двумя таинствами. Почему именно с ними, а не с другими, – ответ на это нужно искать, нам кажется, в тех местах творения, именно во введении, где говорится, что источник иерархии, т. е. иерархического освящения, есть св. Троица. Сообразно с порядком лиц св. Троицы он и ставит: крещение в соответствии с Отцом (Богорождение) евхаристию – с Сыном, мир – с св. Духом⁸⁶⁰. Понятно после этого, почему освящение мира он полагает не перед евхаристией, а после нее. При этом естествен еще и следующий мотив, не противоречащий первому, но удобно с ним совмещающийся, именно желание поставить эти три священнодействия подряд в порядке, соответствующем порядку тех степеней иерархии, которые могут совершать эти таинства: крещение – диаконский, евхаристию – пресвитерский, мир – епископский.

Замечательно, что в творении о церковной иерархии прямо не выражено, что таинств только шесть, не более и не менее. Подобная формула явилась после, хотя и на основании этого именно творения, она встречается в IX в. у Феодора Студита, прямо ссылающегося при этом на Дионисия Ареопагита. В одном из своих посланий, решая возражение: где предано об отречении от мира или монашестве, Феодор Студит отвечает, что это предано тем же, от кого получено предание и о том, что таинств шесть: ἕξ μυστήρια. При поименовании каждого из таинств в отдельности Феодор Студит употребляет совершенно те же самые выражения, что и у Дионисия Ареопагита, без всякого их изменения⁸⁶¹.

После всего сказанного выше о своеобразности системы Дионисия Ареопагита, построенной на трех началах, из которых ни одно не было тождественно с началами последующего седмичного счисления таинств, само собою понятно, насколько не соизмеримы шестеричная система Дионисия Ареопагита и седмичная последующего времени. Это совершенно разнородные величины, недопускающие возможности сравнения их между собою, как равного с равным. А потому напрасно протестанты с торжеством указывают на разногласие Дионисия Ареопагита с последующим счислением таинств. Если бы автор рассматриваемого творения считал шесть таинств с тех же точек зрения, с которых в последствии времени считали их семь, тогда можно было бы находить у него явное противоречие церковному счислению таинств. Но этого не было; он выходил из совершенно особенных, умозрительных оснований; а потому его опыт не имеет значения, ни опровергающего, ни подтверждающего седмичную систему таинств. Он стоит совершенно отдельно и шестеричная его система таинств есть совершенно разнородная, несоизмеримая величина сравнительно с седмичною.

II. Не имея намерения и возможности в этом кратком очерке показать, как постепенно устанавливались новые точки зрения на предмет, обратимся к тому моменту, когда является формула седмичного числа таинств.

На западе эта формула является ранее, чем на востоке. Уже в начале XII в. она встречается в так называемом завещании Оттона Бамбергского (†1139) к жителям Померании, им обращенным (1124) в христианство⁸⁶², хотя и заподозривают принадлежность этой формулы этому именно лицу, но без достаточных, нам кажется, оснований⁸⁶³. Точно также заподозривают подлинность формулы, встречающейся в первой книге Гуго Виктора († 1140–1141): *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*⁸⁶⁴, но принуждены сознаться, что позднее «установившееся число семь имело уже и у этого схоластика известное значение»; в такому выводу приходит превосходно изучивший его творения и написавший классическую по этому предмету монографию протестант Либнер⁸⁶⁵. По утвердившемуся на западе мнению, Гуго Виктор, воспитавшийся под влиянием творений Дионисия Ареопагита, имел не малое влияние на Петра Ломбарда († 1164). Этот последний исчисляет семь таинств, совершенно не доказывая, почему он признает только семь, не более и не менее⁸⁶⁶ и через то дает понять, что он не предлагает чего-либо нового по существу.

Несколько позднее, чем на западе, является седмичное счисление на востоке; по крайней мере свидетельства, сюда относящиеся (насколько это доселе известно), восходят не к XII, а к XIII в. На первый взгляд может показаться естественным предположение, что восток принял такую формулу от запада. Но, кроме всех других соображений, – о которых будет сказано далее, – уже характер и особенности первых восточных формул, касающихся седмичного числа, не позволяют допустить то предположение, что эти формулы обязаны своим происхождением западу.

Монах Иов (†1270), у которого у первого появляется этого рода формула⁸⁶⁷ существенно различается от схоластиков тем, что шестым таинством считает посвящение в монашество, а седьмым елеосвящение вместе с покаянием; первые же пять таинств у него те же, что и у западных. Кроме этого существенного различия обращают на себя внимание у Иова и порядок в исчислении таинств и их наименование. Между тем

как у западных поименовываются сначала общие для всех христиан первые пять таинств, а затем два таинства – священство и брак, как частные для некоторых из христиан, Иов исчисляет их в следующем порядке. «Семь таинств св. Христовой Церкви по порядку суть следующие: первое крещение, второе хрисма, третье принятие святынь животворящего тела и крови Христовой, четвертое священство, пятое честной брак, шестое святая схима и седьмое елеосвящение или покаяние»⁸⁶⁸. Здесь все своеобразно, начиная с включения в число таинств монашества и объединения елеосвящения с покаянием, продолжая порядком исчисления таинств и оканчивая их наименованиями, а потому решительно нет оснований видеть здесь влияние запада на восток; напротив есть много данных предполагать одни восточные влияния, именно: Дионисия Ареопагита – на причисление монашества к таинствам и древней еще Оригеновской, имеющей, впрочем, основание в словах самого ап. Иакова, точки зрения – на елеосвящение как на вид покаяния. Что касается отступления этой формулы от нынешней, то это отступление состоит не в устранении которого-нибудь из признаваемых ныне церковью таинств (ибо все они упоминаются Иовом), а в привнесении одного излишнего священнодействия в круг седмичного числа таинств. Не нужно ли смотреть на такое исчисление таинств, как на попытку монаха Иова поддержать авторитет монашества? Если эта догадка справедлива, в таком случае легко объясняются все особенности рассматриваемой формулы: объединение покаяния и елеосвящения, как бы с целью дать место в седмичном числе таинств монашеству, и помещение последнего в ряду таинств. При этом Иову могло казаться, что его формула не вредила ничему; ею не устранялась мысль о седмичности, не исключалось из этого числа ни одно из таинств и в тоже время утверждался авторитет монашества.

Вторым древнейшим памятником, в котором встречается формула седмичного числа таинств, нужно признать грамоты (1277) Векка, императора Михаила Палеолога и сына его Андроника. В них встречается исчисление таинств без всякого

отличия от нынешнего⁸⁶⁹. Граматы эти, правда, относятся к эпохе Лионской унии и писаны лицами, преданными унии с Римом; но способ, каким говорится в этих грамотах о седмичном числе таинств, вовсе не способен привести к мысли о подчинении в этом случае греков Риму и о заимствовании ими у латинян учения о числе таинств. Общая тема, на которую написаны эти послания, есть мысль о соединении двух церквей на почве признания особенностей в церковной практике между обеими церквами – не мешающими церковному единению; в следствие чего восточные, признавая все особенности совершения таинств в западной Церкви, допускали эти особенности наравне с своими безразлично. С этою-то целью авторы посланий, перечисливши семь таинств, специально потом останавливаются на каждом из них и отмечают, что именно из западной практики они принимают вместе со своею. Очевидно, таким образом, что разности в образе совершения таинств на востоке и на западе и были единственною причиною рассуждения о таинствах в этих грамотах. В противном случае, – т. е. если бы было разногласие между восточною Церковью и римскою в признании количества таинств, – непременно было бы упомянуто о том, чем разнится в этом отношении восточная Церковь от западной и греческая формула была бы или совершенно отвергнута (если только она чем-либо отличалась от западной), или же принята наравне с западною. Но ни того, ни другого в грамотах мы не находим; а потому остается одно заключение, именно, что восточная Церковь в это время имела уже ту формулу, какая была и на западе.

Все три послания почти совершенно сходны между собою⁸⁷⁰. В первом послании (Векка), после пункта о чистилище, следует пункт о таинствах. Сначала говорится, что апостольская Церковь римская признает «семь церковных священнодействий: крещение о котором сказано выше, помазание утверждения, которое совершают через возложение рук епископы, помазывающие возродившихся, покаяние, евхаристия, священный чин, брак и последнее помазание»⁸⁷¹. Затем говорится, что греческая Церковь думает об этом так.

Крещение она принимает и признает как святое. Хотя миропомазание совершается в римской Церкви одними епископами, а в греческой безразлично епископами и пресвитерами, но греческая Церковь, оставаясь верна своему обычаю, признает однако освящающее и совершительное действие (ἁγιαστικὸν καὶ τελειωτικὸν) и за римским священнодействием. С радостью (ἁσπασίως) она признает и принимает и покаяние. Относительно евхаристии она допускает, что пресуществляются (μετουσιῶσθαι) как опресноки, которые употребляются в римской Церкви, согласно с древним ее обычаем, так и квасный хлеб, который употребляется в восточной. Принимает с радостью (ἁσπασίως) и таинство священства. Относительно брака римская Церковь держится следующих правил: один муж не может иметь двух жен, но по смерти жены может вступать во второй и третий брак, если нет канонических препятствий; также смотрит на брак и Церковь греческая. Подобно прочим таинствам она принимает и последнее помазание, которое носит на востоке название семипопия (ἐπταπαπάδον). В заключение Векк заявляет, что восточная Церковь останется неизменно при обычаях, которые она наследовала из древности. – Послание Михаила Палеолога и его сына Андроника, буквально сходные между собою, почти буквально сходны, в пункте о седмичном числе таинств и с посланием Векка⁸⁷²; но в них короче, чем у Векка, говорится об особенностях в совершении таинств; именно замечается только об опресноках и о браке (буквально, как у Векка).

Но, кроме характера первых восточных формул, – свидетельствующих своими внутренними и внешними признаками об их самобытности, – о том же еще сильнее свидетельствуют многие другие соображения, основывающиеся на неопровержимых исторических фактах. Не подлежит ни малейшему сомнению тот факт, что XIII в., когда является, по известным доселе данным, восточная формула седмичного числа таинств, был временем самых неприязненных отношений греческого востока к латинскому западу. Это было время, когда только что окончился период пятидесятилетнего господства латинян над Константинополем, – время самого сильного

разгара непримиримой, ожесточенной ненависти греков к латинянам и ко всему латинскому. Тогда, хотя и возможно было латинское влияние на некоторых из членов восточной Церкви, как оно и обнаружилось в некоторых случаях (*Filioque*), но не было мыслимо, чтобы – при развитой тогда на востоке крайней чуткости ко всему, отзывающемуся латинством и латинским влиянием, – незаметно ни для кого прокралось на восток и принято было без протеста всею восточною Церковью западное мнение о таком важном догматическом учении, как учение о седмичном числе таинств. В это время, когда горячо спорили о далеко не столь важных обрядовых и канонических особенностях обеих церквей (каковы споры об употреблении опресноков в евхаристии, споры касавшиеся частных относительно способа совершения или принятия и других таинств и другие споры), не может быть, чтобы на православном востоке не заметили вкравшегося в православную догматику западного нововведения относительно учения о числе таинств, если бы это было действительным нововведением, а не явилось как формулирование (хотя в первый раз, может быть, и на западе) того, что было всегда в церковной практике как западной, так и восточной Церкви. Между тем замечательно, что никогда, ни в это время, ни в следующие века, насколько это доселе известно, мы не встречаем ни одного факта, который указывал бы на протест восточной Церкви против седмичного числа таинств. Напротив, последующие восточные писатели, изыскивая все способы обличить западных в нововведениях, даже относительно самых незначительных обрядовых вещей, как например Симеон Солунский⁸⁷³, прямо утверждают, что таинств церковных семь. В появлении формулы седмичного числа – именно в это время и в отсутствии всякого протеста со стороны хотя бы одного члена восточной Церкви, – заключается, по нашему мнению, самое сильное опровержение протестантской теории об измышлении Петром Ломбардом седмичного числа таинств. Если отвергнуть теорию заимствования этого учения Церковью восточною у западной (а принять ее решительно, как мы видели, невозможно), то с протестантской точки зрения единственно что остается, это –

предположить, что и в восточной Церкви кто-нибудь одновременно с Петром Ломбардом, но совершенно от него независимо, измыслил и составил теорию седмичного числа таинств. Но 1) на востоке нельзя указать ни на одного такого систематика, как Петр Ломбард, так как на востоке, всем известно, в это время оскудела совершенно производительная деятельность⁸⁷⁴; западные впрочем и не указывают на такое лицо; 2) в таком случае было бы весьма удивительное совпадение между результатами двух богословов, трудившихся совершенно отдельно один от другого, но пришедших в совершенно одинаковым результатам; а 3) главное, при известной преданности восточной Церкви своим древним преданиям, трудно поверить, чтобы она приняла мнение одного своего сочлена касательно такого важного догматического пункта без полемики, безмолвно с ним согласилась. После всего сказанного остается одно – допустить, что в этом факте безмолвного принятия православною восточною Церковью формулы седмичного счисления таинств сказалась сила церковного предания, которому всегда беспрекословно повиновалась наша Церковь. Со времен Апостолов в церковной практике как западной так и восточной Церкви – и даже обществ еретических рассеянных по востоку, в глубокой древности разорвавших связь с вселенскою Церковью – существовали и пользовались особенным благоговением все семь таинств и когда устранены были искусственные, историческими условиями древнего мира обусловленные, точки зрения, с которых группировались таинства своеобразным спообом, то явилось само собою счисление их более естественное, вполне соответствовавшее церковной практике и постоянному преданию Церкви об этих священнодействиях, как важнейших сравнительно со всеми другими. Только при таком способе объяснения становится понятным, совершенно непонятный при другом объяснения, загадочный факт появления на востоке формулы седмичного счисления таинств при изложенных выше обстоятельствах и отношениях греков к латинянам, – появления ее как-то вдруг, без всякой предварительной подготовки и принятия ее всею Церковью без всякой полемики.

Примечания

¹ - Мы имеем в этом случае в виду историко-догматическую теорию протестантов в том полном и законченном ее виде, в каком она явилась в недавнее время, преимущественно в труде Гана: G. L. Hahn – Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung innerhalb der abendländ. Kirche bis zum Concil von Trient. Bresl. 1864 (p. 79–133).

² - При этом мы не имеем в виду крайних протестантов, в роде Штейтца (Herzog-Real-Encycl. Sacramente), который утверждает, что понятие «таинство», даже в применении к крещению и евхаристии, есть в самом своем существе не библейское, а богословское понятие, будто бы перенесенное на христианские обряды с языческих мистерий. Мы касаемся взгляда Штейтца только в тех случаях, когда идет речь о греческом востоке, на который Ган не обращает внимания.

³ - По мнению Гана, всю историю седмичного числа таинств можно разделить на четыре периода. Период первый – до Августина; период второй – от Августина до конца X в.; период третий – до Петра Ломбарда; период четвертый – от Петра Ломбарда до Тридентского собора. См. Hahn, p. 79.

⁴ - По этому протестантскому воззрению, до конца IV а. употребление слова sacramentum было очень обширно и разнообразно, но однакож к некоторым священнодействиям прилагали это наименование по преимуществу пред прочими, именно к крещению и евхаристии. Господствующим взглядом был тот взгляд, что таинств только два (все греч. отцы, Тертуллиан, Киприан, Амвросий); тем не менее и в этом уже периоде подготовлялось умножение числа таинств чрез восприятие в их среду церковных обрядов, хотя при перечислении таинств их не поименовали и были далеки от того, чтобы ставить их на ряду с крещением и евхаристиею. Таково возложение рук, со времен Тертуллиана начавшее стремиться к самостоятельности и окончательно получившее ее у рим. еп. Мелхиада (†314), и умовение ног – во времена Ам-

вросия признаваемое таинством, впрочем, только в медиоланской церкви.

⁵ - Такое увеличение количества таинств, по мнению протестантов (Гана), началось с Августина. Августин обыкновенно упоминает о двух таинствах, но в одном месте говорит о большем их количестве, а в некоторых местах ясно присоединяет к двум таинствам третье – миропомазание, хотя и не усвояет ему характера таинства. Из других писателей этого периода (IV–XI в.) одни перечисляют два таинства, другие три (крещение, евхаристию и миропомазание, еще более отделившееся от крещения), третьи два таинства называют преимущественными таинствами, не обозначая того, какие таинства они относят в непреимущества. Впрочем, в этот период упоминаются не три только таинства, а не малое количество и других священнодействий называют таинствами и даже в собственном смысле; только пока еще не осмеливаются ставить их в один ряд с вышеупомянутыми тремя таинствами. Сюда относятся: 1) таинства оглашенных, т. е. различные обряды, совершавшиеся над оглашенными (знамение креста, помазание ушей и ноздрей слюною, благословение пепла и посыпание им оглашенных, благословение соли и принятие ее оглашенными, заклинание и помазание заклинательным елеем), 2) посвящение клириков, 3) помазание царей, 4) помазание больных, бывшее сначала обрядом одной римской церкви, всеобщего же признания достигшее в VIII в., 5) самое вещество: вода, елей, миро, хлеб и вино, соль, свечи и т. п., 6) покаяние, которое, если и не вполне сделалось таинством, то по крайней мере подготовлялось, чтобы сделаться им, 7) брак. По мнению Штейтца (Herzog-Real-Encycl. XIII Sacramente), первый толчок к умножению таинств дала греческая церковь в лице писателя VI в. Дионисия Ареопагита, насчитывавшего в таинств и его подражателя в IX в. Феодора Студита. Так. обр., по мнению Гана, число священнодействий и предметов, носивших наименование таинств, более и более возрастало в этот период, хотя между ними делали еще различие, ставя на первый план крещение, евхаристию и миропомазание. См. Hahn. p. 79–100.

⁶ - Большинство писателей этого времени (XI–XII в.), по словам Гана, приводят длинный ряд таинств, не делая между ними никакого различия. Многие поименовывают определенное число, но ни один не согласен с другим ни в количестве, ни в определении того, какие именно таинства должны составлять это количество. Общее количество таинств в этот период простиралось от 5 до 12 и более. Все, носившее в это время название таинств, можно подразделить на пять классов: 1) все те церковные действия, чрез которые, сообразно с господствовавшим воззрением, сообщаются благодать, власть и права, 2) все те действия, чрез которые бездушный предмет освящается для церковного употребления, 3) самые предметы, освященные епископом и священником, 4) все вообще богослужебные обряды и церемонии, и наконец 5) многое другое, что мало имеет между собою общего, кроме мистического характера или силы прощать грехи (покаяние, исповедь, вера, мученичество, брак). Из всего этого большинством признавалось таинствами: таинство оглашенных, крещение, конфирмация, евхаристия, покаяние, исповедь или разрешение, посвящение пресвитеров и низших клириков, посвящение в епископа, освящение церквей, помазание елеем больных, брак и омовение ног. (Hahn. p. 101–106).

⁷ - По излагаемой нами протестантской теории, до Петра Ломбарда седмичное число таинств не встречается, равно и из его современников никто не принимал этого числа, так что он оставался одинок в этом отношении, да и после него до Александра Галеса (†1245), хотя это число и обращало на себя большое внимание, оно не удостоивалось однакож всеобщего признания и не было считаемо догматом. Таким образом, Петр Ломбард есть изобретатель (Erfinder) седмичного числа таинств, что совершенно соответствует тому положению, какое он занял в развитии догматов, так как он, если и не обнаружил в этом отношении творчества, то и не относился к догматам исключительно только рецептивно, а становился к догматическому материалу и в критические отношения, сравнивал авторитеты, а потом самостоятельно, по большей части с истинным тактом, составлял собственное свое мнение.

Что побудило П. Ломбарда к этой разработке вопроса о таинствах? Прежде всего, общее всем схоластикам стремление в ясности и определенности. Нужно было определить понятие «таинство»; но определение этого понятия тесно связано с определением того, что нужно считать таинством; заняться этим и оказалось необходимым прежде всего. Разграничение таинств, разделение их на классы не было совершенно неизвестно уже некоторым из прежних писателей (Гуго-Сен-Виктор, Абелярд, Гуго Руенский, Герох Рейхерсбергский). Во-вторых, отвержение еретиками многих, принимаемых церковью, таинств естественно побуждало учителей западной церкви согласиться между собою относительно количества таинств, обязательных для всех. При этом нисколько не странно, что не возвратились к количеству таинств древней Церкви, к признанию только двух таинств. «Причина такой бесспорной непоследовательности, замечает Ган, заключается, очевидно в силе церковного предания, благодаря которому много священнодействий постепенно получило равное значение с крещением и евхаристиею». Предание, очевидно, обнаруживало еще большую силу, чем понятие. Схоластики позволяли себе, как вообще, так и в этом случае, настолько определять себя в деятельности через понятие, насколько было возможно, не разрывая совершенно связи с преданием). Но, задает себе вопрос Ган, почему же в таком случае не приняты в число таинств, вместо покаяния, священства, брака и елеосвящения, другие священнодействия, именно таинство оглашенных, омовение ног, освящение церковей и посвящение епископов, «которые в церковном предании стояли на одной высоте»? Их не признавали таинствами во внимании не к их природе, так как и семь таинств, принятых Ломбардом, не представляют единства природе (брак и покаяние сравнительно с другими таинствами), а по соображениям, как кажется, часто внешним. Всего вероятнее, что Ломбард принял в число таинств те, за которые случайно высказалось более авторитетных людей и относительно которых поэтому всего менее можно было опасаться возражений. Какими авторитетами он руководился в этом случае, трудно сказать наверное. Можно только догадываться, что он сравнил

взгляды и мнения: Абелярда, Гуго С. Виктора и Роб. Пуллейна на число таинств и таким путем выработал свой собственный взгляд. Притом же число семь с давних пор пользовалось особым значением и уважением. Что же касается принятия потом седмичного числа позднейшими схоластиками, то оно объясняется тем значением, какое получила догматика Ломбарда, послужившая основой для всех дальнейших догматических трудов (ibid. p. 107–119).

⁸ - О восточной церкви Ган, занятый исключительно западною, не говорит ничего, а потому мы дополняем его теорию из сочинений других протестантов. «Нельзя сомневаться в том, говорит Штейтц, что в каталоге Иова (монаха XIII в.) заявляет себя воздействие на восточную церковь церкви западной, которая относительно количества таинств покончила столетием ранее, между тем, как греческая еще в XIII в. искала себе завершения, как показывает различие (в определении того, какие таинства должны составлять число семь), представляемое Иовом». (Herzog – Real-Encycl. XIII). Влияние же на восточную имела западная церковь, по мнению Перроне (Praelect. theol. t. II, c. 1, p. 15), чрез латинских миссионеров, которые с XII в. расходились по странам востока. Западное седмичное число таинств окончательно утверждено на Флорентийском соборе среди переговоров о соединении церквей (Hagenbach-Dogmengesch. 8 Aufl. 1853, p. 448). Собор Флорентийский старался побудить (Marheineke-Symbolik. Berlin. 1848, p. 168) греков принять седмичное число таинств. Поэтому, замечает Штейтц (Herz. R. Enc.), когда Кле и другие опираются на согласие греков с латинянами о седмичном числе таинств, то оказывается, что эти писатели в данном случае приводят слишком тонкий аргумент. Все это, впрочем, не мешает тому же Штейтцу говорить, что «ход развития греческой церкви в византийский период слишком мало исследован для того, чтобы можно было с ясностью проследить непрерывность этого развития во всех догматах» (ibid).

⁹ - V. Gröne-Sacramentum oder Begriff und Bedeutung in der alten Kirche bis zum Scholastik. Brilon. 1853.

¹⁰ - Не занимаясь содержанием учения отцов о таинствах, он сосредоточивает свое внимание на внешней его стороне, именно на слове sacramentum.

¹¹ - См. более обстоятельное раскрытие взгляда на эти две стороны догмата в нашей статье: «Об историческом изложении догматов» (Хр. Чт. 1871. Май).

¹² - На эту аналогию ссылается и Грене (р. 24), но в самых общих выражениях, без подробного обозначения частнейших черт сходства в историческом раскрытии учения о таинствах с подобным же раскрытием учения о других догматах, между тем как в этих подробностях и заключается сила и значение подобной аналогии.

¹³ - См. Догм. Бог. пр. Филарета, §234.

¹⁴ - Там же. Ту же мысль выражает Посл. восточ. патр. о вере (ч.15), когда говорит, что «таинства не суть только знаки обетований Божиих, а суть орудия, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным».

¹⁵ - Обряды в их отличии от таинств можно определить следующим образом. Они 1) суть только знаки благодати Божией; чрез них благодать не действует на человека необходимо, иначе сказать благодать не соединена с ними необходимо. 2) Если же человеку, участвующему в обрядах, и подается Богом благодать, то благодать эта не имеет характера частного, определенного вида освящения человека. 3) Обряды далеко не все установлены самим Христом Спасителем и Апостолами. 4) Обрядов много. Таким образом то, что отрицается в отношении к таинствам, приложимо к обрядам.

¹⁶ - Сюда относятся все рубрики, трактующие о том: над кем и каким именно образом совершается то или другое таинство, и что требуется от приступающих к нему. Так напр. в догматический трактат о крещении вводили рассуждения о погружении и обливании, и многое тому подобное. В трактате о миропомазании рассуждали много о личности совершителя таинства (епископ или пресвитер) и времени его совершения (над младенцем или взрослым), пр. В трактате об евхаристии рассуждали о свойстве хлеба (квасной или пресный), о способе

приобщения (под двумя или одним видом) и пр. Тоже в трактатах и о других таинствах.

¹⁷ - Bellarmini – *De controversiis Christianae fidei*, t. Venet. MDCCXI.

¹⁸ - Petri Arcudii – *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*. Lutet. Paris. DC. XXVI.

¹⁹ - Aug. Hahn – *Sacrament in Sinne der alten Kirche* (Theologisch-hirchl. Annalen, – herausg. von A. Hahn, Bresl. 1842. 1 Band, S. 75–105, 157–185).

²⁰ - Val.Gröne – *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung in der alten Kirche bis zur Scholastik*. Brilon. 1853. Автор впрочем не доводит свое исследование до схоластики, а кончает его Августином.

²¹ - G. L. Hahn в нескольких главах (I, II, VI Abschn.) своего сочинения: *Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abenländischen Kirche bis zum Concil von Trient*. Bresl. 1864.

²² - Georg. Lud. Hahn – *Doctrinae Romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae*. Vratisl. 1859. Очень небольшая брошюра (66 стр.), представляющая скорее конспект, чем сколько-нибудь обстоятельный очерк. Против этого сочинения Битнер написал опровержение (Bittner – *Epistola critica, quam ad Georgium Ludovicum Hahnium scripsit Franciscus Antonius Bittner*. Vratisl. 1859), где доказывает, что уже у Тертуллиана упоминаются семь таинств (De Praescr. C.40).

²³ - Herzog – *Real-Encycl. (Sacramente – Steitz)*.

²⁴ - Wetzer und Welte – *Kirchen-Lexicon*. B. IX.

²⁵ - J. Schwane – *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*. Münst. 1862. – *Patristischen Zeit (325–787 Jahr.)*. Münst. 1869.

²⁶ - J. Probst – *Sacramente und Sacramentalien in der drei ersten christ. Jahrhunderten*. Tübing. 1872.

²⁷ - Klee – *Die Ehe; eine dogmatisch-archäologische Abhandlung*. Mainz. 1833. Оно имеет характер полудогматической и полуархеологической монографии и отличается старыми приемами исследования, как и Догматика того же автора.

²⁸ - Furner – Das Vorhälltniss der Bischofsweihe zum heil. Sacramente des Ordo. München. 1861. При своем маленьком объеме, излагая всю историю предмета, это сочинение не может быть названо обстоятельным исследованием.

²⁹ - Watterich – Die Ehe, ihr Ursprung, ihr Wesen in ihre Weihe nach Gottes Wort und That. Nordl. 1876. Занимаясь собственно библейским периодом, это сочинение представляет весьма мало данных для периода церковного.

³⁰ - G. Steitz – Das romische Buszsacrament nach sein. bibl. Grunde u. seiner geschichtl. Entwicklung. Francf. a M. 1854. При значительной содержательности и новости метода, это сочинение проникнуто крайними отрицательными взглядами.

³¹ - Не указываем на литературу о крещении, так как многочисленные этого рода сочинения имеют не столько догматический, сколько литургический характер. Лучшим признается Höffling's – Das Sacrament der Taufe, dogm. hist. u. liturg. dargestellt. Erlang. 1859. I u. II Bde.

³² - Meier – VÉrsuch einer Geschichte d. Transubstantiationslehre. Heilb. 1832.

³³ - Rudelbach – Die Sacrament-Worte, oder vesentl. Stücke d. Taufe u. d. Abendmahls. Nordl. 1851.

³⁴ - Ebrard – Das Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte. Francf. a M. 1845.

³⁵ - Ruckert – Das Abendmahl. Seine Wesen u. seine Geschichte. Leipz. 1856.

³⁶ - Döllinger – Die Lehre von der Eucharistie in den drei Jahrhunderten. Mainz. 1826.

³⁷ - Kahnis – Die Lehre vom Abendmahle. Leipz. 1851.

³⁸ - Höfling – Die Lehre vom Opfer im Leben und Cultus den Christen. Erlang. 1851.

³⁹ - Leimbach – Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. Gotha. 1874.

⁴⁰ - Из имеющихся у нас доселе сочинений о таинствах можно указать на следующие: весьма почтенный в своем роде труд Пр. Евсевия «Беседы о семи церковных таинствах». Спб. 1850; изд. 2. – Пр. Пгнатия «О таинствах единой, святой,

соборной и апостольской церкви, опыт археологический». Спб. 1863. – Рубцова «Рассуждение о таинстве крещения». Спб. 1860. – Пospelова «О таинстве миропомазания». М. 1840. – Бурлуцкого «О таинстве покаяния». Спб. 1848. – «О спасательном таинстве покаяния», М. 1857. – С. Михайловского «Рассуждение о трех степенях иерархии в православной церкви». Тверь 1850. – Из журнальных статей: «Происхождение и литургический характер таинств (Труд. Киев. Ак. 1874. Дек., 1875 Янв.). «О таинствах православной церкви» (Прав. Обзор. 1874, ч. 1). Ряд статей о всех таинствах в Христ. Чт. (1836. II. III – для назидательного чтения). «Таинство крещения по чину прав. церкви» (Стран. 1864. Янв.). «О крещении чрез погружение и обливание» (Приб. к Тв. св. отц. 1855 XIV). «О крещении младенцев» (там же, 1857 XVI). «О таинстве евхаристии против реформатов» (Хр. Чт. 1860 ч. 2). «О богоучрежденности трех степеней церковной иерархии» (Стр. 1860, Мар.). «О таинстве елеосвящения» (Приб. к Твор. св. отц. 1858, XVII). «Брак есть таинство» (небольшая заметка в Хр. Чт. 1869 г. Май). Есть, наконец, несколько брошюр о таинствах для детского и народного чтения.

⁴¹ - А потому не войдут в наше исследование: Тацян, Афинагор, св. Феофил антиохийский, писатель посл. к Диогнету, Ермий, Мелитон, Менуций Фел. и др., так как их творения совсем не представляют догматического материала для учения о таинствах.

⁴² - В Догматических богословиях пр. Макария в пр. Филарета, в особенности же в Догматике последнего. Пр. Филарет особенно много и тщательно занимался анализом текстов св. Писания, относящихся к догматическому учению о таинствах.

⁴³ - Так св. Писание, говоря о необходимости воды (Ин.3:5) для возрождения или о бане водной, в зависимости от которой поставляет все многочисленные плоды крещения (в посл. ап. Павла), даст понять, что благодать крещения находится в тесной связи с видимою стороною таинства, с водою и актом погружения, но эту последнюю мысль оно не формулирует в кратких и точных, соответственных ей выражениях. Точно также

и относительно рукоположения. При рассказе о фактах руковоплощения всегда прибавляется, что тотчас же, по возложении рук апостольских на крещенных, нисходил на них Дух св., а это служит ясным признаком того, что получение Духа св. полагается в необходимой зависимости от руковоплощения, но, как прямое положение, эта мысль не выражена. Хлеб и вино называются телом и кровию Христовою, чем ясно указывается на действительное присутствие тела и крови в видимых элементах, особенно в соединении с 1Кор.10:27 (о недостойно приобщающихся), так что элементы – хлеб в вино – никак не могут быть понимаемы, как простые символы; но как именно присутствует тело Христово в элементах (*per impanationem aut per transsubstantiationem*), этого Писание прямо не выражает. Слова Христа Спасителя о таинстве покаяния показывают, что вязание и разрешение грехов находится в прямой зависимости от лиц иерархических, – от Петра (Мф.16:19) от Церкви (18:18), от апостолов (Ин.20:22–23), от известного акта, ими совершаемого. Еще: прямо говорится о тесной связи благодати священства с возложением рук; в 2Тим.1:6 говорится прямо о даровании, которое в рукоположенном присутствует через возложение рук (χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὃ ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου; в 1Тим. 4:14 менее ясно: διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου); тем не менее, и относительно покаяния и относительно священства эта ясная и несомненная мысль о тесном соединении благодати священства с видимым знаком не выражена в прямом положении, не говоря уже о раскрытии этого положения.

⁴⁴ - Св. Писание, указывая на великую важность брака, ясно дает понять, что оно разумеет не всякий брак, а брак христианский, совершаемый с церковного благословения (Еф.5:23–33), или, как говорит апостол, о Господе (1Кор.7:39): но оно не определяет точно, как именно благодать брака отводится к видимому акту церковного благословения, несомненно предполагаемому Писанием. Далее, то несомненно, что елеосвящение подает болящему благодать телесного исцеления и душевного врачевания, и что эти плоды получают им под условием известного священнодействия,

совершаемого над ним пресвитерами; но какое именно отношение имеет благодать Божия к елею и вообще к внешнему богослужебному акту, – этого Писание точно не формулирует.

⁴⁵ - В особенности важное место представляет 1Кор. 10:27 о недостойно приобщающихся, которые вкушают истинное тело Христово и притом действующее на них, но только в суд в в осуждение, а не во спасение так что их недостойнство не препятствует таинству быть действительным и действенным. Необходимость веры для спасительности крещения см. Мк. 16:16–16.

⁴⁶ - Что касается ветхого завета, то в переводе LXX слово *μυστήριον* встречается нередко: 1) в значении вообще таинственного (напр. сна Навуходоносорова: Дан. 2:18 – ὑπὲρ τοῦ μυστηρίου τούτου, – 19 τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη, – гл. 4:6 καὶ πᾶν μυστήριον οὐκ ἄδυνατεῖ σε), 2) в значении таинственного учения (в кн. Прем. Солом. 2:22 – οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ – 6:23: τί δέ ἐστιν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, – 8:4: μύστης γάρ – σοφία – ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης). Употребление в последнем смысле особенно замечательно. Что касается употребления этого слова в смысле языческих мистерий, то хотя в греческом переводе св. Писания в этом смысле употребляется преимущественно слово *τελεταὶ*, но встречаются случаи употребления *μυστήριον* (напр. в той же кн. Прем. Сол. 4:15. См. об этом ниже в тракт. об языч. мистической терминологии).

⁴⁷ - См. Лук. 4:43 сравн. Мф. 10:7. Лук. 10:9–11. Еще Мф. 9:35. Мк. 1:14. Лук. 9:10 и мн. др.

⁴⁸ - Преимущественно в речах у Иоанна. См. напр. 3:3–5.

⁴⁹ - Во притчах о царской вечери (Мф. 8:11–12, о жатве и неводе (– гл. 13) и в во мн. др. местах, напр. Мф. 8:11–12.

⁵⁰ - По крайней мере у Марка и Луки. Мк. ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Подобное же прибавлено и у Луки: τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς. У Мф. нет этого противоположения.

⁵¹ - 1Тим. 3:9: τὸ μυστήριον τῆς πίστεως.

⁵² - Еф. 6:19: τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου.

⁵³ - Κολ. 4:3: τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ.

⁵⁴ - Κολ. 1:25–27: τὸ μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ... τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃς ἐστὶ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

⁵⁵ - Κολ. 2:2: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ.

⁵⁶ - 1Κορ. 13:2: καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν.

⁵⁷ - 1Κορ. 14:2: πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια.

⁵⁸ - 1. Тим. 3:16. μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον.

⁵⁹ - Εφ. 1:9. Γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. См. предыдущ. стихи той же гл., чтобы видеть в чем состоит воля Божия и тайна этой воли.

⁶⁰ - Εφ. 3:3–4: Ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσέ μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ. Πρὸς ὃ δύνασθαι ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ.

⁶¹ - Ibid. ст.9. Τίς ἡ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ.

⁶² - Рим. 11:25: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο.

⁶³ - 1Κορ. 15:51: Ἴδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω.

⁶⁴ - Напр. Преосв. Филарет черн. (догм. Бог. изд. 2, ч. 2, стр. 203)

⁶⁵ - 1Κορ. 4:1: ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ.

⁶⁶ - В первых трех главах 1 Коринф. Апостол убеждает коринфян говорить одно, уничтожить разделения, быть единомышленными и единомысленными (гл. 1:10), не называться Павловыми, Аполлосовыми, Кифиными (ст. 12–13), – благодарить Бога, что он крестил не многих, так как Христос послал его не крестить, а благовестить не в премудрости слова (ст. 14–17), премудрости не имеющей никакой цены пред Богом (ст.18–31), – говорить, что он приходил к ним возвещать слово о Христе распятом не в убедительных словах человеческой

мудрости, что он проповедует между совершенными (ἐν τοῖς τελείοις) премудрость Божию в тайне сокровенную (ἐν μυστήριῳ τὴν ἀποκρυμμένην) неизвестную никому из властей века, открытую ему Духом св. всеведующим, постигаемую не плотскими людьми, но духовными (гл. 2). Коринфяне же оказываются не духовными, а плотскими, почему апостол и питал их молоком, а не твердою пищею. Что они плотские, они это доказывают своими разделениями (гл. 3:1–4). Кто Павел, кто Аполлос, они только служители, чрез которых вы уверовали. Я посадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог. Мы, говорит апостол, соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение (οἰκοδομή). Я по данной мне благодати, как мудрый строитель положил основание, а другой строит на нем (ἐποικοδομεῖ), но каждый смотри, как строит (ст. 5–10), на каком основании, на прочном или не прочном, ибо одно основание для прочного созидания – Христос (ст. 10–15). Коринфяне должны помнить, что они храм Божий. Они не должны обольщать себя ложной мудростью, ибо мудрость мирская есть безумие перед Богом, не должны они хвалиться людьми (ст. 15–23). Итак каждый должен разуместь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих. Ход мыслей апостола показывает, что здесь идет речь главным образом о созидании веры на краеугольном камне – Христе. Правда здесь говорится и о продолжении созидания, поливании, чрез что намекается на крещение; но и в этом случае разумеется, сообразно с основою темою всей речи апостола, элемент веры, научения, именно укрепление, усовершенствование веры благодатию Божиею.

⁶⁷ - Апок.1:20.

⁶⁸ - Там же, 17:7.

⁶⁹ - Там же, 10:7. Τελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ ὡς εὐηγγέλισε τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις τοῖς προφήταις.

⁷⁰ - См. Догм. Бог. §288. Он доказал: 1) что слова тайна сия велика относятся не к союзу Христа с Церковью, а к союзу мужа и жены; 2) что здесь разумеется более, чем простой символический образ. Апостол, замечает он, называя брак образом соединения Христа с Церковью, конечно, не принимает его в том же смысле, в каком обряды ветхого завета были

образами предметов нового завета; отличие нового завета в том и состоит, что в нем подается благодать (Ин. 1:17).

Наименование христианского брака образом союза Христа с Церковью объясняется подобным же апостольским наименованием крещения омовением и ветхозаветного омовения образом очищения грехов (Рим. 6:4–5). Крещение оттого не считается же простым образом. «Самые слова: тайна сия велика показывают, что христианский брак есть более, чем простой обрядовый образ... Пусть так, что брачный союз – великое дело в том отношении, что он есть образ союза Христа с Церковью; но потому самому он уже не есть простой обряд, а действие таинственное, в котором, как в достойном подобии величайшей тайны, является божественная сила первообраза; иначе думать о значении великой тайны не позволяет сила тайны величайшей. Апостол, называя христианский брак образом соединения Христа с Церковью, а не с родом человеческим, тем самым дает видеть, что он понимает то соединение Христа с душою, которым сообщаются душе благодатные дары освящения, а не союз воплощения... Если же брак есть образ освящающего союза Христа с Церковью, то он заключает в себе силу освящающую, как и союз Христов».

⁷¹ - Сам Спаситель чрез страдания достиг совершенства: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (Евр. 5:9). Судя по времени, евреи должны быть учителями, а потому как совершенные, должны питаться твердою пищею (Евр. 5:14: τελείων δὲ ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή). Διὸ (Евр. 6:1) ἀφέντες ... ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεως τε χειρῶν ἀναστάσεως τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.

⁷² - В дальнейших главах своего послания апостол имел в виду указать на очищающую, совершенствующую силу как крестной жертвы И.Христа, так и жертвы небесной, ходатайственной, которую Христос приносит за людей на небе Богу Отцу, а равно и жертвы евхаристической. Все эти виды очищения, делающие человека совершенным и представляющие самую тесную, внутреннюю между собою

связь, рассматриваются апостолом совместно. А потому трудно решить, что в его словах относится исключительно к той или другой жертве. Впрочем, можно указать на несколько довольно очевидных намеков на евхаристию. Так, когда ссылается на завет, к которому приступили верующие, на торжественный собор и церковь праведников, на Судию всех Бога, на души праведников, достигших совершенства (τετελειένων), на ходатая нового завета Иисуса и на кровь окропления, то последним выражением намекает, между прочим, и на евхаристическую кровь (гл. 12, ст. 23–24), и еще яснее, когда говорит, что верующие имеют алтарь (θυσιαστήριον), от которого не имею права питаться служащие скинии (гл. 13, ст. 10). есть немало и других намеков на это таинство, напр., в гл. 10: Закон никогда не может сделать совершенными (τελειῶσαι) приходящих с жертвами (ст. 1); может очищать только кровь Христова; поэтому христиане, имея дерзновение входить во святилище посредством крови И. Христа (ст. 19), должны приступать к нему с искренним сердцем, с полною верою, окроплением очистить сердца от порочной совести и омыть тело водою чистою (ст. 22); должны держаться исповедания упования неуклонно (ст. 23), поощрять друг друга к любви и добрым делам (ст. 24); не должны оставлять своего собрания (ст. 25); не почитающий за святыню кровь завета, которою освящен, подвергнут будет самому тяжкому наказанию (ст. 29). Сравн. Учение Оригена об евхаристии.

⁷³ - Вот несколько мест, где встречается это понятие. Так, по словам ап. Павла, он проповедует премудрость между совершенными, премудрость в тайне сокровенную (1Кор. 2:6–7: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις ... σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκρυμμένην), но с другой стороны он научает всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным (τελειόν) в Христе Иисусе (1Кор. 1:28). Таким образом совершенство, по апостолу, есть и условие сообщения премудрости и вместе его результат, цель, что без сомнения нужно понимать не как противоречие апостола самому себе, а как выражение той мысли, что совершенство может иметь различные степени, что совершенный может быть еще

совершеннейшим. В этом то смысле апостол, называя даже самого себя несовершенным (Флп. 3:12: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τέτελείωμαι) называет однакож верующими совершенных (там же, ст.15: ὅσοι οὖν τέλειοι τοῦτο φρονῶμεν) и выражает уверенность, что начавший в них доброе дело совершит его (ἐπιτελέσει) даже до дня Иисус Христового (там же, 1:6).

⁷⁴ - В основе всей жизни древних обществ: умственной, эстетической, гражданской, семейной лежали взгляды, идеалы, учреждения, обычаи, в общем и частях отзывающиеся языческим началами. Эти начала были в древнем мире тою атмосферою, которая всюду окружала древнего человека. Самые обыкновенные понятия и язык, искусства, даже предметы обыкновенной жизни, многие проявления жизни государственной и общественной, многие обычаи жизни семейной, – все это в древнем, греко-римском мире более или менее напоминало прошедшее, тесно связанное с религиозными и идеологическими преданиями. Доказательствами на все это наполнены сочинения христианских апологетов, в особенности Тертуллиана.

⁷⁵ - Ап. Постан. кн.VIII, гл. 32.

⁷⁶ - Например, христиане избегала до IV в. употребления венков вообще и в частности при браках, хотя венки употреблялись при браке еще в ветхом завете (Песн. Песн. 3:11), – избегали только потому, что обычай надевать венки вошел в слишком частое употребление у язычников и что этот обычай имел у них оттенок религиозный. См. особенно у Тертуллиана (Apol. с. 62. De cor. mil. с. 5, 14 в др.); не мало находится свидетельств о том же и у других писателей (св. Иустина муч., Мин. Фел., Клим. алекс. см. Klee – Ehe p. 133). Первым свидетельством об употреблении венков при браке считается свидетельство св. Григория Богослова (см. Euseb. ap.сo ер. 231, t. 37, p. 374).

⁷⁷ - В самом деле, обойтись без этих сближений в сочинениях, назначаемых, между прочим, для язычников, также было нельзя, как нельзя было отцам первых трех веков излагать учение о Сыне Божием, не пользуясь понятием и удобоприемлемым для древнего мира философским учением

об уме или слове. Учение о слове есть учение, в которое разрешилось все движение философской мысли древнего мира, при решении важнейшего философского вопроса об отношении между бесконечным и конечным. Оно было высшею точкою развития древней философской мысли и, хотя существенно отличалось от христианского учения о Боге Слове, но, как любимое тогда учение, при некоторых чертах внешнего сходства с откровенным учением, могло служить прекрасною и самую удобною формою для облечения откровенного учения о втором Лице св. Троицы. И отцы церкви не могли отказаться от такого средства защитить христианское верование в божество Сына Божия от обвинений в мнимой его нелепости и пренебречь представлявшеюся возможностью предрасположить чрез то к христианству многих из образованных язычников, хотя и признавали существенное различие того и другого учения, и потому в обширных размерах пользовались формою (но отнюдь, конечно, не содержанием) этого древне-философского учения, – формою которою не пренебрег даже евангелист Иоанн, предлагая богооткровенное учение о Слове воплотившемся в направляя свое изложение, можно думать, именно против последователей Филона. Но, если высшую точку философского развития в древнем мире, при решении важнейшего философского вопроса об отношении между бесконечным и конечным, представляет учение о слове или уме, то высший пункт развития древнего мира в религиозном отношении бесспорно представляют культы языческих мистерий; а потому и невозможно было отцам – апологетам не обращать на них внимания.

⁷⁸ - Впрочем, мы имеем основания думать, что влияние указанной паки причины не ограничивалось первыми только тремя веками, а простиралось и на последующее время, на все время господства древней, греко-римской цивилизации.

⁷⁹ - Вот между прочем основание для мнения, высказанного в предыдущем примечании. См. приложение.

⁸⁰ - Мы не занимаемся решением вопросов ни о сущности мистерий (именно, были ли они средством для передачи высшей, сообщаемой только избранным, мудрости, или же они

были не более, как религиозными церемониями, не заключившими в себе и не сообщавшими никакого тайного учения), ни о родах и классах мистерий (древне-греческих, восточных и неоплатонических); не излагаем их истории; не вдаемся в подробное исследование и образ их совершения, решение всех этих вопросов надолго отвлекло бы нас от главного предмета исследования и не особенно нужно для задачи нашего сочинения, как историко-догматического; притом о всем этом существуют специальные сочинения, к которым мы и отсылаем читателя. Самым капитальным из этих сочинений признается: многоученное, полное фактических данных сочинение Лобека (*Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*. Reg. Pruss. 1829), далее следует также замечательное сочинение Преллера (*Demeter und Persephone ein Cyclus mythologischer Untersuchungen*. Hamb. 1837), и его довольно обширная, коротко излагающая, но вполне обнимающая почти все, что доселе выработано западную наукою о мистериях, статья в *Pauly-Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft* (lit. M. Bd. V Stuttg 1848), и наконец сочинение Креузера (*Symbolik and Mythologie der alten Völker 4 Theile 3 Aufl. 1837 ff.*). Есть несколько исследований и на русском языке: гр. Уварова (Соврем. 1847 кн. 2), И. А. Чистовича (Древне-греческий мир и Христианство. Спб. 1871 г.) и преосв. Хрисанфа (во 2-м томе его «Истории древних религий» Спб. 1875 г.).

⁸¹ - См. Лобека 1. II §8 p. 304.

⁸² - Именно *in lege de sodalitatibus*. Ibid. 305.

⁸³ - *Pauly-Real-Encyclop.* t. V, p. 317–318.

⁸⁴ - Ibid.

⁸⁵ - Так см. Амос. 7:9: опустошены будут жертвенные высоты Исааковы, и разрушены будут святилища Израилевы (τελεταὶ τοῦ Ἰσραήλ). Прем. Сол. 12:3–5: возгнушавшись древними обитателями святой земли Твоей, совершавшими ненавистные дела волхвований и нечестивые жертвоприношения (ἔργα φαρμακεῖων καὶ τελεταί), и безжалостными убийцами детей, и на жертвенных пирах

пожиравшими внутренности человеческой плоти и крови в тайных собраниях (ἐκ μέσου μύστας θιάσου). Соединение μυστήρια и τελεταὶ см. Прем. Сол. 14:15. Здесь, рассуждая о происхождении идолопоклонства, премудрый говорит, что отец оплакивая своего сына, делает его изображение, почитает его как Бога и передает подвластным μυστήρια καὶ τὰς τελετάς.

⁸⁶ - Lib. 11 §8 not. e.p, 305. Он отвергает здесь производство Gesneri (ab εἰργεῖν) и Vossii (ab ὀρυή).

⁸⁷ - См. Преллера статью в Pauly-Real-Encycl. p. 312–320.

⁸⁸ - См. в тракт. о Клим. алекс.

⁸⁹ - Лобек 1. 1. §5 p. 41. См. места: Olimpiodori et Theonis Smyrn.

⁹⁰ - См. примирение всех этих делений у Преллера (P.R.Encycl. 321–322).

⁹¹ - См. свидетельства Цицерона и Варрона у Преллера (Pauly-R.Encycl. p. 318). Initia ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus (Cicer. De leg. 11. 14, 36). Cui consentaneum est, quod initia vocantur potissimum ea, quae Cereri fiunt sacra (Varr. de r. r. 111, 1).

⁹² - См. свидетельство Светония у Преллера (ibid. p. 319). Peregrinatione quidem Graeciae Eleusinis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur interesse non ausus sum (Svet. Ner. 34).

⁹³ - Тертуллиан, говоря (Adv. Valent, с. 1) об Елевзинских мистериях, выражается: diutius initiant, quam consignat, quum eportas ante quinquennium constituent. Первые выражения Лобек (t. 1 p. 33), справедливо считает равносильными словами: πλείονα χρόνον μυοῦσιν, ἢ τελοῦσιν.

⁹⁴ - См. Лобек t.1, p. 23 et 706.

⁹⁵ - См. выше (свид. Тертул.).

⁹⁶ - Все, что относится к употреблению этого слова у латинских классиков, мы заимствуем из лексикона Форцеллини (Totius latinitatis lexicon – Aeg. Forcellini, lucubr. cura et studio Vincentii De-Wit. t. V distr. XLVШ. Prati 1873), считающегося в настоящее время лучшим и самым полным.

⁹⁷ - Ea pecunia, quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro. Qui petebat et qui inficiabatur, de aliis rebus uterque quingentos aeris ad pontificem deponebant: de aliis rebus item certo alio legitimo numero assium. Qui iudicio vicerat, suum sacramentum a sacro auferebat: victi ad aerarium redibat (у Форц. Varro 5 LL sub fin.).

⁹⁸ - Agerent enim tecum lege primum Pythagorei, vindicarentque ornati homines in dicendo et graves, quibuscum tibi iusto sacramento contendere non liceret (ibid. Cicer. 1 Orat. 10).

⁹⁹ - Cato ad Pompilium scripsit, ut, si (filium) pateretur in exercitu remanere, secundo eum obligaret militiae sacramento, quia, priore amisso, jure cum hostibus pugnare non poterat (Cic. 1 Offic. 11 ad med.). Nemo invitus sacramento diceret (Liv. 4, 53 sub init.). Ut jam dixerant sacramento militare (Plin. 10 ep. 38). У историков Тита Ливия, Тацита часто встречаются фразы: sacramento milites adigere, Imperatoris sacr. delectare, sacr. mutare, – exuere, – accipere, – solvere (см. у Форцеллини).

¹⁰⁰ - Non ego perfidium dixi sacramentum (Horat 2 Od. 17, 9). Se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne adulteria committerent (Plin. 10, ep. 97 de christianis). Sacramentum amicitiae delere (Pert. Satyr. 117).

¹⁰¹ - Грене (р. 4) указывает, впрочем, на одно место у Тита Ливия, в котором слово sacramentum употреблено, по мнению немецкого ученого, «несомненно в значении mysterium». Тит Ливий говорит о посвящении в мистерии Бахуса: Hoc sacramento initiatos juvenes milites faciendos censetis (Liv. 39. 15)? Но здесь под sacramento римский писатель мог разуместь ту клятву, или обет молчания, который давали вступающие в мистерии и следовательно он мог употребить это выражение не в новом каком-либо смысле, а в том же значении клятвы, весьма употребительном, как мы видели, у римских языческих писателей. Форцеллини не приводит этого места и вовсе не говорит об употреблении sacramentum в значения μυστήριον.

¹⁰² - Фактические данные для подтверждения вышеизложенных гностических взглядов на таинства читатель найдет в дальнейших трактатах о св. Иринее и Тертуллиане.

¹⁰³ - Подтверждение на все главные из высказанных монтанических положений читатели найдут ниже при изложении взглядов Тертуллиана–монтаниста на таинства: покаяние, священство и брак.

¹⁰⁴ - Варнава называет (Epist. с. 6 р. 741) крещение обновлением чрез отпущение грехов (ἀνακαίνισας ἐν τῇ ἁφέσει ἁμαρτιῶν), воссозданием (ἀναπλάσσεσθαι), вторым творением 3 последние дни (δευτέραν πλάσιν), замечает (Epist. с. 16) что «получив отпущение грехов и возложив надежду на имя Господне, мы сделались совершенно новыми, вновь созданными». Об отпущении грехов в крещении см. также с. 11 р. 758–760.

¹⁰⁵ - Ad Ephes. с. 18.

¹⁰⁶ - Ad Roman. с. 6.

¹⁰⁷ - Pastor Vis. III с. 3. Per aquam salva facta est et fiet.

¹⁰⁸ - Simil. XVI: illud autem sigillum aqua est etc.

¹⁰⁹ - Сюда относится то место, где Ерма говорит, что «все народы, находящиеся под небом, услышавши проповедь, уверовали и нареклись одним именем Сына. Посему, принявши печать Его, все получили одно разумение и один смысл, и у них стала одна вера и одна любовь, и они носили вместе с именем Его и духов сих дев (et spiritus virginum harum cum Ejus nomine ferebant. Past. Simil. IX с. 17). Еще обстоятельнее говорится об этом предмете в другом месте (ibid. с. 13). На вопрос Ермы, кто такие девы, принимавшие участие в строении башни, ангел отвечал, что это «святые духи (spiritus sancti); человек не может войти в царство Божие, если они не облекут его своею одеждою. Ибо не будет нисколько тебе полезно, что ты примешь имя Сына Божия, если не примешь также одежды и (etiam et) от них. Эти девы суть силы (potestates) Сына Божия. Так ты тщетно будешь носить Его имя, если не будешь также носить и Его сил... Всякий, кто носит имя Сына Божия, должен также носить и их имена, потому что и сам Сын носит их имена». Что под силами дев едва ли можно разуметь добродетели, это видно из дальнейшей речи. На вопрос Ермы, – почему некоторые камни найдены не годными для строения башни, хотя они пронесены

были чрез дверь и переданы чрез руки дев, – Ангел отвечает: «все такие приняли имя Сына и силу (potestatem) сих дев. Принявши сих духов (his spiritibus), они сделались совершенными (consummati)». Но затем, по изъяснению ангела, они потеряли полученное совершенство, потому что соблазнились красотой двух дев, облеченных в черную одежду (намек на силу злых духов). Следовательно под consummati и potestatem virginum разумеется не утверждение в добродетели, не субъективный какой-либо акт, а объективный, получение даров св. Духа. Potestas и Spiritus напоминают слова Христовы об облечении силою свыше (Лук. 24:49 и Деян. 1:8) о принятии силы чрез сошествие св. Духа.

¹¹⁰ - Simil. VIII. n. 2.

¹¹¹ - Ibid. n. 6.

¹¹² - Ibid. n. 11.

¹¹³ - Когда говорит Ерма Пастырю, что люди, не соблюдавшие печати, покаившись примут от него (Пастыря) печать, то, очевидно, под первую печатью он разумеет крещение, и под вторую печатью – покаятие.

¹¹⁴ - Mandat. IV n. 3. *Audivi a quibusdam doctoribus, quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in aqua descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum.* Ангел отвечал Ерме, что те, которое crediderunt, aut credituri sunt poenitentiam peccatorum non habent, sed remissionem, а тем, которые vocati sunt ante hos dies, posuit Deus poenitentiam... et potestatem poenitentiae hujus mihi dedi. Итак, при всем сходстве покаяния с крещением, есть однакож между ними различие; первое есть в тесном смысле poenitentia, второе – remissio.

¹¹⁵ - Mand. IV n. 1. Simil V n. 7.

¹¹⁶ - Simil. VII.

¹¹⁷ - Simil. X n. 1: *in magno honore esse eum et dignitate apud Deum et magnae potestatis eum praesidem esse et potentem in officio suo. Huic soli per totum orbem poenitentiae potestas tributa est.* Справ. Mand. IV, 3.

¹¹⁸ - Simil IX n.33. *Cumque vidisset Dominus bonam atque puram poenitentiam eorum et posse eos in ea permanere, jussit*

priora peccata eorum deleri.

¹¹⁹ - 1Corinth. c. 7.

¹²⁰ - Ibid. c. 8.

¹²¹ - Ibid. c. 51: ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων. Еще у Варнавы (с.19): ἐξομολογήσῃ ἐπὶ τῶν ἁμαρτίας σου, впрочем в самом общем смысле.

¹²² - Corinth. c. 52: εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

¹²³ - Ibid. c. 57.

¹²⁴ - Ibid. c. 56.

¹²⁵ - Phil. c. 8. Πᾶσιν οὖν τοῖς μετανοοῦσιν ἀφήσιν ὁ Θεὸς, ἐὰν συνδραμῶσιν εἰς ἐνότητα Χριστοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα σύνδεσμον.

¹²⁶ - Trall. c. 3. Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

¹²⁷ - Magnes c. 7.

¹²⁸ - Smyrn. c. 9. Εὐλογόν ἐστίν... εἰς Θεὸν μετανοεῖν. Καλῶς ἔχει Θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι. Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ Θεοῦ τετίμηται ὁ λάθρα ἐπίσκοπον τι πράσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

¹²⁹ - Ephes. c. 2. Ἴνα ὑποτασσομένοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ κατὰ πάντα ᾗτε ἡγιασμένοι.

¹³⁰ - Ad. Polyc. c. 1. Παρακαλῶ σε ἐν χάριτι, ᾗ ἐνδέδισε.

¹³¹ - Corinth. c. 30. οἷς ἡ χάρις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δέδοται.

¹³² - Phil. praef: σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν δεδαιουσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι.

¹³³ - 1Corinth. c. 44: τοὺς κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (ἀποστόλων), ἢ μεταξὺ ὑφ' ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς Ἐκκλησίας πάσης... См. еще с. 42 о поставлении. В первом месте говорится, что апостолы знали, что возникнет потом раздор об епископском имени (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἐπισκοπῆς) и потому присовокупили закон (ἐπινομὴν), чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали их служение.

¹³⁴ - У Ермы упоминаются: *apostjli et episcopi et doctores et ministri* (Vis. X с. 5). У св. Климента находим следующее. В 42 гл. он говорит, что Апостолы поставляли *εἰς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους*. В 44 гл. сказавши, что Апостолы в предведении раздоров *περί τοῦ ὀνόματος ἐπίσκοπῆς* постановили закон, чтобы по смерти их поставляемы были их приемниками в свою очередь приемники последних, что грех лишать *ἐπίσκοπῆς* людей достойных, называет затем этих лиц *πρεσβυτέροι*: «Блаженны предшествовавшие пресвитеры ... они не опасаются, чтобы кто-либо свергнул их с занимаемого ими места». В 47 гл. говорит, что церковь коринфская из-за одного или двух человек возмутилась *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*. В 54 гл. убеждает стадо Христово быть в мире *μετὰ καθεσταμένων πρεσβυτέρων*; в 57 – покорится *τοῖς πρεσβυτέροις*. Эта неустановленность точных и однообразных наименований для трех степеней иерархии замечается и в св. Писании (сравн. Деян. 20:16 с стих. 28. Тит. 1:5 с ст. 7; 2Иоан. 1; 3Иоан. 1; 1Петр. 5:1).

¹³⁵ - Не говоря уже о Ерме, у которого, кроме апостолов, упоминаются все три степени, хотя и не все из них названы так, как они называются у нас, – укажем на следующее весьма замечательное место у того же св. Климента, у которого, по-видимому, нет строгого разграничения иерархических степеней. В 40 гл. увещевая верующих «творить в порядке все, что Господь повелел совершать в установленные времена», что «Он сам высочайшим своим изволением определил и то, где и через кого должно быть это совершаемо», – прибавляет: *τῷ γὰρ ἀρχιερέει ἰδίαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἰδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευίταις ἰδίαι διακονίαι ἐπικεῖνται*. Указание на ветхозаветную иерархию сделано здесь св. Климентом таким образом, что дает полное право видеть в этом указании намерение св. отца выяснить коринфянам, почему существует в христианской церкви иерархия с различными ее степенями, а именно с тремя. Но особенно несомненным становится существование в веке мужей апостольских трех степеней иерархии из посланий св. Игнатия, в которых весьма часто говорят об епископах, пресвитерах и диаконах и притом так, что решительно нет никакой возможности сомневаться в

существенном различии этих трех степеней. Таково напр., место, где диакон Сотион похваляется за то, что он повинует епископу, как благодати Божией, – πρεσβυτέρῳ, как закону И. Христа (Magnes. с. 2), а затем (ibid. с. 3) говорится, что пресвитеры в свои очередь повинуются епископу. Все три степени «подряд упоминаются в посланиях: к Магнезианам (с. 6. 13), Триллианам (с. 2. 3. 7), Филадельфийцам (прив. и с. 7), Смирнянам (с. 8. 12), Поликарпу (с. 6). Не указываем тех мест из посланий св. Игнатия, в которых упоминается только об епископах и пресвитерах, во внимании, вероятно, к особенной важности этих двух степеней иерархии.

¹³⁶ - Smyrn. с. 7. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστιαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χριστότητι ὁ Πατὴρ ἡγείρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Под ἀγαπᾶν, очевидно, разумеется евхаристия.

¹³⁷ - См. например Ebrard's – Dog. Abendmahl p. 255–257. Его мы имеем в виду и при дальнейшем опровержении частных реформаторского взгляда.

¹³⁸ - См. Ibid. с. 4. 5. 6.

¹³⁹ - Это отвержение евхаристии является у докетов, конечно, следствием, вытекающим из отвержения ими плоти Христовой вообще; но это следствие, как всякое следствие, может быть рассматриваемо и отдельно от начала, его породившего. Св. отец это именно и делает: после обличения докетического начала, нарочито останавливается на отношении докетов к евхаристии.

¹⁴⁰ - Св. отец не выразился например так: «К бессмертию ведет усвоение верою страданий Спасителя при помощи евхаристии, как символа, возбуждающего в сердце христианина веру в Распятого и воскресшего из мертвых».

¹⁴¹ - В виду этого затруднения понятно, почему реформатские богословы прибегают к толкованию выражений: ἵνα καὶ ἀναστῶσιν (в приведенном месте) и ἀθανασία, τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν (в другом месте) в смысле приобретения

«духовной жизни, как противоположной духовной смерти». Но так как на мысль о воскресении и бессмертии св. Игнатий делает особенное ударение, то нужно полагать, что он имеет при этом в виду докетов; а докеты не отвергали бессмертия души; они отрицали только воскресение тела. Не говорим уже о том, что ἀνάστασις употребляется обыкновенно, когда говорят о теле; ἀθανασία – дело другое.

¹⁴² - Ad. Rom. с. 7. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Ὑιοῦ τοῦ Θεοῦ... καὶ πόμα Θεοῦ θέλω, τὸ αἶμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἁφθαρτος καὶ ἀένναος ζωῆς.

¹⁴³ - Сравн. ἀγαπᾶν, ἵνα ἀναστῶσιν (Smyrn. с. 7) с ἀγάπη ἁφθαρτος. Хлеб, по определению св. Игнатия, есть плоть и именно та же самая, которую принял Сын Божий в воплощении. Питье же евхаристическое есть кровь, но какая именно? На это отвечает: «питье есть кровь, любовь нетленная и жизнь вечная».

¹⁴⁴ - См. еще «одна плоть Господа нашего И. Христа и одна чаша в соединении с кровью Его (Phil. с. 4). См. также Trall. с.2 (о диаконах; приведено далее).

¹⁴⁵ - Ephes. с.20: ἓνα ἄρτον κλῶντες, ὃς ἐστὶ φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

¹⁴⁶ - Ad Polycarp. с. 5: μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου ... κατὰ Κύριον.

¹⁴⁷ - Pastor. Mandat. IV с. 4.

¹⁴⁸ - Ephes. с. 19: παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμῶς καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου τρία μυστήρια, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη.

¹⁴⁹ - Magnes. с. 9.

¹⁵⁰ - Trall. с. 2.

¹⁵¹ - Всего ближе здесь разуместь (как мы видели), судя по контексту речи, дело проповеди о Распятом и насаждение в сердцах верующих веры в И. Христа.

¹⁵² - Τύπος Ἰησοῦ – козел отпущения. (Barnab. с. 7). Τύπος – жертвоприношение красной юницы (ibid. с. 8). Τύπος σταυροῦ – Моисей молящийся (ibid. с. 12). Τύπος Ἰησοῦ – медный змий

(ibid.). Сын Божий явился ἐν τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ (ibid.). Иаков духом провидел τύπον τοῦ λαοῦ.

¹⁵³ - Напр. τέλειαν γνῶσιν у Варнавы (с. 13) и у Климента (1Corinf. с. 1).

¹⁵⁴ - Напр. τέλειοι ὄντες, τέλεια φρονεῖται у Игнатия Богоносца (Smyrn. с. 11).

¹⁵⁵ - Напр. у Климента (1Cor. с. 49): ἐτελειώθησαν

¹⁵⁶ - Simil. с. 13. См. выше.

¹⁵⁷ - 1 Apol. с. 61.

¹⁵⁸ - 1 Apol. с. 62–64. Мало того – демоны, узнавши из сказаний Моисея, что Дух Божий носился над водами и что Бог Словом своим помыслил сотворить мир, «побудили при источниках вод поставить идол так называемой Коры, называя ее дочерью Зевса», и подобным же образом измыслили Афину, вторую дочь Зевса, которую и «назвали первою мыслию» (с. 64).

¹⁵⁹ - Не приводим других многочисленных мест, относящихся к крещению, так как они не привносят ничего особенного в раскрытие догматического учения о крещении. См. Dial. cum Triph. (σωτήριον λουτρόν с. 18, τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς с. 14. 19 и др.).

¹⁶⁰ - Некоторый, но весьма неясный намек на особенный акт, отличный от крещения, находим в след. месте Dial. cum Triph. Объясняя сошествие св. Духа на Спасителя тем, что оно нужно было не для самого И.Христа, а для того чтобы показать, что дары св. Духа удалились от иудеев и почил на Нем и чтобы Он мог разделять их верующим (с. 87), замечает: «и можно видеть среди нас женщин и мужчин, имеющих дары от Духа св. (с. 88)». Впрочем, св. Иустин мог разуместь здесь чрезвычайные дары, напр. дар языков; во всяком случае он не указывает, как и когда эти лица получали дары св. Духа. Указание на пример Спасителя остается таким образом единственным, но, понятно, не ясным указанием на особенный, совершавшийся после крещения, богослужебный акт изведения благодати св. Духа на верующих.

¹⁶¹ - Οὐ γάρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

¹⁶² - 1 Apol. c. 66. "Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις... "Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυσσυμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν...

¹⁶³ - Об этих клеветах см. Dial. c. Triph. c. 10. 1 Apol. c. 26. 2 Apol. c. 12.

¹⁶⁴ - Так мы понимаем слова: διὰ Λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς. Под «Словом Бога» мы разумеем не волю Бога Отца, а ипостасное Слово Божие, Сина Божия. Так понимать означенное выражение уполномочивает нас следующее, в высшей степени ясное в решительное, место, указывающее на то, как св. Иустин представляет воплощение. Объясняя благовестие архангела пресвятой Деве, св. отец пишет: Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον, δς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστὶ... Καὶ τοῦτο, ἐλθὼν ἐπὶ τὴν Παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν, οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ δυνάμεως, ἐγκύμονα κατέστησε (1 Apol. c.33). Итак, по буквальному смыслу этого места, «под Духом и силою», осенявшими св. Деву про зачатии Спасителя, «нужно понимать не иное что, как Слово, которое и у Бога есть перворожденное». С разбираемым (с. 66), а равно и с только что приведенным (с. 33) местами следует сопоставить еще одно место (ibid. c. 46). В этом последнем, – сказавши, что «Христос есть перворожденный (Сын) Бога», что «Он есть Слово, которому причастен весь род человеческий», следовательно отождествивши Христа с Словом, – св. Иустин замечает об этом самом Лице, что «человек мудрый может из сказанного понять, по какой причине διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς πάντων καὶ Δεσπότης Θεοῦ βουλὴν, διὰ Παρθένου ἀνθρώποις ἀπεκυήθη...». Итак Христос – перворожденное Слово – родился от Девы, по воле Бога Отца, силою Слова, т. е. своею

собственной, Сам, как Дух, осенивши св. Деву. Из всех приведенных мест, таким образом, оказывается, что св. Иустин устранял участие третьего Лица св. Троицы в воплощении второго Лица; слова же «Дух и сила» считал другими только выражениями, употребленными в Писании для обозначения Сына Божия или Слова, которое Само осенило, при своем зачатии, св. Деву. Западные богословы, сколько нам по-крайней мере известно, не обращают внимания на столь ясно и прямо выраженное представление св. Иустина о воплощении; между тем оно имеет весьма большую важность в отношении к пониманию не только самого св. Иустина, но и других отцов. Оно дает ключ к решению вопроса, почему Слово называют нередко Духом и другие отцы: св. Ириней (*Adv. haer. I. V* с. 1 п. 2, 3), Тертуллиан (*Adv. Marc. I. III* с. 16. *Apolog.* с. 21), Климент алекс. (*Paed. 1. I* с. 6 и др.). А решение этого вопроса ведет в свою очередь к выяснению в отеческих творениях некоторых важных, но весьма темных мест, относящихся к евхаристии (в особенности у Климента алекс.), оставляемых обыкновенно без объяснения в существующей по нашему предмету западной литературе.

¹⁶⁵ - Под «*δι' εὐχῆς λόγου*» св. Иустин, можно думать, разумел всю евхаристическую молитву, а не слова только установления таинства как потому, что их нельзя назвать молитвою, так еще более потому, что, в параллельном месте (1 *Apol.* с. 13), он ясно дает понять, что он понимает более или менее продолжительную молитву, относящуюся к освящению даров: *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας... ὅση δύναμις αἰνοῦντες*. Что касается прибавления к «слову молитвы» выражения *τοῦ παρ' αὐτοῦ*, то св. Иустин этою прибавкою хотел, по всей вероятности, показать, что возношение евхаристии совершается по образу, заповеданному Христом и способу, преданному Апостолами, принявшими заповедь о том от самого Господа; а может быть – хотел указать и на то, что слово евхаристической молитвы заимствует свою силу от того же Слова, которое силою своею осенило некогда св. Деву и что потому-то евхаристические элементы, в силу осенения этим Словом, перестают быть простым хлебом и простым вином.

¹⁶⁶ - Замечательно, что св. Иустин, сделавши описание евхаристии (1 Apol. с. 66), затем снова повторяет это описание (ibid. с. 66). Через вторичное описание евхаристии он хотел показать, как это же самое священнодействие, возбуждающее среди язычников такие невыгодные для христиан толки, совершается в обыкновенное время, когда не бывает вновь вступающих в христианское общество.

¹⁶⁷ - См. 1 Apol. с.13. 65. 67 и приводимое ниже место из Dial. с. Triph. с. 41.

¹⁶⁸ - Dial. с. Triph. с. 70. Изъясняя пророчество Исаии (33:13–19) св.Иустин замечает: «Очевидно, что в этом пророчестве говорится о хлебе, который Христос наш предал нам творить εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτόν, ради верующих в Него, за которых Он и пострадал и – о чаше, – которую предал творить совершающим евхаристию εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

¹⁶⁹ - Кроме вышеприведенного места и других см. еще Dial. с. Triph. с. 41. Этот хлеб «предал совершать Господь наш И. Христос в воспоминание страдания, которое претерпел Он за людей, очищающих души от всякого зла, а вместе и для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил мир со всем, что в нем (существует) для человека, так и за то, что освободил нас от греха, в котором мы находимся».

¹⁷⁰ - καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.

¹⁷¹ - Dial. с. Triph. Ὅτι... καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γενομένοι, τέλειαι μόναι καὶ εὐαρεστοί εἰσι τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτα γὰρ μόναι καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς καὶ ὑ γρᾶς, ἐν ᾗ καὶ το πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ Ὑἱὸς τοῦ Θεοῦ μέμνηται.

¹⁷² - По словам св.Иустина, покаяние в состоянии загладить даже такую вину, как отступничество от Христа (Dial. с. Triph. с. 47). Покаяние безусловно необходимо для всех; если Давиду был прощен грех не ранее, как после его раскаяния и сокрушения, то каким образом нечистые и совершенно потерянные, если не будут ни скорбеть, ни изнурять себя, ни каяться, могут иметь надежду, что Господь не вменит им греха

(ibid. с. 141). Но в этих местах ничего не говорится ни об участии иерархии в акте покаяния, ни тем более уже о сакраментальном значении священнического отпущения грехов.

¹⁷³ - Стараясь доказать язычникам, что христиане вовсе не склонны к распутству, св. Иустин указывает на уважение, каким пользуется у них девство, а также говорит следующее: «У нашего Учителя считаются грешниками совершающие вторые браки по закону человеческого» (1 Apol. с. 15). В другом месте он замечает: «необузданное совокупление у нас не есть таинство» (ibid. с. 29). Что понимает св. Иустин под вторым браком (сожителство ли с двумя женами, как думает Маран, или – второй брак после развода, допускаемого римскими законами, как полагает Отто и др. см. у Миня прим. к этому месту), для нас не важно; для нас важнее противопоставление закона человеческого закону Божию; но св. отец к сожалению не выясняет, что он понимает под законом Божиим. Мысль, что совокупление не есть таинство, не может служить доказательством, что он считал брак не важным делом, так как выражением ἀνέδην μιξις он достаточно ясно показал, о чем идет речь.

¹⁷⁴ - Dial. с. Triph. с. 65. Что ἐν μυστηρίῳ здесь употреблено в этом именно смысле, это видно из дальнейшего рассуждения св. Иустина (см. с. 76), где это слово заменяется словом παρακαλυμμένως, как выражением равнозначущим первому.

¹⁷⁵ - Ibid. с. 78. Замечательно еще следующее соединение μυστήριον с παραβολῇ (с. 97): Давид в псал. 21 сказал в таинственной притче (ἐν παραβολῇ μυστηρίῳ) о страдании на кресте.

¹⁷⁶ - Подобного рода места встречаются в Dial. с. Triph. «Таинство агнца пасхального (τὸ μυστήριον τοῦ προβάτου) было прообразом (τύπος) Христа... агнец этот, которого повелевалось спечь, был символом (σύμβολον) страдания крестного» (с. 40). Приношение пшеничной муки также было прообразом (τύπος) евхаристии; обрезание именно в 8-й день было прообразом (τύπος) истинного обрезания через Христа воскресшего во едину от суббот, т.е. в 8 день (с. 41). Вот почему восьмой день

заклучал в себе нечто белее таинственное (μυστήριόν τι εἶχε μάλλον), чем седьмой день (с. 24).

¹⁷⁷ - Dial. с. Triph. с. 68: ἀποκεκαλυμμένως, καὶ ἐν ταῖς παραβολαῖς, ἧ μυστηρίοις, ἧ ἐν συμβόλοις ἔργων.

¹⁷⁸ - Μυστήριον, в последнем случае употреблено, можна думать, вместо τύπος, которого нет в этом месте, между тем как перечислены все остальные любимые термины Иустина.

¹⁷⁹ - Ibid. с. 111. Камень, на котором стоял Моисей, был символом (σύμβολον) Христа (с. 90).

¹⁸⁰ - «В потопе был прообраз (μυστήριον) людей спасаемых... Ной с прочими людьми... числом восемь был символом (σύμβολον) восьмого по счету дня, а по силе всего первого, в котором Христос наш из мертвых воскрес». Дерево, на котором спасся Ной, было прообразом (μυστήριον) креста; далее эти прообразы названы символами при потопе (τῶν ἐπὶ τοῦ κατακλισμοῦ τῶν συμβόλων). Благословение Ноем сыновей Симы и Иафета и проклятие Хама и именно, в лице последнего, сына его Ханаана было также прообразом (μυστήριον с. 139). Что Христос будет победителем, это предсказано в прообразе борьбы (διὰ τοῦ μυστηρίου πάλης с. 123). Через медного змия на знамени Бог возвещал прообраз (μυστήριον с. 94). Никто из царей иудейских «не умер посредством этого таинства (διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου), т. е. распятия, кроме одного только сего Иисуса» (с. 97). Евреям Бог «наперед дал все прообразы (πάντα μυστήρια) прежде их времен» и в змеях и в прообразе (διὰ τύπου) распростертых рук Моисея (с. 131). Распятие Исаии деревянною пилою «было прообразом (μυστήριον) Христа, имеющего разделить ваш (иудейский) народ на двое» (с. 120). Нельзя понимать змия и прочее иначе, как символы (σύμβολα); не по забвению Бога Моисей повелел сделать медного змия; «это было сделано и сказано великим пророком μετὰ πολλοῦ νοῦ καὶ μυστηρίου (с. 112). Благословением Иосифа и Иуды прообразовательно предвозвещено о Христе (ἐν μυστηρίῳ с. 100). Даниил камнем, оторвавшимся без рук, символически (ἐν μυστηρίῳ) обозначил Сына Божия (с. 76); Христос во многих местах Писания символически назван камнем, (σύμβολικῶς с. 86). Патриархи имели много жен не ради блуда, а потому, что

через них совершались некоторое домостроительство и все прообразы (μυστήρια πάντα с. 141; сравн. οἰκονομίαι τινὲς μεγάλων τῶν μυστηρίων с. 134:); так что Иаков, вступивший в сожитие с двумя рабынями, был прообразом Христа (τύπος τοῦ Χριστοῦ с. 140; сравн. с. 134).

¹⁸¹ - Ibid. с. 44.

¹⁸² - Apol. с.13

¹⁸³ - Dial. с. Triph. с. 33. Намереваясь раскрыть, на основании ветхого завета, учение о рождении Спасителя, св. Иустин предваряет своих слушателей, что он будет говорить о тайне рождения Спасителя (περί νοῦ τῆς γενέσεως αὐτοῦ μυστηρίου), настойчиво вызывающей на размышление.

¹⁸⁴ - Ibid. с. 106. Христос знал все. Он увещевал «всех боящихся Бога хвалить Бога за помилование всех верующих и (притом) чрез таинство сего Распятого (διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυρωθέντος τούτου)». Христиане призваны Богом чрез таинство креста (διὰ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ Ibid. с. 131). В псалмах повелевается, чтобы «люди всей земли, познавшие это спасительное таинство (τὸ σωτηρίον τοῦτο μυστήριον), т.е. страдание Христово, не переставали петь Богу и Отцу всего» (с.74). Христос приобрел людей своею кровию и таинством крестным (διὰ... μυστηρίου τοῦ σταυροῦ с.134). См. еще с.91.

¹⁸⁵ - И.Христос повелел нам любить и врагов, что возвещено и через Исаию многими словами, где между прочим (возвещено) и таинство возрождения нашего (τὸ μυστήριον πάλιν τῆς γενέσεως) и всех ожидающих явления Христа во Иерусалиме (Ibid. с. 85).

¹⁸⁶ - См. ниже в тракт. о браке и елеосвящении отношение св. Иринея к гностическим «искуплениям», как называли гностики свои таинства.

¹⁸⁷ - Lib. III. с. 17 n. 1.

¹⁸⁸ - Ibid. n. 2. Выражения unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt очень живо напоминает Киприаново utroque sacramento (ср. в тракт. о Кипр.)

¹⁸⁹ - Ibid. с. 18 n. 3: qui est unctio.

¹⁹⁰ - См. еще Fragm. n. XXXV p. 1248.

¹⁹¹ - См. *Fragm.* п. 8. «Как кивот был позолочен внутри и снаружи чистым золотом, так было чисто и блестяще и тело Христово, внутри (ἔσωθεν) будучи украшено Словом, а снаружи (ἔξωθεν) укреплено Духом, дабы от обоих обнаруживалось сияние естеств (φύσεων)».

¹⁹² - *Lib.* III с. 9 п. 3. «Не христос сходил тогда на Иисуса и не другой есть Христос, а другой Иисус, но Слово Божие, (тот же), который есть Спаситель всех... который есть Иисус... который и плоть принял и помазан был от Отца Духом, (Он же самый) сделался Иисусом Христом». «Итак сошел на Него Дух Бога, Того, который через пророков обещал помазать Его, чтобы мы ab abundantia unctionis Ejus спаслись».

¹⁹³ - *Lib.* V с. 20 п. 2. «В сей (рай – Церковь) вводит Господь повинующихся Его заповеди, возглавляя в себе все небесное и земное; небесное же есть духовное, а земное есть домостроительство о человеке. Итак это Он возглавил в себе, соединяя человека с Духом (*adunans hominem Spiritui*) и Дух помещая в человеке; Он сам сделался главою Духа, давая Духа, чтобы Он был главою человека; ибо чрез Него мы видим и слышим и говорим».

¹⁹⁴ - *Lib.* III с. 10 п. 3. *Est enim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei; salutare autem, quoniam Spiritus... salus autem, quoniam caro.*

¹⁹⁵ - *Lib.* V с. 18 п. 2. «Отец носит создание (*conditionem*) и вместе свое Слово, а Слово, носимое Отцем, даст Духа всем, как хочет Отец, некоторым по созданию сотворенное (*secundum conditionem quod est factum*), а другим по усыновлению то, что от Бога, т. е. рождение (*quod est ex Deo, quod est generatio*). И таким образом, обнаруживается един Бог Отец, которой над всем в чрез все и во всем. Над всем Отец и Он есть глава (*caput*) Христа; чрез все Слово в Он есть глава Церкви; во всех же нас Дух и Он есть вода живая (*aqua viva*), которую дарует Господь право верующим в Него».

¹⁹⁶ - *Lib.* V с. 36 п. 2. «Таков порядок и домостроительство спасаемых и через такие степени они преуспевают: от Духа

восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу». Правда это говорится о будущей жизни, но тоже и в настоящей (см. lib. IV с. 20 п. 5).

¹⁹⁷ - Lib. V с. 16 п. 2. «Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе, дабы чрез подобие с Сыном человек стал дорог Отцу. Хотя в прежние времена и говорилось, что человек создан по образу Божию, но это еще не обнаруживалось, потому что еще не было видимо Слово, по образу (κατ' εἰκόνα) которого создан человек. Поэтому он легко утратил и подобие (ὁμίωσιν)». См. еще ibid с. 6 п. 1: «ибо руками Отца, т.е. чрез Сына и Духа, человек, а не часть человека делается по подобию Божию».

¹⁹⁸ - Ibid. с. 9 п. 1. Еще с.6 п. 1: perfectus homo commistio et adunitio est animae, assumptis Spiritum Partis et admista ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei.

¹⁹⁹ - Ibid. с. 8 п. 2–3.

²⁰⁰ - Ibid. с. 1 п. 3. «Как в начале нашего создания в Адаме то дыхание жизни, которое было от Бога соединившись с телесным составом (unita plasmati), одушевило человека и показало его животным разумным (animal rationale), так и в конце Слово Отца и Дух Бога, соединившись с субстанцией Адамова состава (substantia plasmationis Adae), сделало человека живым и совершенным, принимающим совершенного Отца». Что plasma здесь нужно перевести именно так, см. ibid. с. 6 п. 1: si substantiam tollat aliquis carnis, i. e. plasmatis etc.

²⁰¹ - Ibid. с. 12 п. 1–2. Здесь он рассуждает о различии между πνοή ζωῆς и πνεῦμα ζωοποιόν; первое делает человека ψυχήον, второе πνευματικόν; первое есть душа человеческая, последнее – Дух Божий; первое временно, второе – вечно. Потом замечает: oportuerat primo plasmari himinem et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem Spiritus accipere.

²⁰² - Ibid. с. 28 п. 4. «Человек, вначале созданный руками Божиими, т.е. через Сына и Духа, делается во всякое время (omni tempore) по образу и подобию Божию. См. еще I. IV praef. N. 4: «человек есть соединение души и плоти, он образован (formatus est) по подобию Бога и составлен (plasmatus est) руками Его, т.е. чрез Сына и Духа, которым Он и сказал:

сотворим человека. Там же (с. 20 п. 1.4) эти руки Отца называются Словом и Премудростью.

²⁰³ - Lib. V с. 11 п. 1.

²⁰⁴ - Ibid.

²⁰⁵ - Ibid. с. 12 п. 3.

²⁰⁶ - Ibid. с. 13 п. 6.

²⁰⁷ - Ibid. с. 15 п. 1.

²⁰⁸ - Ibid. с. 6 п. 1. Apostolus ait... perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei.... Cum Spiritus hic commistus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectas homo factus est et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus fuerit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumes per Spiritum.

²⁰⁹ - Ibid с. 10 п. 1: si (oleaster) tenuerit insertionem et transmutetur in bonam olivam, oliva fit fructifera... sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius et assumpserint Spiritum Dei et illius fructificationem germinaverint, erunt spirituales. Еще ibid. п. 2: sic et homo, per fidem insertus et assumens Spiritum Dei, substantiam carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.

²¹⁰ - Ibid. с. 8 з. 1. Здесь же говорит, что человек в сей жизни не может получить всю благодать Духа (universa Spiritus gratia), что ныне мы подучаем только partem aliquam a Spiritu Ejus. Ibid. с. 9 п. 2: залог Духа дается нам для того, чтобы смертное поглощено было жизнью; это поглощение немощи плоти происходит еще в здешней жизни, но (ibid. с. 18 п. 3) окончательное поглощение ее произойдет, по действию Господа, в будущей. Напрасно поэтому еретики думают, что «плоть (ibid. с. 12, п. 6), получившая от Него исцеление (curationem), неспособна к жизни, которая от Него (получается). Ибо через исцеление получается жизнь, а через жизнь нетление». Здесь в последовательном преемстве поставлены: curatio, vita et incorruptela.

²¹¹ - Lib. V c. 2 n.2. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem substantia, qua vere factum est Verbum Dei...

²¹² - Это именно и раскрывает свю Ириней в предыдущей главе (с. 1 п. 2), где замечает, что если Христос не был тем, чем казался, то *προφητική τις ὀπτασία γέγονε τοῖς ἀνθρώποις*, т.е. с людьми произошло какое-то пророческое видение.

²¹³ - Св. Ириней ставит воплощение в тесную связь с евхаристией не в этом только месте, но и в предыдущей главе (с. 1 п. 3). Опровергая гностиков в том, что они отрицают *unionem Dei et hominis* в Лице Христа, не хотят допустить, что «Дух св. сошел на Марию и сила Всевышнего осенила ее, почему и рожденное свято и есть Сын всевышнего Бога Отца всего, произведшего воплощение и показавшего новое рождение», заключает отсюда: «итак они отвергают смешение (*commiscionem*) небесного вина и хотят, чтобы была только вода мирская, не принимая Бога в смешение с собою (*ad commiscionem suam*)». Такой способ выражения ясно указывает на мысленное сопоставление воплощения и евхаристии, как действий, имеющих такую близкую между собой связь, что одно может быть употреблено для обозначения другого.

²¹⁴ - Ibid. п. 3. Ὅποτε σὺν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δε αὔξη καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις τῶς δεκτικῇ μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σαρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπο τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καὶ μέρος αὐτοῦ ὑπαρχούσαν; Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν... οὐ περὶ πνευματικοῦ τινός καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα... ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας (вместо ὑποστάσεως, как выше) τῆς ἐκ σαρκῶν, καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστῶσης, ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὁ ἐστὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὃ ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. Есть различие в чтении начала этого места. Καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δε (у И.Дам. ἐκ τούτου τε); в лат. тексте: *et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus*. Мы следуем греческому тексту, а относительно последнего слова – св. И.Дамаскину.

²¹⁵ - Ibid.

²¹⁶ - Сравн. выше: ὁπότε σὺν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνῶς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία и пр.

²¹⁷ - Lib. V с. 2 п. 3.

²¹⁸ - Замечательно, что в этом месте св. Ириней оживление зерна почему-то приписывает Духу Божию, тогда как за несколько перед тем мы читаем: Слово «доставляет нам творение, повелевая выходить солнцу и падать дождю, как Ему (Слову) угодно» (1. V с. 2 п. 2), а в другом месте – «через Слово дерево приносит плоды; земля дает сперва зелень, потом колос, наконец полное зерно в колосе» (1. IV с. 18 п. 3 и др. под. места). Нам кажется, это сделано, в данном по крайней мере месте, с целью оттенить особенное, специальное действие Слова, второго Лица св. Троицы, от общепромыслительного действия третьего Лица, Духа св., хотя, как увидим далее, св. Ириней, вместе с св. Иустином, иногда усвоял наименование Духа Слову или Сыну Божию.

²¹⁹ - Св. Ириней, совершенно согласно с св. Иустином, представляет зачатие Спасителя совершившимся не двумя руками Отца: Духом и Сыном (как изображает он в других местах создание Адама и воссоздание человечества Христом Спасителем в Церкви), а исключительно и непосредственно Сыном. Вот почему говорит, что «как сам первоначальный Адам *plasmatus est manu Dei, i.e. Verbo Dei ...* так *ipse Verbum exsistens ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis*» (1. III с. 21 п. 10), что Слово «сходит в Марию», чтобы принять от нее плоть (*καθόδος εἰς Μαρίαν* *ibid.* с. 22 п. 2), что если Сын Божий воплотился призрачно, если только казался человеком, то Он οὐτε, δ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε Πνεῦμα Θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον το Πνεῦμα, что, по мнению гностиков, Он «ничего не принял от Марии», что они не обращают внимания на то, что «Дух св. сошел на Марию и сила Вышнего осенила ее», что они не допускают соединения небесного вина с водою (см. выше, 1. V с. 1 п. 1.2). Здесь, – хотя и не так ясно, как у св. Иустина, – дается понять, что под Духом, осенившим св. Деву, нужно разумеать Слово, которое «по истине было Духом Божиим».

²²⁰ - Lib. IV с. 18 n. 4. 5. 6.

²²¹ - Ἑμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Это чтение заимствовано из творений св. Иоанна Дамаскина (е ms. Cod. Claromontano Parallelorum Ioannis Damasceni см. у Миня). В латинском переводе читается иначе: congruenter communicationem et unitatem praedicantes (пропущено καὶ ὁμολογοῦντες ἔγερσιν) carnis et spiritus. Мы предпочитаем чтение И. Дамаскина, как по уважению к авторитету св. Отца, так еще более по основаниям, которые будут приведены ниже.

²²² - Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐκκλησίαν (ἐπίκλησιν) τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κσινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου οὗτν καὶ τὰ σώματα ἡμῶν παραλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Частица указывает на разъяснение предыдущего положения. Так как разъяснение включает в себе два пункта, то и положение должно содержать, конечно, также две мысли, как это мы и видим в тексте И.Дамаскина (ἀπαγγέλλοντες... καὶ ὁμολογοῦντες...), почему главным образом мы и принимаем этот текст. Если скажут нам, что ἔγερσις в соединении с πνεύματος не может быть поставлено и потому оно излишне, то на это мы заметим, что ἔγερσις – более широкое понятие, чем ἀνάστασις. Ἐγερσις может быть употреблено в значении не только воскресения, но и собрания, созывания, как оно и употреблялось у древних классиков. (Илиад. XVII сь. Лекс. Коссов.), и следовательно может быть употреблено для выражения мысли о восстановлении расторгнутого смертью союза души с телом – понятия собрания воедино тела и души (σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν).

²²³ - Рассказ об этом весьма знаменателен и приводит к важным выводам относительно верования древней церкви в действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристии. Марк, по словам Иринея, «присвоив себе (право) совершать евхаристию над чашами, наполненными вином и надолго растягивая слово призывания (τὸν λογὸν τῆς ἐπικλήσεως), делает то, что они являются на вид багряными и

красными, так что кажется, будто в его чашу, через призывание (διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ) всевышняя благодать источает свою кровь и будто присутствующие сильно желают вкусить этого питания» (lib. 1 с. 13 п. 2). Конечно такие действия Марка обязаны своим происхождением расчету на то, чтобы присутствующие убедились в сверхъестественной силе, которою обладал будто бы этот гностик, как смотрел на это и сам св.Ириней (lib. 1 с. 13 п. 1), но несомненно и то, что мысль о такого рода действиях могла явиться только при том условии, если слишком сильна была в народе вера в действительное присутствие крови Христовой в евхаристии, – вера, которой не могли не поддаться и не сделать некоторые уступки в этом отношении общецерковному верованию даже гностики, по крайней мере Марк, допускавший, как видно из приведенного места, или по крайней мере делавший вид, что допускает, возможность какого-то соединения всевышней благодати с вином, даже истечения чего то доступного и для зрения (багряная краска в чаше) в сосуде.

²²⁴ - Если бы мы, вместе со реформатскими богословами (см. у Ебрарда р. 201 etc.) поняли это место иначе, то у нас из евхаристии не вытекала бы мысль о воскресении плоти, а воскресение плоти не очень сильно подкрепляло бы учение об евхаристии. Предположим, что св. Ириней во всем этом месте старается доказать одну только истину, именно истину единства Творца мира с Богом, и сообразно с тем и в евхаристии видит символ единства духовного и материального (общение и единство плоти и духа). Евхаристия, как символ единства духовного и материального мира, едва ли настойчиво может вызывать, делать твердою (βεβαίωϋ, как выражается Ириней) мысль о воскресении плоти. Что Бог есть Творец как духовного, так и материального мира, из этого еще не следует строго логически, что Он создал тело для всегдашнего соединения с душою. Что же касается отношения воскресения плоти к евхаристии, то правда и с точки зрения на евхаристию, как на символ единства духовного и материального, учение о воскресении плоти может подтверждать такую идею, т. е. идею евхаристии, как символа единства двух миров. Но в таком

случае, что же такое евхаристия, как не бледный образ для выражения самой общей идей? Для чего в таком случае св. отцу нужно было, – не в этом только месте, а и в других местах, – возвеличивать евхаристию, настаивать напр., на мысли о питании в ней не духа, а именно нашей плоти – телом, и именно телом и кровью Христа, а не божеством или благодатными Его дарами?

²²⁵ - У Миня fragm. n. XXXVIII. У Пфаффа n. 2 (Irenaei fragm. aneed. edit. Hagae comit. 1715).

²²⁶ - Сравн. I. IV с. 18 n. 4. Это приношение чистым приносит Создателю одна Церковь, вознося Ему с благодарением от Его же творения; иудеи же не приносят Ему (такого приношения); ибо руки их полны крови; ибо они не приняли Слова, которое приносится Богу (quod offertur Deo, др. чтение в менее древн. Манускр. Per quod...)

²²⁷ - καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον,

²²⁸ - Употребляемое и у последующих отцов это выражение, в первый раз, сколько нам известно, встречается именно у Иринея и затем несколько раз в Апост.постанов. (именно кн.V гл. VI, 30; VII, 25). Не обязано ли оно своим употреблением особенной любви отцов к сближениям и сопоставлениям нового завета с ветхим?

²²⁹ - Основание для такого мнения см. выше. Поводом к замене одного слова другим могло послужить сделанное им в этом месте противопоставление новозаветной духовной жертвы («vворвтоше») иудейским жертвам. Церковная практика также уполномочивала его на такую замену, так как литургическая формула молитвы о преложении св. даров обращена к Духу св.; это мы видим и в древнейших литургических памятниках – восточных и западных. См. наше исследование о литургиях (Хр. Чт. 1868. 1869. 1870. «Очерк истории литургии прав. церкви», «Очерк ист. древних национ. литургий запада»).

²³⁰ - Lib. III с. 24 n. 1.

²³¹ - Ibid. с. 1 п. 1. Св. Иринея говорит об Апостолах, что «после того как Господь наш воскрес из мертвых и они облечены были свыше силою нисшедшего св. Духа, они исполнились всеми дарами (omnibus, подраз. donis) и получили совершенное знание».

²³² - Lib. IV с. 26 п. 5. Об истинных пресвитерах он замечает: «Таковых пресвитеров воспитывает (ἀνατρέφει) Церковь. О них и пророк говорит (Ис. 60:17) О них и господь сказал (Мф. 24:45–47)... итак, научая нас, где таковых найти Павел говорит: Бог поставил в Церкви во-первых апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями. Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis Ecclesiae successio.

²³³ - Ibid. п. 2: qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. См. еще (ibid. п. 4): oportet adhaerere vero his, qui et apostolorum... doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conservationem sine offensa praestant.

²³⁴ - Указание на три степени иерархии можно видеть в неоднократной ссылке св. Иринея на слова апостола: 1Кор. 12:28 и в применении этих слов к иерархии тогдашнего времени.

²³⁵ - См. выше цитаты из IV кн., а также Fragm. п. 3. В III кн. см. след. места. Traditio, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur (I. III с. 2 п. 2). Ab apostolis instituti sunt episcopi et succussores eorum usque ad nos (с. 3 п. 1). Per successiones episcoporum (ibid. п. 2). Ἀπόστολοι... Λίνφ τὴν τῆς ἐπίσκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχειρίσαν (ibid. п. 3).

²³⁶ - Таковы следующие указания на публичное покаяние у Иринея. Женщины соvrащенные еретиками, «обратившись в церковь Божию исповедали (ἐξομολογήσαντο), как еретики увлекали их в плотские наслаждения (lib.1 с. 6 п. 3). Это исповедание греха было продолжительно, как видно из примера жены одного дьякона, подвергшейся растлению от Марка. «Когда брат с великим трудом обратил ее, она все время проводила в покаянии (ἐξομολογουμένη), плача и рыдая о

растлении, которому подверглась от чародея (ibid. с. 13 п. 5)». Это исповедание было публичное и потому далеко нелегкое. «Некоторые из женщин публично исповедуются (εἰς φανερὸν ἑξομολογοῦνται), а другие, по стыду не решаясь на это и в тайне как бы отчаявшись в жизни Божией (ἀπηλπίκυίαι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ), или совсем сделались отступницами, или колеблются (ibid. п. 7). Здесь уже находится, хотя и не совсем ясный, намек на то, что в покаянии дается от Бога какая-то сила, возвращающая жизнь душе омертвляемой грехом.

²³⁷ - Другой символ покаяния и разрешения от грехов представляют символы пророческие. В отрывке, как догадываются, из изъяснения кн. пр. Иезекииля (3 и 4 гл.), Ириней говорит: «пророчеством среди их означалось, что народ, ставши преступным, будет связан узами собственных грехов. А то, что он сам развязался, означает, что покайсявшись (μετανοήσας) он опять освободился от уз греха (Fragm. п. XLIV и подобное же п. XLVIII)». Здесь нет противоречия с символом покаяния в воскрешении Лазаря. Здесь указывается на другое условие достижения плодов покаяния, необходимое со стороны человека.

²³⁸ - Lib. V с. 13 п. 1. Смотрите предыдущую главу (12 п. 6), где говорится, что Слово Божие «усмотрев свое создание поврежденным злобою, всячески врачевало его, то относительно каждого члена, какой находится в его составе, восстановив зараз целого человека (redintegravit) здоровым и невредимым приготавливая его для Себя совершенным к воскресению... Ибо через исцеление жизнь, а чрез жизнь нетление. Итак, кто дает исцеление, тот дает и жизнь; а кто сообщает жизнь, сообщает своему созданию и нетление». Эти слова правда, могут относиться и к крещению; но так как они предшествуют приведенным словам о Лазаре, то могут быть поняты и в смысле ближайшего указания на покаяние.

²³⁹ - Неверие и непокорность Богу ведут к духовной смерти. «Кто и тогда самих себя предал смерти? Неверующие и непокоряющиеся Богу». Lib. IV с. 28 п. 3.

²⁴⁰ - Lib. IV с. 27. N. 1: remissionem a Christo.

²⁴¹ - Ibid. n. 2: remissionem peccatorum.

²⁴² - Ibid.

²⁴³ - Ibid.: remissionem ultra non habeamus delictorum.

²⁴⁴ - Lib. 1 с. 10 н. 1: τοῖς ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας.

²⁴⁵ - Таковы почти все римско-католические богословы. Но к сожалению они берут рассказ св. Иринея о гностических «искуплениях» при кончине вне связи с другого рода «искуплениями» гностиков и не подвергают этот рассказ анализу, а потому их ссылки на слова св. Иринея представляются мало основательными.

²⁴⁶ - Lib. I. с. 6 н. 4.

²⁴⁷ - На это есть прямое указание в с. 8 н. 4 той же книги. Говорят (гностики), что Павел сказал и об сочетаниях (συζυγίας) внутри плиромы, указав в одном, ибо пиша о сочетании в сей жизни, сказал: тайна эта велика: я говорю по отношению к Христу и к Церкви.

²⁴⁸ - Едва ли здесь можна разуместь благодать крещения.

²⁴⁹ - Οἱ μὲν... μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι, μετ' ἐπιρρήσεών, τινῶν τελειοῦμένοις, καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσι εἶναι... κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν.

²⁵⁰ - Иринея далее приводит несколько таких формул, из которых самая близкая к формуле, заповеденной Спасителем и всегда употреблявшейся в Церкви, первая из приводимых им: «во имя неведомого Отца всего, в мать всего Истину, в Сошедшего на Иисуса, в единение и искупление и общение с силами». Отец – это очевидно Бог Отец, Истина – воплотившийся Сын Божий, Сошедший на Иисуса – Дух св.

²⁵¹ - Ἐπεὶτα μίρίζουσι τετελεσμένον τῷ ὅπφ ἀπὸ βαλσάμου.

²⁵² - Lib. I с.21 з. 3–5. Мы держались относительно положения «искуплений» при кончине не латинского текста, а греческого, взятого из Епифания, который, хотя и не назвал Иринея, однако заимствовал это место из сочинений последнего (Наег. с. 36). Главное различие латинского перевода от греческого текста состоит в том, что в латинском τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἔξοδον φθάνοντας переведено mortuos ad finem defunctionis. Греческий текст, нам кажется, точнее выражает

мысль св. Иринея. Нужно полагать, что акт искупления умирающих состоял у гностиков из двух частей: из слов призывания, которые произносились над умирающим, и обряда возливания елея на умершего уже; иначе нельзя понять, почему в первом случае стоит τελευτῶντας и φθάνοντας, а во втором ἐξελθόντος, а равно каким образом, если человек умер, могло происходить научение его произносить известные слова. Во всяком случае несомненно следует, даже из латинского перевода (именно из научения известных словом), что совершение искупления начиналось не после того, как человек умрет, а перед самою смертью. Таким образом, вопрос, неодинаково решаемый римскими католиками и протестантами, из которых первые говорят, что Ириней описывает здесь обряды, совершавшиеся над умирающим, а последние – что он имеет в виду обряды погребения умерших, – нам кажется, может быть решен не в пользу ни тех, ни других исключительно. Что касается того, что гностики выливали елей или бальзам уже на умерших, это видно и из Феодорита (Hist. eccl. 1. I. c. 11): ἑτέροι δὲ τινες, μετὰ τὴν ἀποβίωσιν, ἐλαιον καὶ ὕδωρ ταῖς τῶν τρλευτόντων ἐμβάλλουσι κεφαλᾷς.

²⁵³ - Гностики – как бы некоторые из них ни были умеренны в своих взглядах на материю, – смотрели на нее во всяком случае далеко не благоприятно. А потому совершенно не естественно было им самим от себя выдумывать и плодить количество чувственных знаков «всевышней благодати». Иное дело выдумывать различные комбинации из бывших уже в употреблении в богослужебной практике чувственных элементов и придавать им различные смыслы. Это было совершенно в их характере и за это их упрекает св. Ириней. См. след. прим.

²⁵⁴ - По перечислении всех видов гностических искуплений, в том числе и искуплений при кончине, св. Ириней замечает: Cum autem discrepent ab invicem et doctrina et traditione et qui recentiores eorum agnoscuntur, affectant per singulos dies novum aliquid adinvenire et fructificare, quod nunquam quispiam excogitavit; durum est omnium describere sententias (Lib. I c. 21 n. 5).

²⁵⁵ - Ad inspirationem plasmationi; др. чтения: ab inspiratione, inspiratio. Мы следуем последнему чтению, имея в виду вишеизложенное учение св. отца о создании и воссоздании человека.

²⁵⁶ - Lib. III с. 24 п. 1.

²⁵⁷ - Lib. II с. 32 п. 4: изгнание демонов, предвидение будущего, видения и пророческие речи, исцеления больных через возложение рук.

²⁵⁸ - Ibid.

²⁵⁹ - К сожалению большая часть его творения против ересей дошла до нас в латинском переводе и только сравнительно небольшая часть этого сочинения сохранилась в греческом тексте.

²⁶⁰ - В особенности в первых двух книгах.

²⁶¹ - Укажем на некоторые из этих мест. Уже в пред. к. 1 кн. (п. 2) св. Ириней обещается показать «τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, которые не все понимают, потому что не все выбросили свой мозг». Гностики полагали (lib. III с. 5 п. 1), будто Апостолы не всем сообщали истинное учение Христово, а токо «способным понять неизменного Отца излагали неизреченную тайну (inerrabile mysterium) посредством и притчей и загадок». Гностики говорили (lib. III с. 2 п. 2), будто ни Апостолы, ни Христос не сообщили чистой истины без всякой примеси и будто только они – гностики «знают сокровенное таинство (absconditum mtsterium) в неповрежденном виде и чистоте». «Еретики (lib. IV praef. п. 4) имеют притязание на высшее знание и на неизреченные таинства».

²⁶² - Lib. V с. 6 п. 1: τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ ἐκδηγουμένων

²⁶³ - Lib. III с. 3 п. 1.

²⁶⁴ - Так гностики называли например ипостасное рождение Слова от Отца (lib. II с. 28 п. 6). «Не великое что-либо изобрели те, которые измыслили произнесения (emissiones) и не сокровенное таинство (absconditum mysterium – открыли), когда всем понятное перенесли на Слово Божие... уподобляя Его произнесению (emissionis) слова человеческого».

²⁶⁵ - Lib. V с. 36 п. 3.

²⁶⁶ - Fragn. n. 22 p. 1241.

²⁶⁷ - Lib. V c. 33 n. 1: *mysterium justorum et regni; mysterium gloriae filiorum.*

²⁶⁸ - Lib. IV c. 20 n. 10.

²⁶⁹ - Ibid. n. 8.

²⁷⁰ - Lib. I c. 21 n. 1.

²⁷¹ - Ibid. n. 3. См. выше.

²⁷² - Ibid. n. 4. Ἄλλοι δὲ... φάσκουσι μὴ δεῖν τοῦ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀνεγνωσμένων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν.

²⁷³ - Lib. I c. 6 n. 4. Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τοῦ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.

²⁷⁴ - Ibid. Οὐ γὰρ πράξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκτεμπόμενον, ἐνθαδε τελειούμενον.

²⁷⁵ - Намеренность такого способа изложения видна из многих мест, особенно «Стромат». В начале этого сочинения (Strom. I. 1 c. 708) Климент говорит, что он намерен излагать христианскую «истину, перемешав ее с догматами философии или лучше – прикрыв и сокрыв под ними, подобно тому, как в скорлупе скрывается ядро ореха». В конце того же сочинения (Ibid. 1. VIII c. 18 p. 556) он замечает: «Рассыпав поодиночке и с перерывами догматы, оживляющие истинное познание, для того, чтобы не легко могли узнать священные предания непосвященные в тайны (ἀμυήτων), мы поступаем, как обещали». Здесь же говорит (ibid. p. 557), что «Строматы» похожи не на обработанные сады, расположенные по известному плану, а скорее на тенистую, густую рощу, «где намеренно (ἐξεπίτηδες) перемешаны плодовые деревья с бесплодными, так как Писание требует скрывать от тех, которые осмеливаются похищать и красть зрелые плоды». При этом он имеет в виду греческих философов, которых он в другом месте того же сочинения (ibid. 1. II c. 1 p. 229) называет ворами (κλεπτάς), похищавшими из философии варваров (т. е. из еврейских свящ. книг) важнейшие догматы; ради чего, по его

словам, он и избрал «сокровенный, символический, загадочный род философского изложения, употребительный у варваров».

²⁷⁶ - Намек на трехчастность акта введения человека в Церковь Христову содержат следующие два места. Говоря о Божественном Педагоге, Климент замечает: «и мне кажется, что Он сам образовав человека из праха, ἀναγεννῆσαι δὲ τῷ ὕδατι, αὐξῆσαι δὲ Πνεύματι, παιδαγωγῆσαι ῥήματι» (Paed. I. I с. 13 р. 863). В другом месте, опровергая гностический взгляд на различие человеческих природ, спрашивает: «где же (в таком случае) покаяние того, кто прежде был не верующим, – покаяние, через которое (получается) прощение грехов? «Ὡστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὐλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ Ὑἱὸς, οὐδὲ ὁ Πατήρ; а есть, кажется, (только) Бог, или распределение природ, не представляющее свободной веры, как основания спасения» (Strom. 1. II с. 3 р. 941). С точки зрения гностиков, по словам Климента, бесполезны все существующие в Церкви средства для обращения к вере человека неверующего: крещение, печать, Сын и Отец, так как, по взгляду этих еретиков, кто с какою природою явился на свет, с такою и останется, что бы с ним ни делали. Выражение «Сын и Отец» сравн. с рассуждением в Paed. 1. I с. 6 (см. далее). Оба эти места, сами по себе далеко не ясные и не решительные, получают ясность и значение в рассматриваемом отношении, если их поставить в связь с теми местами, которые мы приводим далее.

²⁷⁷ - Paed. I. I с. 16.

²⁷⁸ - Τέλειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῃ καὶ τοῦ Πνεύματος τῇ καθόδῳ ἀγιάζεται. Ibid.

²⁷⁹ - ... Βαπτιζόμενοι, φωτιζόμεθα' φωτιζόμενοι, ὑιοποιοῦμεθα' ὑιοποιοῦμενοι, τελειούμεθα' τελειούμενοι, ἀπαναθίζόμεθα... Καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χρισμα καὶ φῶτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν. Ibid. р. 280–281.

²⁸⁰ - Назвал он так миропомазание, по всей вероятности, потому, что хотел поставить его в параллель с сошествием св. Духа на Спасителя, – сошествием, сопровождающимся гласом с неба «Ты еси Сын Мой возлюбленный»; эти слова Климент

действительно привел выше (р. 280). Слова: «это самое (т.е. то, что было со Христом) происходит и с нами», которыми начинается разбираемое место, вполне подтверждают такое понимание «усыновления». Что касается наименования усыновления «совершенством», то разъяснение на это находится в дальнейшем рассуждении Климента.

²⁸¹ - ... Οὐρανοθεν ἐπεισπένοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἁΐδιον ест. Ibid. р. 284. Все это место очень трудно для перевода и понимания.

²⁸² - Ibid. р. 285.

²⁸³ - Ibid... Τὰ δὲ δεσμὰ ταῦτα, ἧ τάχος, ἀνίεται πίστει μὲν ἀνθρωπίνῃ, θεϊκῇ δὲ τῇ χάριτι ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἐνὶ Παιωνίῳ φαρμάκῳ, Λογικῷ βαπτίσματι... Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτισματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον... Ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἀγίῳ πεδεύεται Πνεύματι.

²⁸⁴ - Р. 288. Οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοί ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας, ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ Θεῷ.

²⁸⁵ - Ibid. αἱ παῖδες πρὸς τὸν Πατέρα – выражение, составляющее переход к трактату об евхаристии.

²⁸⁶ - Иначе понять этого места, кажется, нельзя. Климент, – трактуя о крещении, как о таком акте, в котором все совершается через веру человека и благодать Божью, и который (акт) он любил называть φότισμα; – естественно должен был обратить внимание на то, что вера существовала в оглашенном еще до крещения, а равно и благодать действовала на него просвещающим образом и в состоянии оглашения, почему он уже и тогда назывался φωτιζόμενος (когда состоял в последнем классе оглашенных). Климент уклоняется от частейшего различения между верою и благодатию до крещения и в крещении, довольствуясь только указанием на веру без крещения и веру с крещением: «оглашение приводит к вере, вера же вместе с крещением воспитывается Духом св.».».

²⁸⁷ - Постараемся привести в сокращении это весьма пространное, но во многих отношениях очень замечательное,

аллегорическое изъяснение Климента, отчасти для восполнения сказанного о крещении, отчасти для связи с последующими его рассуждениями, имеющими ближайшее отношение к евхаристии, отчасти, наконец, и с тою целью, чтобы показать, как неосновательно поступают некоторые из римских католиков (Schwane – Dogmengesch, p. 698), вырывая несколько слов из этого рассуждения и относя их прямо к евхаристии. – Как молоко, говорит Климент, по своей сущности есть тоже, что и твердая пища, а различие между ними зависит только от вида, в каком является одно и тоже; так и Слово, будучи одним и тем же, является или молоком, или твердою пищею. Под молоком «можно разуметь проповедание на многих излитое; под пищею же – веру, обратившуюся от оглашения в твердую основу... В другом месте, в ев. от Иоанна (6:54), Господь иначе выразил это через символы (διὰ συμβόλων), говоря: ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь, явно аллегорически обозначая питание веры и провозвестия, через которые Церковь, подобно человеку состоящая из многих членов, орошается и умножается, делается плотнее и крепче от того и другого, от веры – тела и надежды – души, как и Господь – из плоти и крови. Поистине надежда есть кровь веры; нежданною вера поддерживается, как душею». Обращаясь далее к тем, которые думают, что молоком обозначаются начатки учения, а пищею духовное ведение, замечает, что когда под пищею разумеют твердую пищу, и тело и кровь Иисуса (σπερὲν τροφήν καὶ σάρκα καὶ αἷμα Ἰησοῦ), то «тщеславное их мудрование приводит их к простоте истины» (Paed. lib. I c. 6 p. 296). По этому случаю катехет считает нужным выяснить значение крови. «Кровь, по Клименту, есть нечто первичное в человеке»; но этому-то, замечает он, «некоторые осмеливаются считать кровь субстанцией души (πρωτόγονον τὸ αἷμα ἐν ἀνθρώπῳ... οὐσίαν ψυχῆς; см. у Миня, в примеч. к этому месту – p. 296, ссылку на Stobaeus – Eclog. phys. 1. I p. 131)». После этого, показав взаимное отношение между молоком, кровью и телом в физической природе человека, – именно сказавши, что молоко изменяется в кровь и кровь в молоко, что молоко есть жидкое тело, что, следовательно, все это одно и тоже, только в различных видах

– продолжает: «Во всех отношениях это (молоко) соответствует духовной пище, которая делается сладкою через благодать, питает как жизнь, светла как день Христов. И кровь Слова явлена (нам) как молоко» (ibid. p. 297). Для новорожденных младенцев премудрость Божья prepares молоко, как самое лучшее питание, вырабатывая его в женских сосцах. Так для рождающихся; так и для возрождающихся. «Но Христос Господь, плод Девы, не облаженствовав женских сосцов и не избрал их для питья (Себя), но когда любвеобильный и человеколюбивый Отец излил (ἐμπροβρήσαντος) Слово, то Оно само сделалось духовною пищею мудрых. О таинственное чудо! Один для все Отец, одно для всех и Слово, и один Дух святой, и Он сам везде. Одна и Матерь Дева. Мне нравится называть ее Церковью. Одна эта мать не имела молока, потому что одна не была женщиною. Она дева и вместе мать, невредимая, как дева; любящая, как мать. Призывая своих детей, она питает их святым молоком, детским Словом (βρεβώδη Λόγῳ). Она потому не имела молока, что молоко было это дитя прекрасное и собственное ее (καλὸν καὶ οἰκεῖον), тело Христово, воспитывающее для Слова молодое племя, которое сам Христос родил телесными муками, которое Он повил чесною кровию. О святые роды, о святые муки! Слово все для дитяти – и отец, и мать, и наставник, и питатель. Ешьте, говорит, Мое тело и пейте Мою кровь. Такую собственную пищу жертвует нам Господь: и плоть подает, и кровь проливает, и нет недостатка ни в чем для укрепления младенцев. О, дивное таинство! Повелевает отложить нам ветхое и плотское тление, как и ветхое питание и принявши иное, новое Христово питание (διαίτης), Его, если возможно, восприявши сложить в себе, скрыть Спасителя в сердце своем, дабы усмирить (чрез то) страсти своего сердца» (ibid. p. 300–301).

²⁸⁸ - Это место читается непосредственно после вышеприведенных слов. Ἄλλ' οὐ ταύτῃ νοεῖν ἐθέλεις, κοινότερον δὲ ἴσως. Ἄκουε καὶ ταύτῃ σάρκα ἡμῖν τὸ Πνεῦμα τὸ ἀλληγορεῖ καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιουργηται ἡ σὰρξ. Αἷμα ἡμῖν τὸν Λόγον αἰνίττεται καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον, ὁ Λόγον ἐπικέχυται τῷ βίῳ ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ Κύριος, ἡ τροφή τῶν νηπίων ὁ Κύριος,

Πνεῦμα καὶ Λόγος ἡ τροφή τουτέστι Κύριος Ἰησοῦς, τουτέστι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, Πνεῦμα σαρκούμενον ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος. Ἡ τροφή τὸ γάλα τοῦ Πατρὸς, ὃ μόνῳ τυτθεόμεθα οἱ νήπιοι ест. (p. 301).

²⁸⁹ - Ход мыслей в этом, весьма трудном для изъяснения месте становится яснее при сближении с другим местом (Paed. 1. II с. 2): Διπλὸν δὲ τὸ αἶμα τοῦ Κυρίου (см. далее) и в свою очередь содействует к объяснению этого последнего. В приведенных словах, молоко вызывает у Климента представление о плоти и крови, а последние о Духе и Слове, все же вместе – о Христе, который, как Дух и Слово, есть соединение того и другого: как плоти и крови, так и Духа и Слова, иначе сказать который есть Существо, имеющее тело и душу человеческие с одной стороны и божественное естество, воплощающееся (плоть – Дух; см. св. Иустина и св. Иринея) и страдающее (кровь – Слово) с другой.

²⁹⁰ - Ibid. p. 304.

²⁹¹ - Δῆθεν διὰ πυρὸς συνισταμένην ест. В примечании к этому месту у Миня замечено, что может быть нужно читать: δίκην πυροῦ. Там же говорится о том, что чтение удобно может быть объяснено из представления об огне, которым должен быть очищен мир. Но нам кажется, что этим словом намекается на страдания Спасителя – с одной стороны и на пшеницу, при помощи теплоты вырастающую, и на хлеб, который печется через огонь – с другой, и таким образом, здесь содержится намек как на страдания Спасителя, так и на евхаристию.

²⁹² - Тело Господа впитывает в себя кровь (очевидно нашу), через перерождение нашего телесного организма, через уничтожение в нем тленного, превращая его в нетленное. Ἀθανασία – плод вкушения евхаристии, см. у других отцов: Игнатия Бог., Иустина, Иринея.

²⁹³ - Ἐν τῷ Πνεύματι τῷ αὐτοῦ κοσμήσειν λέγει τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, ὥσπερ ἀμέλει τῷ αὐτοῦ Πνεύματι ἐκθρέψει τοὺς πεινῶντας τὸν Λόγον.

²⁹⁴ - Ibid. p. 305.

²⁹⁵ - Ibid. p. 308–309: καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ... πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον.

²⁹⁶ - Ibid. p. 309: καθάπερ ἀμέλει πρὸς τὴν πνευματικὴν τροφὴν τὸ λουτρόν τὸ πνευματικόν.

²⁹⁷ - Strom. 1. V c. 10 et 11. I. IV c. 25.

²⁹⁸ - Lib. V c. 10. Сначала Климент приводит несколько мест из Апостола (Ефес. 3;3–5. Кол. 1;9–11, 25–27. 1Кор. 3;10. Кол. 1;28), которые говорят о сокровенных тайнах, неизвестных ветхому завету, и требующих совершенства от тех, которые хотят постигнуть эти тайны. Анализ этих мест приводит автора к заключению, что апостол «называет совершенным во Христе не просто всякого человека, – потому, что в таком случае никто не был бы неверным, – но и не всякого верующего, но всякого, так сказать, целого человека, очищенного как по телу, так и по душе (ὅλον τὸν ἄνθρωπον, οἷον σώματι καὶ ψυχῇ ἡγνισμένον), т.е. не приписывает совершенства не только неоглашенному, но даже и оглашенному, а называет совершенным только крещенного, как чистого телом и душою. В доказательство, что «не всем принадлежит познание», приведши слова Кол. 4;2, – заканчивающиеся выражениями бодрствуя в ней с благодарением (σὺν εὐχαριστίᾳ), – замечает: евхаристия же (εὐχαριστία δε) совершается не только о душе и о духовных благах, но и о теле и благах телесных» (р. 93–96). Последние слова сказаны, очевидно, с тою целью чтобы показать, почему нужно быть совершенными и по телу тому, кто хочет удостоится познания великих таинств, недоступных для верохозаветных верующих. Судя по такому вступлению мы имеем право заключать, что Климент намерен говорить далее об евхаристии в собственном смысле.

²⁹⁹ - Затем снова говорит, что познание принадлежит не всем, что евреям не все писано, что им по апостолу (Евр. 5:12–14), принадлежат только начатки, но что апостол, не смотря на то, хочет возвести их к совершенству. Точно также и ап. Варнава, пиша к тем же евреям, сначала говорит, что он пишет просто, чтобы поняли, а потом, сообразно «с гностическим преданием», слова (Исх.33:1) о земле, текущей медом и млеко, толкует о Христе, «явившемся во плоти», благословляя

«Бога, вложившего в нас разумение сокровенных его тайн». По этому случаю Климент замечает: «не знать Отца есть смерть, как знать есть жизнь вечная – через причастие силы нетленного (κατὰ μετουσίαν τῆς ἀφθάρτου δυνάμεως). Не подвергнуться тлению значит сделаться причастником Божества, напротив (μεν... δε) отвержение познания Бога приносит тление». (р.96–97). Приведши слова Исаии (45:3), Давида (50:1; 17:2–3), апостола (Рим. 15:29), продолжает: «духовный дар и предание ведения (πνευματικὸν χάρισμα καὶ γνωστικὴν παράδοσιν), которые апостол желает преподать им в свое присутствие и когда они будут присутствовать (παρὼν παροῦσι), – ибо через послание нельзя было обнаружить подобных вещей называет (апостол) исполнением Христовым через откровение тайны... Не многим из них показывается, что заключается в тайне». Не на совершение ли евхаристии, вместе с раскрытием учения о ней, намекает здесь Климент? Совершить евхаристию, конечно, нельзя было через послание, а учить о ней, хотя и можно, но не удобно, так как послание читалось перед всеми, даже оглашенными. С точки зрения Климента, евхаристию как нельзя более естественно назвать γνωστικὴ παράδοσις или, как он ниже называет евхаристическую пищу, ἐποπτικὴ θεωρία. Приведши слова Платона о том, что о Боге не нужно писать прямо, что нужно остерегаться даже и вообще писать что-либо, а нужно устно научать, заметивши, что и ап. Павел говорит нечто сродное (1Кор. 2:6–7; 3:1–3), непосредственно после этого (р. 100) говорит об евхаристической жертве (р. 100–101).

³⁰⁰ - Сообразно, очевидно, с особенною целью он переиначивает слова писания (вместо Χριστὸς ὁ Κύριος – Χριστὸς ὁ Κύριος) Псал.33:9.

³⁰¹ - Strom. 1 V с. 11.

³⁰² - Слова Сократа и Пифагора, которые по Клименту, заимствовали свои воззрения у Моисея, затем слова Каллимаха, Вакхилида, Исократы (р. 101–105).

³⁰³ - Ibid. р. 105–108.

³⁰⁴ - Ibid. р. 108. Οὐκ ἀπεικότως καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἄρχει μὲν τὰ καθαρότητα, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ

λουτρόν μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστηρία, διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων τὰ δε μεγάλα, περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεῦειν δε, καὶ περενοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.

³⁰⁵ - Ibid. p. 112. Тайна печати есть таинство крещения. Σφραγίς у Климента, как и у других отцев, употребляется иногда в значении крещения в тесном смысле. Можно полагать, что Климент разумел здесь тоекратное погружение в воду.

³⁰⁶ - Хотя Климент и не указывает у христиан ничего подобного малым мистериям; но судя потому, как он раскрывает в «Педагоге» учение о просвещении (Paed. I. 1 с. 6), – которое получается от Духа св., после омовения от грехов и по снятии вины за грехи, и которое имеет целью усилить естественную, хотя и возвращенную, но недостаточную саму по себе, способность видеть Бога, созерцая Его, – можно, нам кажется, безошибочно допустить, что Климент находил сходство между малыми мистериями, представляющими подготовку к будущей ἐποπτεία в мистериях и низведением с неба св. Духа, дающего христианину способность к участию в ἐποπτικῆς θεωρίας, или в таинстве евхаристии. О сходстве больших мистерий с евхаристиею нечего и говорить.

³⁰⁷ - Lib. IV. с. 25.

³⁰⁸ - Ibid. p. 1368–1369. См. в прим. у Миня цит. из Платонова Федона.

³⁰⁹ - Γένεσις γάρ, γένεσιν διαδεχομένη, κατὰ προκοπὴν ἀπαθανατίζειν βούλεται.

³¹⁰ - Ὅλον δε εἶναι ἡγιασμένον νεῶν τοῦ Κυρίου. Сравн. ibid. I. V с. 10 p. 96.

³¹¹ - Ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμενὴν διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.

³¹² - Μετιτέον δὴ ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων ἐπὶ τὰ проφανέστερα ἠθικὰ. В издании Миня в примеч. к этому месту справедливо замечено, что у Климента часто употребляется φυσικὸς вместо θεωρητικὸς. Отсюда φυσικὸς βίος – созерцательная жизнь. Φυσικώτερα Климент здесь называет аллегорические толкования.

³¹³ - Αὐτὸς οὖν ἡμᾶς ὁ Σωτὴρ ἀτεχνῶς κατὰ τὴν τραγωδίαν μυσταγωγεῖ.

³¹⁴ - Ibid. p. 1368–1372.

³¹⁵ - Ὅλον δε εἶναι ἡγιασμένον νεῶν τοῦ Κυρίου. сравн. с ἡγιασμένην τροφήν.

³¹⁶ - Paed. 1. II c. 2. Διπτόν δέ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ὧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ὧ κεχρίσμεθα, Καὶ τοῦτ ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μετελεβεῖν ἀφθαρσίας ἰσχὺς δὲ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκὸς. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται, ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὀδηγεῖ, τὸ Πνεῦμα ἢ δε ἀμφοῖν αὐθις κρᾶσις, πότου τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ ἥς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἀγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον, τοῦ Πατρικοῦ βουλήματος Πνεύματι καὶ Λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τό πνεῦμα ὠκίωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἢ δὲ σὰρξ τῷ Λόγῳ, δι' ἣν ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ.

³¹⁷ - Сравн. Paed. 1. I c. 6 p. 296. Πρωτόγονον γὰρ τό αἷμα εὐρίσκεται ἐν ἀνθρώπῳ δ' ἤδη τινες οὐσίαν εἰπεῖν ψυχῆς τετολμήκασι (см. это место выше, – в связи с другими местами).

³¹⁸ - Μοг, конечно Климент представлять здесь вместе и то истечение крови и воды из ребра Спасителя, которое совершилось во время земных страданий Его, так как страдания Спасителя имеют ближайшее отношение к крещению и могут мыслиться в неразрывной связи с последним.

³¹⁹ - Τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν (–εὐχαριστίαν) ὀδηγεῖ, τὸ Πνεῦμα. Сравн. Paed. 1. I c. 6.

³²⁰ - См. выше место из Paed. (1. I c. 6 p. 301), в котром изъясняется вкушение молока новокрещенными в применении к евхаристии.

³²¹ - Хотя Климент и требовал, как мы видели, чтобы христианин возвышался духом до состояния созерцания, но такое требование могло быть в согласии с общецерковным взглядом на евхаристию. А потому несколько не странно, что

мы находим у Клименты места в роде следующего: (Strom. 1. I с. 10 р. 744).

³²² - См. у Миня примечания в Stromat. 1. VI с. 14 р. 329–333 и в других местах.

³²³ - Strom. 1. VII с. 16 р. 540. Здесь александрийский учитель говорит между просим, что троякого рода состояние возможно для души: ἀγνοεΐας, οἰήσεως, ἐπιστήμης. В первом находится мир языческий; вторым руководятся еретики; а третьим пользуется истинная Церковь.

³²⁴ - τὰς πρὸ τῆς κρίσεως πατρῶας νοουθεσίας ὑπομένοντες ...ἀλλὰ μὴ εἰς τὴν παντελῆ... ἐμβάλλοιεν κρίσιν. р. 541.

³²⁵ - Ibid. р. 541.

³²⁶ - Удивительно, каким образом автор примечаний у Миня (р. 542 прим. 22) мог найти здесь учение подобное учению Оригена об ἐπανόρθωσις. Не приводим других мест, дающих повод к подобным же заключениям, напр. Strom. 1. VII с. 10 р. 480, где дело идет о гностике, т.е. о высоко стоящем в нравственном отношении христианине, и где говорится, что γνῶσις приведет его к концу, когда «он будет свободен от наказания и мучения (κολάσεως καὶ τιμωρίας), которое мы (вероятно пастыри Церкви) поддерживаем для спасительного исправления от грехов» и «очищения».

³²⁷ - Strom. 1. VI с. 14 р. 329. В предыдущей главе 13 он говорит о церковной иерархии, сравнивая три степени последней с тремя степенями ангельской и степенями совершенства в будущей жизни.

³²⁸ - Ibid. р. 332.

³²⁹ - Многое исправление, – которое ведет к большему наказанию, хотя и лучшему, но еще более тяжелому в нравственном смысле, – это, когда кающийся из состояния коленопреклоненного, повергающегося ниц перед проходящими в церковь, покрытого пеплом и т.п., переходит в класс слушающих и стоящих с верными, когда он, даже стоя с верными, но не среди их, видит их приступающими напр. к евхаристии, а сам принять ее не может. Что же касается выражения καὶ ἐξέλθῃ τὴν σάρκα, особенно соблазняющего

автора примечаний у Миня, то оно, – как ограничительное дополнение к словам «не будет верным невоздержанный», – имеет тот смысл, что не только виновный в грехах плоти, но и в грехах духа (ибо далее говорится: «должен необходимо отложить страсти»), подверженный духовным страстям, не будет в числе верных, а должен поступить в число кающихся. О будущей жизни здесь совсем нет речи.

³³⁰ - Strom. 1. VII с. 12 р. 508 ... οἰκτεῖρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους, διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους ест.

³³¹ - Здесь, если признать, что дело идет о загробной жизни, то непонятно, каким образом может обнаруживать сострадание живущий к умершим, так как участь умерших известна только Богу, а нам в сей жизни неизвестно, кто из них заслуживает нашего сожаления и кто нет. Притом ἐξομολόγησις у отцов употребляется по большей части как специальный термин для обозначения публичного покаяния (см. далее у Тертуллиана и Киприана). Также и падение весьма часто называется у них смертью, или духовною смертью (см. у Клим. порνεύσασα ἀπέθανε Strom. 1. II с. 23 р. 1096). – Приведем в заключение еще одно место. Рассуждая о ложных пророках и решая вопрос о том, кого нужно считать виновником их появления, отвечает что никак не Бога, который только попускал их появление, а – дьявола. «Дьявол, замечает по этому случаю Климент, имея свободную волю, способен был по

³³² - τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου.

³³³ - ὥς ὑπὸ τῆς μετανοίας καθαρμένην.

³³⁴ - С последними словами очень сходно следующее место в Строматах (1. II с. 23 р. 1096). Рассуждая о разводе и доказывая, что ветхий завет есть завет того же Бога, которому принадлежит и новый, Климент утверждает, что прелюбодействовавшая и в новом завете мертва, хотя и не побивается камнями. «Ибо любодействовавшая живет греху, но умерла заповедям; покаявшись же, как бы возродившись через перемену жизни, снова возрождается к жизни» (παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς).

³³⁵ - Quis dives. n. 42 p. 649 (Срав. Церк. ист. Евсев. кн. III гл. 23). В заключении рассказа, рисуя картину кончины мира, представляя ангелов, которые несут кающихся в небесные скинии, и Спасителя, который их встречает, Климент замечает, что кто верит во все это и так поступает, «тот в самом исходе увидит конец и доказательство догматов. Кто принимает здесь ангела покаяния (τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας), тот не раскается в этом и тогда, когда оставит тело» (p. 652). Сравн. ангела покаяния у Ермы.

³³⁶ - Quis din. p. 648.

³³⁷ - Ibid. "Ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ὁρμόσων, ὅπου δὲ κληρὸν, εἴνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος συμενομένων. У Евсевия (1. III с. 23 нач.) κληρῶ εἴνα γέ τινα κληρώσειν. Первое чтение нужно, нам кажется, предпочесть второму; κληρώσων вполне соответствует καταστήσων и ὁρμόσων.

³³⁸ - Не отвергаем того, что тут же разумеются, может быть, и чтецы, упоминаемые в первый раз у Иустина мученика, а равно и диакониссы, упоминаемые у Климента вместе с епископами, пресвитерами и диаконами (в Paed. 1. III с. 11 p. 677, исчисляя предписания св. Писания, относящиеся εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ, он говорит: αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ διακόνοις, ἄλλαι χήραις). Но мы должны помнить, что в это раннее время низшие степени церковные только еще развивались и умножались и наименование клира прилагалось, как и прежде, когда не было даже чтецов, преимущественно не к низшим степеням иерархии, как ныне, а к пресвитерам и диаконам. Епископ, с одной стороны и клир, т.е. пресвитеры и диаконы, с другой – вот выражение, которое часто встречается у Киприана, в особенности в посланиях о падших, принимаемых в церковь «через возложение руки епископа и клира» (см. в тракт о Киприане).

³³⁹ - Strom. 1. VI с. 13.

³⁴⁰ - См. предыд. 12 гл. той же VI книги «Стромат».

³⁴¹ - Св. Иринеи также полагал, что будут три степени блаженства: «одни из них будут взяты на небо, другие будут

жить в раю, третьи обитать в городе». Но Ириней сближал эти три степени не со степенями иерархии, а с лицами св. Троицы. «Это есть стол с тремя сидениями (triclinium), за которым возлягут обедать приглашенные на брачный пир. Таков, по словам пресвитеров – учеников апостольских, порядок и распределение спасаемых и через такие степени (huiusmodi gradus) они приуспевают (proticere), через Духа восходят к Сыну, а через Сына к Отцу». Lib. V с. 36 п. 2.

³⁴² - В этом анализе хода мыслей заключается оправдание, почему мы так именно, а не иначе, перевели очень обоюдное и трудное для перевода место: καθάπερ οἱ ἀπόστολοι οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀποστολοι, κατὰ τι φύσεως ἐξαίρετον ἰδίωμα ἔπει καὶ Ἰουδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς ἄλλ' οἰοί τε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλέντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου. При другом переводе смысле этих слов и связь их с целым местом становятся совершенно непонятными, а равно кажутся бесцельными выражения ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀποστολοι, а затем и второе подобное же выражение. Из повторения этих выражений видно, что ἐκλεκτοὶ и ἀποστολοι не суть тождественные выражения, что автор хотел ими выразить два отдельные понятия.

³⁴³ - Под апостольством, нет сомнения, разумеется здесь епископство. Феодорит замечает (in 1Corinth. 12:23), что древние христиане τοὺς νῦν καλούμενους ἐπίσκοπους ἀποστόλους ὀνόμαζον (см. примеч. у Миня к разбираемому месту из «Стромат»).

³⁴⁴ - Следовательно здесь речь идет о пресвитерах в собственном смысле, так как говорится о возвышении таких пресвитеров на первую кафедру, т. е. на степень епископства, которую они не получают не смотря на все свои достоинства. Таким образом, во всем этом месте идет рассуждение об иерархических степенях в собственном смысле, а не об истинных гностиках, которых Климент в общем смысле иногда называл пресвитерами (напр. Strom. 1. VIII с. 7 р. 452).

³⁴⁵ - Не отрицаем того, что та часть разбираемого места, в которой встречается это выражение, относится к будущей жизни, что слова «по удвоенной благодати» имеют ближайшее

отношение к словам «двадцать четыре»; автор хотел этими выражениями сказать, что в будущей жизни удостоено будет епископства большее количество личностей, чем сколько удостоилось апостольства при жизни Спасителя (не 12, а $12 \cdot 2 = 24$), и сколько вообще на земле поставляется епископов. Но самое представление об удвоенной благодати, или о сугубой благодати, хотя и прилагаемое автором к будущей жизни, нам кажется, заимствовано им из жизни настоящей. Нам думается, что употребление выражения не ἀριθμοῦ, а именно χάριτος, обуславливалось присутствием в уме Климента мысли, что епископство здесь на земле соединено с сугубою благодатью, разумеется если не предполагать, что слово употреблено Климентом случайно. Само собою понятно, что наше мнение мы не выдаем за неоспоримое.

³⁴⁶ - После этого не имеет значения смешение названий епископа и пресвитера, встречающееся в рассказе о юноше (Quis div. с. 42), где лицо, которому ап. Иоанн поручил юношу, называется то епископом, то пресвитером. В этом случае Климент, очевидно, следовал апостольскому употреблению слов «епископ и пресвитер», безразлично прилагаемых Апостолами как к самим себе, так и к другим лицам.

³⁴⁷ - Strom. 1. III с. 12 р. 1180: Ἐχει ὡςπερ ἡ εὐνεχία, οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας, τῷ Κυρίῳ διαφερούσας.

³⁴⁸ - Strom. 1. II с. 23 р. 1085: σύνοδος ἡ πρώτη.

³⁴⁹ - Strom. 1. III с. 11 р. 1173: πρῶτον λέγω γάμον.

³⁵⁰ - Strom. 1. III с. 12 р. 1185: ἅγιος ὁ γάμος... Τὸ μυστήριον τοῖνυν τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἄγει ὁ Ἀπόστολος... οὐ μόνον κατὰ ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ μάθησιν.

³⁵¹ - Ibid. р. 1181–1184. Объясняя 1 Кор. (7:5,39–40) говорит, что второе отделение этого места устанавливает моногамию (μονογαμίαν), что, – вопреки утверждению Тациана, будто ветхозаветный Бог иной, чем новозаветный, – один и тот же Бог ветхого и нового завета, не смотря на то, что ветхий закон позволял полигамию (πολυγαμίαν), которая нужна была Богу для умножения людей, а новый вводит моногамию для рождения детей и попечения о доме. «И если, продолжает

Климент, кому апостол позволяет, по причине невоздержания и разжигания (страстью), вступать во второй брак, то и таковой не грешит по завету (κατὰ διαθήκην), – ибо это не запрещено законом, – а только он не исполняет усиленного совершенствования в жизни по Евангелию. Правда небесную славу уготовляет себе тот, кто пребудет в себе, соблюдая брачный союз, разрушенный смертью, непорочным и благодушно повинувшись домостроительству (Божью), по которому он освободился от препятствий в служении Господу. Но ныне, божественный промысел через Христа не повелевает омывать (βαπτίζεσθαι) и того, кто встает с брачной постели, подобно тому, как было в ветхозаветные времена (Лев. 15:18); ибо от необходимого рождения детей не устраняет верующих Господь, омывший их единым крещением для всего обычного, и обнявший многие омовения (βαπτίσματα) Моисея одним (омовением). Посему закон, не по отвращению к рождению человека, а предрекая через плотское рождение о нашем возрождении, предложил омовение (βάπτισμα) для детородной способности семени».

³⁵² - Ibid. p. 1189. «Чтобы пристыдить и остановить склонных ко второму браку апостол громко вещает, ибо он говорит: всякий грех есть вне тела, а блудник грешит в собственное тело (1Кор.6:18). Если же кто, снова нападая на закон и на Господа, осмеливается называть брак блудом, тот говорит хулу. Ибо, как блудом называется жадность к приобретению, в противоположность довольствованию тем, что есть, и как идолослужение есть удаление от Единого ко многим богам, так блуд есть падение из одного во многие браки». Итак, апостол, по Клименту, вышеприведенными словами вовсе не хотел назвать второй брак блудом, а хотел только остановить склонных ко вступлению в супружество во второй раз. Блудом называется то, когда человек не из первого вступает во второй брак, а из одного впадает во многие браки.

³⁵³ - Strom. 1. II с. 23 p. 1096. Καθαρὸν τὸν γάμον, ὥσπερ τὴν ἰεπὸν ἄγαλμα τῶν μαινόντων φυλακτέον.

³⁵⁴ - Strom. 1. III с. 6 p. 1149–1152.

³⁵⁵ - Strom. 1. III с. 10 p. 1169.

³⁵⁶ - Гностики, – соблазняясь многими местами св. Писания, как ветхого завета, который изображает человека рождающимся во грехах, так и нового, в котором много говорится весьма неблагоприятного о плоти, как источнике греха, – думали, что рождение есть одно из самых великих зол. Объясняя подобного рода места (напр. Иеремия 20:14. Иов 14:3. Псал. 50:5), Климент говорит, что Иеремия проклинает не рождение, а высказывает только крайнюю скорбь о грехах народа; Иов называет нечестивыми «первые движения после рождения, через которые мы не познаем Бога». Давид «пророчески называет матерью – мать Еву»; «хотя он (Давид) и во грехах зачат, но он сам не во грехе и не есть грех сам он». (Ibid. с. 16 р. 1200–1205) Здесь замечательно еще то, как толкует Климент слова Кор. 9:27: те для получения венца тленного, а мы нетленного. Это значит, по его мнению, «что некоторые в видах умеренности (εἰς εὐκρατείας) предпочитают вдову, как способную пренебрегать испытанным уже удовольствием».

³⁵⁷ - Ibid. с. 17 р. 1189: ἀλλὰ συναίτιον γενέσεως, μᾶλλον δὲ διάκονον γενέσεως. «Посему Он желает, чтобы мы сделались снова как дети, обратившись (к Нему), познавши истинного (ὄντως) Отца, возродившись водою, этим иным сиянием в творении». Слова апостола об угождении Богу неженатого и об угождении жене женатого (1Кор. 7:32–34) не направлены против брака. И вышедшая замуж и не вышедшая «обе святы в Господе; эта как жена, а та как дева».

³⁵⁸ - Ibid. р. 1205: τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως τῆς γένεσιν.

³⁵⁹ - Ibid. Ἀγία δε ἡ γένεσις, δι' ἣν ὁ κόσμος συνέστηκεν, δι' ἣν αἱ οὐσίαι, δι' ἣν αἱ φύσεις εἰσι.

³⁶⁰ - Ibid. р. 1208: Πῶς δ' ἄνευ τοῦ σώματος ἡ κατὰ τῆς Ἐκκλησίας καθ' ἡμᾶς οἰκονομία τέλος ἐλάβανεν.

³⁶¹ - Ibid. Οὐκ ἂν δε... ἐπετείχιζεν αὐτῇ τὴν ἐχθρὰν δι' ὑγιείας ἐπισκιάζων. На что намекает последнее выражение, – трудно сказать наверное; несомненно одно, что слово ἐπισκιάζων употреблено намеренно. Если автор не имел в виду указать на зачатие Спасителя, то может быть подразумевал здесь силу

священнического благословения брачующихся, осенение их рукою священника.

³⁶² - Ibid. Ἡ γὰρ ἁμαρτία, φθορὰ οὖσα, οὐ δύναται κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τῆς αφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ δικαιοσύνη. В последних словах заключается очевидный намек на евхаристию (сравн. ἀφθαρσία = δικαιοσύνη в Strom. 1. IV с. 25: см. выше), которая была необходимою составною частью бракосочетания в древности. Климент хочет показать, как неразумны те, которые считают брак чем-то греховным, – брак, который заключается принятием пищи в нетление, как любит называть Климент евхаристию (или как Тертуллиан выражался: *confirmat oblatio*, см. в тракт. о Тертул.). Так ли вы глупы, заключает Климент свою речь словами апостола, что начавши брачный союз вкушением евхаристии, потом этот самый союз не считаете святым, духовным, а греховным, плотским? Указание на тот же предмет мы находим в другом месте той же книги. Против отвергавших брак Климент приводит в этом месте, между прочим, слова ап. Павла, о том, что явятся люди, запрещающие вступать в брак и употреблять в пищу сотворенное Богом, между тем, как ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою (Тим. 4:1–6). Затем ссылается на места из других посланий (Рим. 14:21. 1Кор. 7:8. Рим. 14:19), относящиеся в ядению мяса, питью вина и браку, и говорит: «но и пользующийся с благодарением (μετ' εὐχαριστίας) и не пользующийся и также с благодарением и с воздержным вкушением, пусть живет по Слову» (Strom. 1. III с. 12 р. 1185).

³⁶³ - О всем этом см. в трактатах о первых трех таинствах.

³⁶⁴ - В Cohort. ad Gent, (с. 2 р. 72–73) он производит слово μυστήριον или ἀπὸ μύσου, т. е. от мерзости, случившейся с Дионисом, или от некоего Μυσοῦντος аттика, погибшего, по Аполлодору, на охоте, или же от слова μυθήρια, т. е. басни, рассказы и при этом иронически замечает, что он не завидует такому происхождению азыческих мистерий.

³⁶⁵ - См. восклицания ὦ παραδόξου μυστηρίου (Paed. 1. I с. 6 р. 297). Еще μυστήριον κτίσεως (в тракт. о браке) и мног. друг.

366 - Paedag. 1. I с. 5 р. 276.

367 - Paed. 1. I с. 5 р. 276.

368 - Strom. 1. I с. 5 р. 724.

369 - Ibid. р. 728.

370 - Paed. 1. I с. 6 р. 296 (см. выше об евхар.).

371 - Ibid. р. 305: τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημειωτέον

372 - Paed. 1. II с. 2 р. 424. Это место составляет заключение к объяснению того, что Христос претворил воду в вино. Этим действием, по объяснению Климента, Христос хотел показать, что оживотворил водянистое в понимании закона, дал питье из винограда истины, – смешение из нового и ветхого завета. В силу этого-то вино в Писании есть символ, обозначающий кровь Христову.

373 - Отождествление выражений – σύμβολον и παραβολή см. в Paed. (1. I с. 6 р. 292–293), где, – сказавши, что апостол словами: я напоил вас молоком хотел приточно выразить мысль (ὡς παραβολῆς) об оглашении, – далее замечает, что «напоил» есть символ (σύμβολον) совершенного восприятия, потому что пить говорится о совершенных, а сосать – о младенцах. Еще συμβολικὸν отождествляется с ἐπικεκρίμμενος и αἰνιγματῶδες (см. Strom. 1. II с. 1 р. 932).

374 - Str. 1. VI с. 15 р. 348.

375 - Ibid. р. 349.

376 - Ibid. р. 352. Подобному же разъяснению посвящена небольшая глава в I кн. Стромат (1. I с. 12 р. 753). В ней Климент доказывает, что ἐπικρυπτόν ἐστι τὴν ἐν μυστηρίῳ καλουμένην σοφίαν, разъясняя далее, что под тайною мудростью он понимает ἀποκρύφας τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις или τὰ ἐν παραβολαῖς ἐρημένα.

377 - Strom. 1. I с. 1 р. 701.

378 - Ibid. 1. VII с. 1 р. 408.

379 - Cohort. ad gent. с. 8 р. 192.

380 - Ефес. 3:3–5; Кол. 1:9–11, 25–27.

381 - Strom. 1. V с. 10 р. 98.

382 - Ibid. 1. VII с. 16 р. 548.

³⁸³ - Ibid. 1. V с. 12 р. 117.

³⁸⁴ - Quis div. с. 36 р. 641.

³⁸⁵ - Замечателен способ, как употребляет Климент *μυστήριον* о браке: *Τὸ μυστήριον τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἄγει ὁ Ἀπόστολος* (Strom. 1. III с. 12 р. 1185). Из оборота его речи видно, что он усваивает и с своей стороны это название браку, а не повторяет только выражение апостола. О крещении см. Strom. 1. V с. 11 р. 112. Мы привели уже это место (*τῆς σφραγίδος μυστήριον*) и сказали, как, по нашему мнению, нужно понимать его. *Σφραγίς* у Климента, как и *sigillum* у Ермы, употребляется не в одном только месте в смысле крещения, но и в других, например в рассказе о юноше (Quis div. с. 42 р. 648), хотя *σφραγίς* в этом последнем принято у нас считать выражением обозначающим миропомазание. Сближая слова: «ослабил прежнюю заботливость и наблюдение, так как сообщил ему совершенное охранение, печать Господню» – с выражением встречающимся выше в той же книге (ibid. с. 39 р. 644): *μετὰ τῆς σφραγίδος καὶ τὴν λύτρωσιν περιπετῆς τοῖς ἁμαρτήμασιν ἢ παραπτώμασιν*, мы думаем, что первое место нужно изъяснять последним, а в последнем *σφραγίς* и *λύτρωσις* – синонимы. Вот почему к тому же предположению склоняется даже такой крайний католик, как Нурри, которого диссертация у Миня (t. IX р. 1453) наполнена натяжками и которому бы, конечно, естественно было желать понять означенное выражение, как наименование миропомазания. Впрочем *σφραγίς* употребляется иногда и для обозначения миропомазания, именно в Strom. 1. II с. 5 р. 941–943.

³⁸⁶ - In Lev. hom. XIII n. 6 р. 551–552. *Legitimum namque et aeternum est omne, quod mysticum est. Nam praesentia haec et passim visibilia temporalia sunt et finem cito accipiunt. Praeterit enim habitus hujus mundi (1Corinth. 7:31). Quod si hujus mundi praeterit, sine dubio et litterae habitus praeterit et manent illa, quae aeterna sunt, quae sensus continent spiritales.* См. в дальнейшем изложении многочисленные места, подтверждающие высказанные нами положения.

³⁸⁷ - De prine. 1. IV с. 11 р. 364–365. *Τρισσῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα ἵνα ὁ*

μὲν ἀπλούστεροις οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἶονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν ὃ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκῶς, ἀπὸ τῆς ὥσπερ εἰς ψυχῆς αὐτῆς ὃ δὲ τέλειος... ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

Подобное же место находится in Lev. hom. V n. 5 p. 455, где объясняя Лев.7:9, Ориген говорит: Triplicem namque is scripturis divinis intelligentiae inveniri, saepe diximus, modum historicum, moralem et mysticum. Unde et corpus inesse et animam et spiritum intelleximus.

³⁸⁸ - In Ioan. comment. t. XIII n. 5. Οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖα τινα ἐλάσχιστας καὶ βραχύτατας εἶναι εἰς ἀγώγας ὅλας Γραφᾶς, καὶ πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.

³⁸⁹ - См. далее в тракт. о браке цитаты: in Num. Homil XI n. 1 p. 643 – с подробным изложением содержания этого места.

³⁹⁰ - In Lev. homil. VIII n. 11 p. 504.

³⁹¹ - Prima est hostia, qua peccata solvuntur. Secunda est, qua anima convertitur ad Deum. Tertia est foecunditatis et fructuum, quos in operibus pietatis is, qui dicitur conversus, ostendit. Et quia tres istae sunt hostiae, idcirco subjungit et tres mensuras decimae similaginis assumendus, ut ubique intelligamus purificationem fieri non posse sine mysterio Trinitatis. Ibid. p. 506. Сравн. с Клим. алекс.

³⁹² - Ibid. p. 506–507. Не простая мука берется для всесожжения, а самая чистая, пшеничная, в знак того, что «очищенный от грехов... имеет уже хлеб чистый и эта пшеничная мука окропляется елеем. Но елей его имеет два употребления. Один (елей), которым окропляется пшеничная мука, а другой – тот, которого целый лог берет священник. In quo, ut ego sentio, et panis ejus pinguis efficitur pro misericordia (намек на Духа св., сходящего на евхар. дары), et oleum, quo lux vera et scientiae ignis accenditur, per manus sacerdotis capiti ejus imponitur (намек на миропомазание)».

³⁹³ - Ibid. p. 507. Здесь обращает внимание на то, что священник берет non ipsum cyathum olei, sed ex ipso.

³⁹⁴ - Впрочем, предварительно говорит о том, что означает помазание различных частей тела кровью.

³⁹⁵ - Post omnia etenim, quae pro purificato celebrata sunt ... ordinis erat, ut et virtutem super eum septemplicem sancti Spiritus invitaret.

³⁹⁶ - Ibid. p. 507–508. Donum autem gratiae Spiritus per olei imaginem designatur, ut non solum purgationem consequi possit is, qui convertitur a peccato, sed et Spiritu sancto repleti, quo et recipere priorem stolam ect.

³⁹⁷ - Тот же обряд ветхозаветного очищения и те же христианские таинства, соответствующие составным частям этого обряда, имел в виду Ориген когда (In Ezech. hom. VI n. 9–10 p. 117–118) объяснял Иезекииля 16 гл., где изображается народ под образом дочери Иерусалима, которую Господь омыл от пятен крови, помазал елеем, украсил после того различными украшениями, наконец питал пшеничною мукою, медом и елеем. Здесь правда, вводятся много и других действий кроме этих трех, – что дает Оригену случай делать сближения образов Иезекииля с различными обрядами, сопровождавшими чин крещения в древней церкви, – тем не менее это место, будучи сопоставлено с вишеприведенным, имеет некоторое значение. Ablui sanguinem tuum a te et unxi te oleo. Et christos nos vult facere Deus (n. 9). Quando vere possum svavitatis et boni odoris sacramenta suscipere, tunc mihi ornat Deus inavribus narem .. Similam et mel et oleum manducasti.. Non solum autem perungimur hoc oleo, sed rescimur (n. 10).

³⁹⁸ - In huc. hom. XIV p. 1835. Et quia per baptismi sacramentum ativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.

³⁹⁹ - Дальнейшее рассуждение показывает, что здесь идет речь не о рождении плотском; не говорим уже о том, что у тому же предположению приводят выражения anima i perfectam (puritatem).

⁴⁰⁰ - Ibid. p. 1836. Unde in regeneratione baptismi assumitur sacramentum, ut quomodo Iesus ... ita etiam nos spiritali regeneratione purgemur.

⁴⁰¹ - Ibid. p. 1837.

⁴⁰² - In Ies. Nav. hom. IV n. 1 p. 843. Оставление идолослужения – оставление Египта: присоединение к числу оглашенных – переход через Чермное море; нахождение в числе оглашенных – странствование по станам пустыни (классы оглашенных). «Поставленный в станах пустыни ежедневно ты свободен, чтобы слушать Закон Божий и видеть лицо Моисея, покрытое славой Господнею».

⁴⁰³ - Ibid.

⁴⁰⁴ - Ibid. n. 2: unus Spiritus, quo omnes potantur in baptismo.

⁴⁰⁵ - Ibid. n. 4 p. 845. Затем вдается в нравственное изъяснение земли обетованной, стараясь истолковать ее в смысле *perfectio*, *beatitudo perfectionis* и т.п. и тем напоминает своего учителя (Климента алекс.).

⁴⁰⁶ - Так в следующем за приведенным выше местом (in Ies. Nav. hom. V n. 1 p. 847) пишет: *nobis quoque venientibus ad baptismum salutare et suscipientibus sacramenta Verbi Dei*. Под последним выражением разумеется евхаристия. Отцы любили называть ее «таинствами» во внимании к тому, что она заключает в себе не только тело, но и кровь Христову.

⁴⁰⁷ - In Numer hom. VII n. 2 p. 613. *Antea in aenigmate fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem in specie regeneratio est in aqua et in Spiritu. Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus.*

⁴⁰⁸ - In Luc. hom. XXIV p. 1864–5. Подобное же место о *sacramento eluente atque purgante* мы уже привели (ibid. hom. XIV p. 1836). См. др. места этого рода в трактате о покаянии.

⁴⁰⁹ - In Ioan. t. VI n. 17 p. 257. «И еще нужно заметить, продолжает Ориген, что Иоанново крещение было ниже Иисусова, сообщаемого через Его учеников. Поэтому в Деяниях крещенные Иоанновым крещением, не слышавшие, что есть Дух св., во второй раз крещаются апостолом. Ибо то, что касается возрождения, совершалось не у Иоанна, а у Иисуса через учеников, равно и – так называемая баня пакибытия, совершающаяся с обновлением (через) Духа, носящегося и ныне, – так как Он от Бога, – над водою, но не во всех вселяющегося после воды (τὸ γὰρ τῆς ἀναγεννήσεως οὐ παρὰ τῷ

Ἰωάννην, ἀλλὰ παρὰ τῷ Ἰησοῦ διὰ τῶν μαθητῶν ἐγένετο, καὶ παλιγγενεσίας ὀνομαζόμενον λουτρὸν, μετὰ ἀνακαινώσεως γινόμενον Πνεύματος, τοῦ καὶ νῦν ἐπιφερομένου, ἐπιδὴ παρὰ Θεοῦ ἐστὶν, ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἀλλ' οὐ πᾶσι μετὰ τὸ ὕδωρ ἐγγινομένου). Трудно понять, что Ориген хочет сказать словами: «не во всех вселяющегося после воды». Нам думается, что он понимает здесь чрезвычайные дарования (например, дар языков, или исцелений), не всеми, конечно, волучаемые. Приведенный выше пример Симона до известной степени подкрепляет нашу догадку.

⁴¹⁰ - In Luc. hom. XXVI p. 1868.

⁴¹¹ - Menini eorum, quae nuper locutus sum, nec praeterit explanatio superior, sed volo et novum aliquid inferre. А с прежним объяснением, которое он дал в этих же гомилиях, мы уже знакомы (см. выше цитату об огненном крещении из In Luc. hom. XIV et XXIV). Таким образом здесь несомненно трактуется о крещении в собственном смысле, а не о крещении огнем в будущей жизни, которое Ориген понимает под explanatio superior.

⁴¹² - См. пред. замечание.

⁴¹³ - В hom. In Lev. VIII. In Ezech. Hom. VI (svavitatis et boni odoris sacramentum; смю выше).

⁴¹⁴ - In Lev. hom. VI. n. 5 p. 472. Говоря о ветхозаветном священстве, Ориген внушает своему слушателю, что и он, — если очистит его слово закона и останутся в нем не оскверненными помазание хрисмы и благодать крещения, — может уготовать у себя внутри души первосвященнический храм.

⁴¹⁵ - In Luc. hom. XXI p. 1855–6. Сказавши в начале, что и ныне предшествует светильник горящий, проповедея покаяние, что потом следует свет истинный — Слово, являющееся в пустыне, продолжает: «Иордан по толкованию значит ниспадающий. А ниспадающий и обильною водою текущий источник есть Спаситель наш Господь, в котором мы крестимся. О какую истинную спасительную воду во оставление грехов проповедует Он (И.Хр.) в крещении; идите оглашенные, творите покаяние, чтобы получить крещение во отпущение грехов»...

«Приготовь путь Господу через доброе поведение и устрой стезю через добрые дела и (тогда) без всякой помехи пройдет в тебя Слово Божие и даст тебе знать о своих таинствах (*mysteriorum suorum*) и своем пришествии».

⁴¹⁶ - In Luc. hom. XXII p. 1857. Продолжая раскрывать мысль, приведенную в предыдущей беседе (см. пред. Прим.), Ориген говорит: «Когда пришел Господь Иисус и послал своего наместника (*vicarium*) Духа св., тогда всякий холм наполнился. Наполнился же он добрыми делами и плодами Духа св. Любовь не позволяет, чтобы ты оставался холмом»... «Что тебе пользы, если Христос вошел некогда в (твое) тело, если бы также не вошел в твою душу (*quondam venit in carnem, nisi quoque ad tuam animam venerit*)? Будем молиться, чтобы Его пришествие к нам было ежедневное».

⁴¹⁷ - Comm. In Rom. 1. V n. 8 p. 1038 etsqu.

⁴¹⁸ - Ibid. n. 2.

⁴¹⁹ - In Lev. hom. VIII. n. 3 p. 496. «К этому нужно присоединить исследование относительно того, какая причина, что церковное крещение, даруемое для отпущения грехов, сообщается по церковной практике и младенцам: если бы в младенцах не было ничего такого, что требовало бы отпущения грехов и подлежало прощению, тогда и благодать крещения (*gratia baptismi*) была бы излишня». Сравн. In Luc. hom. XIV p. 1835 (приведенное прежде) и др.

⁴²⁰ - Все это видно из прежде приведенных мест.

⁴²¹ - Есть у него места, из которых можно заключать, что он признавал, по-видимому, действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристии; но гораздо более встречается мест другого рода, таких, в которых он решительно, по-видимому, высказывается в пользу признания евхаристии простым символом. Весьма нелегко удовлетворительно примирить это, по-видимому непримиримое, противоречие и выяснить истинный взгляд Оригена на таинство евхаристии. В дальнейшем изложении мы старались представить опыт того и другого.

422 - Чтобы видеть справедливость сказанного нами изложим содержание нескольких глав или номеров в комментарии на Иоанна (Comm. in Ioan. t. VI о. 33–37). В этих главах содержится, хотя и в неразвитом виде, все то, что по частям раскрывается в других многочисленных местах Оригеновых творений. Изъясняя слова Иоанна Крестителя об Агнце Божиим, вземлющем грехи мира, Ориген старается провести параллель между ветхозаветною жертвою, приносимою каждый день утром и вечером (θυσίαι τοῦ ἑνδελειχίσμου), и между тем, что сделал и доселе делает для нас Спаситель, начиная с воплощения и страдания, просвещения нас верою и крещения (как бы утренней жертвы) и кончая вознесением, предстательством за нас перед Отцом и евхаристию (жертвы как бы вечерней). Здесь же говорят и о тех жертвах, которые должен приносить человек в течении всей своей жизни. «Для разумного (λογικῷ) какая иная может быть умная жертва непрерывная, как не слово цветущее, слово символически называемое агнцем, посылаемое вместе с тем и для просвещения души, – ибо эта жертва есть утренняя ежедневная жертва, – и снова (πάλιν) возносимое в конце времени, проведенного умом в (созерцании) вещей божественнейших? Ибо душа не всегда может иметь достаточно сил пребывать в лучшем, пока ей суждено быть соединенною с земным и тяжелым телом» (п.33). «Как там (в вет. зав.) священники приносят в начало жертв жертву постоянно приносимую, а затем прежде вечерней, постоянной жертвы остальные по закону... так и мы, сделавши начало возношения речью об образе, который есть Христос, будем иметь возможность рассудить о многом и самом полезном. Затем снова возвратимся в заключение к тому, что касается Христа и (так. обр.) достигнем как бы вечера и ночи, идя к телесному (ἐρχόμενοι καὶ ἐπὶ τὰ σωματικά п. 34)». Вот общий план его рассуждений. Осуществляет он этот план следующим образом. Сначала, по его собственным словам, он «останавливается на домостроительстве пребывания Сына Божия во плоти среди жизни людской». Потом говорит, что Агнец Божий «сделался очищением всего мира, за который по человеколюбию Отца,

принял и заклание, искупая (нас) своею кровью от (власти) того, который купил нас, продающихся грехам. Приносивший же этого Агнца был Бог в человеке, великий Архиерей», что явно из слов писания (п. 35). «И с этою жертвою сродны остальные жертвы, которых символами были (ὧν σύμβολόν εἰσιν) жертвы законные. Мне кажется, что остальные и сродные сей жертве суть излияния крови благорожденных мучеников, зримых учеником Иоанном не праздно стоящими у небесного жертвенника (ἀρὰ τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ). Но кто мудр, чтобы уразуметь это? Кто разумен, чтобы познать это (Ос. 14:10)? (Кто способен) к такому высшему созерцанию, чтобы, насколько возможно, понять смысл (λόγον) этих жертв, очищающих тех, за которых они приносятся (καθαίρουσῶν τοὺς ὑπὲρ ὧν προσάγουνται)» (п.36)? «Если хорошо сказано о мучениках, что они делаются очищением мира и об Апостолах, которые по этой же причине называются прахом попираемым всеми (1Кор. 4:13), то что и как следут думать об Агнце Божиим, который приносится в жертву для того, чтобы взять грех не малого только числа людей (οὐκ ὀλίγων), но всего мира, за который и пострадал»? затем в величественных чертах изображает Агнца Божия, Который как «победоностный и с трофеями идет с воскресшим из мертвых телом», видя Которого «некоторые силы спрашивают: кто это идет от Едома... (Ис. 63:1)» и предшествующие Которому отвечают поднимите врата, верши ваши (Пс. 23:7). Далее представляет, что «некоторые силы» снова спрашивают: от чего одеяние Твое красно и ризы у Тебя как у топтавшего в точиле? И получают в ответ: Я топтал их. Это топтание есть измовение в крови страданий, есть то крещение, о котором говорил сам Спаситель (Лк. 12:50). «Дерзновение испытываю слово (Божие), я настаиваю на мнении многих, которые говоорят нам, что это есть крещение, белее, выше которого нельзя представить другого крещения, разумея под крещением Его страдание, почему после этого Он говорит Мариам: не прикасайся ко Мне. Хотя Ему, принявшему совершенное крещение (τέλειον βάπτισμα) через таинство страданий, надлежало бы скорее предоставить Себя для прикосновения; но поскольку Он, как мы прежде сказали, совершивши славные дела над своими

противниками, нуждался (ἐδεῖτο) в измовении одежды своей вине и одеяния своего в крови гроздий, то Он и восходит к возделывателю истинного винограда Отцу, дабы там (ἐκεῖ) измывшись, после того как восшел на высоту, пленил плен сойти (снова) неся различные дары (καταβῆ φέρων τὰ ποικίλα χαρίσματα), разделенные между Апостолами языки, как бы огненные, и святых ангелов, имеющих присутствовать при всяком действии (ἐν πάσῃ πράξει) и имеющих освобождать их». Далее говорит о том, что благ Отец, во Христе – образе благодати Его, примиря с собою весь мир, не вдруг принимая в подножие ног своих всех своих врагов. «Если мы поймем, что подчинено Христу, главным образом из слов (1Кор. 15:28)... то достойно благодати Бога всего поймем и Агнца Божия, вземлющего грехи мира. Но Агнец берет грехи не всех (οὐ πάντων), именно (не берет он грехи) тех, которые не скорбят, не подвергаются испытаниям». Далее изображает состояние грешника и очистительное действие на его душу Божества (см. это место в трактате о покаянии). Здесь, кроме изображения различного рода жертв, обращает на себя внимание еще то обстоятельство, что Агнец представляется то берущим, то не берущим на Себя грехи всех (см. разъяснение этого далее).

⁴²³ - Особенно любовью к раскрытию этой идеи объясняется, по нашему мнению, то замечательное место в сочинении о молитве (De orat. с. 15 р. 465–468), которым пользуются ученые, отрицающие православие Оригена в учении об истинном божестве, единосущии Сына Божия с Отцом. По поводу объяснения того, почему Спаситель в данной Им молитве повелел обращаться к Отцу (Огче наш) Ориген пишет. «Итак остается (говорится – по др. чт.) молиться одному Богу Отцу всего, но не без Архиерея, который поставлен самим Отцем с клятвою... По этому и святые в своих молитвах, вознося благодарения (εὐχαριστοῦντες) Богу, Ему возносят благодарения через Христа Иисуса. Как желающий молиться не должен молиться тому, кто сам молится (εὐχομένῳ), но тому Отцу, которого призывать в молитвах научил Господь наш Иисус, так не без Него должна быть приносима некоторая молитва (εὐχὴν τινὰ)», – очевидно евхаристическая (как это ясно

из хода речи, из прибавки τιν᾽ и из εὐχαριστοῦντες). Подкрепив изложенные выше мысли изречениями И. Христа (заповедавшего умолять Отца, но непременно во имя Его – Сына), Ориген продолжает: «А если кто, думая, что нужно молиться самому Христу, смущенный словом προσκυεῖν, приведет нам изречение: и поклонятся Ему ангели Божии, сказанное о Христе во Второзаконии в смысле исповедания (ὁμολογουμένως), то такому нужно ответить, что и о Церкви... говорится, что она составляет предмет поклонения царей и цариц (Пс. 49:22–23)... Как иначе понять слова: что ты называешь Меня благим, никто не благ, как только один Бог (Мк. 10:18), как не так, что Он этим хотел сказать: что Меня умоляете, одного Отца умоляйте, которого умоляю и Я, чему научаетесь из писаний, ибо Архиерею, который принял от Отца обязанность быть им, не должно возносить прошения, но через Архиерея и Ходатая... Итак, познайте, какой дар от Отца Моего получили вы, когда через возрождение получили дар усыновления, дабы именоваться сынами Божиими и Моими братьями. А брату молиться неблагоприятно (οὐκ εὐλογον) со стороны тех, которые прославлены тем же Отцом, каким и Он». Таким образом в начале молитвы Господней Ориген видит выражение идеи посреднического служения Богочеловека, как ходатая за человеческий род пред Богом, как Самого молящегося вместе со всеми людьми Отцу, умоляющего Его за своих братьев. Выражение той же идеи он находит и в евхаристических молитвах (ἀναφορὰς), которые, по литургическим исследованиям, во всех древнейших памятниках и в современных нам редакциях, представляются обращенными к Отцу.

⁴²⁴ - См. об этом выше приведенное место (в прим. In Ioan. t. VI n. 33–37) и еще след. место – In Numer. hom. X n. 2 p. 638: «Но обратимся к нашему Первосвященнику, Первосвященнику великому, прошедшему небеса, я посмотрим, как Он сам с своими сынами-апостолами, то есть, и мучениками, берет грехи мира. О мучениках говорит ап. Иоанн в Апок., что души замученных за имя Господа Иисуса предстоят алтарю; а кто предстоит алтарю, тот значит отправляет обязанности

священника. Обязанность же священника молиться за грехи народа. Отсюда я опасаюсь, что мы не заслуживаем прощения грехов от того, что не бывает мучеников и жертвы святых не приносятся за наша грехи».

⁴²⁵ - Отчасти она намечена в выше приведенном, обширном месте из Comm. in Ioan. t. VI (см. прим.).

⁴²⁶ - "Ἐτι δε... καὶ τῆς εὐχῆς μεθέξει, стало быть это приобщение Слова в евхаристии (часто называемой у него εὐχῆ) есть нечто отличное от приобщения вездеприсущего Духа Божия, о котором сказано выше и от которого, как новый род приобщения, отличается причастие Слова в евхаристии (ἔτι δε).

⁴²⁷ - De orat. c. 10 p. 445.

⁴²⁸ - Βάπτισμα ἡμῖν δίδεται τὸ τοῦ μαρτυρίου... Καὶ ἐπιστησον, εἰ τὸ κατα τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥσπερ τὸ τοῦ Σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τοῦ κόσμου καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείαι καὶ καθαίρομενον γίνεται. Exhort. ad martyr. c. 30 p. 601.

⁴²⁹ - Ibid.

⁴³⁰ - Сравн. Мк. 14:24: τὸ ἄμα μου... τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.

⁴³¹ - De oration. c. 28 p. 528–529.

⁴³² - In Lev. hom. IX n. 5 p. 515.

⁴³³ - Ibid.

⁴³⁴ - Non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia, Iesus et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit.

⁴³⁵ - In Lev. hom. I n. 3 p. 408–409. Непосредственно в след за вышеприведенными словами (о приспособлении того, что следует далее, белее к небесному, чем к земному) Ориген толкует (ibid. n. 4), что значат дальнейшие действия: рассечение жертвы всесожжения на части, положение рассеченных частей на алтарь, возложение дров на алтарь, измовение водою внутренностей. Снимать кожу с тельца – значит «совлекать покров с буквы»; полагать члены на алтарь – значит «раскрывать божественные таинства (mysteria) не недостойным

людям... но тем, которые представляют алтарь Божий, в которых всегда горит божественный огонь и всегда истребляется плоть». Разделять на части тельца – значит «приспособлять одно к начинающим, другое к делающим успехи в вере Христовой, а третье к совершенным в знании и любви», также показывать, «какие начала были положены в законе, какое преуспевание было в пророках и какая полнота совершенства заключена в евангелии или.... научать, каким молоком слова должны быть питаемы младенцы во Христе, какою овощью слова должны быть подкрепляемы ослабевающие в вере, какова также твердая и сильная пища, которою должны быть утучняемы борцы (*athletae Christi*) Христовы. Тот присовокупляет и дрова к алтарю, чтобы огонь оживлялся и пылал, кто растворяет речь не только о телесных силах Христа, но также в об Его божестве. Ибо божество Христово вверху, куда стремится этот огонь (*Addit et ligna altari... is, a quo non solum de corporalibus virtutibus Christi, sed etiam de divinitate ejus sermo miscetar. Desursus enim est divinitas Christi, quo ignis iste festinat*). Итак, соответственно этому (*convenienter ergo*) то, что в теле носимо было Спасителем, истребил небесный огонь и восстановил все сообразно с природою Его божества. Но этот огонь воспламеняется, когда подложены дрова. Ибо страдание Христа во плоти было даже до древа. А когда Он был повешен на древе, тогда домостроительство плоти кончилось. Воскресая от мертвых, Он восходит на небо, путь куда указывает Ему природа огня. Поэтому-то и апостол говорит: если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем (*2Кор. 5:16*). Посему-то всесожжение плоти Его, принесенное через древо креста, соединило (*sociavit*) земное с небесным и человеческое с божественным. Слово заповеди повелевает еще измывать водою внутренности с ногами, через пророчество под образом возвещающая таинство крещения (*sacramentum baptismi*)». Во всем этом мы не находим ничего, что относилось бы к будущей жизни, а потому приходим к заключению, что намереваясь говорить о всем вышеизложенном, как о небесном, Ориген слово «небесный» противопоставлял тому земному, что Спаситель совершил во время земной своей жизни. В отношении к этому

последнему жертвоприношению все то, что совершается в Церкви Христовой и что имеет сходство с жертвою всесожжения, есть небесное. Замечательно, что и здесь упоминается о телесных силах Христа (а также и о каком-то смешении) – в соответствие с прежде (н. 3) приведенными словами; там (н. 3) *in coelestibus vitalem corporis sui virtutem*; здесь (н. 4) *non solum de corporalibus virtutibus Christi, sed etiam de divinitate ejus sermo miscetur*. Не заключается ли и в этих последних словах намек на евхаристию? Отдельно взятые они, конечно, могут быть поняты в смысле требования Оригена, чтобы раскрывалось учение не только о человечестве, но и о божестве Христа, но если сопоставить их со следующими за ними разъяснениями и со многими другими местами, ниже нами приводимыми, в которых евхаристию Ориген любит называть в аллегорическом смысле *sermo Dei* или *verbum Dei*, то невольно приходит на мысль вышеупомянутое предположение.

⁴³⁶ - In Levit. hom. II n. 3 p. 416.

⁴³⁷ - In Ioann. Comm. t. I n. 40 p. 93. Указания на те же мысли о всеобъемлющем значении крестной жертвы находятся во многих местах Оригеновых творений, напр. In Math. Comm. t. XIII n. 8 p. 1113 и др.

⁴³⁸ - Опровергая мнения тех, которые думали, что «домостроительство (спасения) будет повторено Христом в будущие века», Ориген говорит, «что, хотя он и не отвергает всегдашнего существования свободной воли в природе разумной», но однакож «утверждает, что такова сила креста Христова и смерти Его, принятой Им в конце веков, что ее достаточно для спасения и исцеления не только настоящего и будущего, но даже и прошедших веков и не только для нашего человеческого чина (*ordinem*), но и для небесных сил и чинов (*ordinibus*)». In Roman. Com. 1 V n. 10 p. 1053.

⁴³⁹ - In Exod. hom. XIII n. 3 p. 391: *verbum Ejus neglexisse, quam corpus Ejus*.

⁴⁴⁰ - Нельзя поэтому думать, будто Ориген так отнесся к обычаю христиан потому, что и символическому телу Христову приличествует также высокое почтение. В Церкви во все

времена было не мало символов, но ни одному из них христиане не оказывали такого почтения, как евхаристическому телу и крови.

⁴⁴¹ - Contr. Cels. 1. VIII с. 33 р. 1565: ἄρτους ἐσθίσμεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίων τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.

⁴⁴² - Ibid. с. 13; сравн. с. 34–36.

⁴⁴³ - In Ies. Nav. hom. II n. 1. 833–834: sed praecioso Christi sanguine consecrari... sed Verbum Dei per Spiritus sancti gratiam ministrantes.

⁴⁴⁴ - Вот полный текст (in Math. com. t. XI n. 14 р. 948–952) этого замечательного места. «Но кто-либо, остановившись на этом месте, скажет: как не то оскверняет человека, что входит в уста, хотя бы иудеи и считали скверным, так и не то освящает человека, что входит в уста, хотя бы ἀπὸ τῆν ἀκεραιωτέρων νομίζεται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ Κυρίου. Я думаю, что это учение не должно быть презираемо и потому нуждается в изъяснении, (по крайней мере) мне так думается. Как не пища, но совесть вкушающего с сомнением оскверняет ядущего... и как для оскверненного и неверующего ничто не чисто не само по себе, но по причине его нечистоты и неверия, так и освящаемое словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:6) освящает принимающего οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ. Ибо если бы это было так, то оно освящало бы и того, кто ест хлеб Господа недостойно и никто от такого ядения не был бы ни немощен, ни недужен и не умирал. Нечто такое вкушал и Павел (1Кор. 11:29–30)... Потому-то хлеб Господень полезен для употребляющего его тогда, когда он принимает его умом непорочным и совестью чистою. Таким образом ни через неядение от хлеба, освященного словом Божиим и молитвою, – через неядение само по себе – мы не лишаемся некоторого блага (οὐτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτό το μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος Λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει), ни через ядение не приобретаем какого-либо блага. Ибо причина лишения есть зло и грехи, и причина приобретения – правда и добрые дела... Если входящее в уста проходит в чрево и извергается вон, то и пища, освящаемая словом Божиим и молитвою, хотя сама по себе, как вещественная, проходит в

чрево и выходит вон, однакож по причине привходящей к ней молитвы и по мере веры (καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀθεδρῶνα ἐκβάλλεται κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὡθέλιμον γίνεται) она делается полезно и бывает причиною прозорливости ума, усматривающего полезное. Не материя хлеба, но (οὐχ' ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ') изреченное над ним слово приносит пользу вкушающему его не недостойно Господа. Это относительно типического и символического тела (ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος); но (δὲ) много бы можно сказать о самом Слове, которое сделалось плотию и истинною снедию, ядущий которую жив будет совершенно во век, между тем как ни один порочный не может есть ее. Ибо, если бы было возможно, чтобы и остающийся порочным вкушал Сделавшегося плотию, Слово сущее и хлеб живой, то не было бы написано: всякий ядущий хлеб сей жив будет во веки (Ин. 6:51)». – Это место решительно невозможно примирить с учением о пресуществлении, как ни усиливаются сделать это римские католики (см. напр. у Миня, Dogmengesch. Шване р. 703–704, у Деллингера в его соч. об евхаристии). Некоторые из них думали (см. у Миня р. 947), что это место повреждено, но оно так подходит к содержанию всей главы, что о повреждении его не может быть и речи.

⁴⁴⁵ - См. богатое примеч. у Миня к слову типический и символический.

⁴⁴⁶ - В силу этой прибавки отрицание потери «какого-либо блага через неядение» должно быть отнесено к тому случаю, когда человек недостойный не вкушает тела Христова. Он не теряет никакого блага, т. е. чего-либо для себя полезного, потоку что, если бы он вкусил, то (как выше заметил Ориген) он получил бы через то болезнь, или даже подвергся смерти. Таким образом, через невкушевание он не потерял какого-либо блага, напротив, избег вреда для себя. Само собою понятно, почему и ядение само по себе, т. е. человеком недостойным, не доставляет ему никакого блага, т. е. пользы.

⁴⁴⁷ - Оба эти положения, по-видимому, тесно между собою связаны и на первый взгляд кажутся необходимо следующими одно из другого. Если материи хлеба нет, а вместо ее существует тело Христово, которое по принятии нами превращается в наши соки, то оно тем самым, – т. е. в силу самого вкушения, независимо от нашего достоинства или недостойнства, – действует на нас спасительно, освящающим образом. Против этого-то взгляда, в первой своей половине общецерковного, и вооружается Ориген, не будучи в состоянии примирить идею пресуществления с требованием общецерковного же учения, живо им сознаваемого, о необходимости известных условий со стороны приобщающегося для спасительного действия на него евхаристии. – Из этого видно, как несправедливы те из протестантов, которые утверждают, что учение о пресуществлении является в церкви будто бы не ранее IV в. См. напр. статью в Herzog-Real Encycl. (Transsubstantiation).

⁴⁴⁸ - In. Ioan. com. t. XXXII n. 16 p. 808–809.

⁴⁴⁹ - Νοείσθω δε ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἀπλουστέροις κατὰ τὴν κοινωτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν τοῖς δὲ βαθυτέρον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν γειυτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας Λόγου ἐπαγγελλίαν.

⁴⁵⁰ - In Math. com. series. n. 85 p. 1734–1735. Начинается это место следующим образом: «Этот хлеб, который Бог Слово признает своим телом, есть слово, питающее души, слово, от Бога Слова исходящее и хлеб от хлеба небесного, положенного на трапезе, о которой написано (Пс. 22:5)... И это питье, которое Бог Слово признает своею кровию, есть слово напаяющее и преславно упоявающее сердца пьющих; оно в чаше, о которой сказано и чаша твоя упоявающая, как она славна! И это питье есть порождение истинной виноградной Лозы, которая говорит: Я лоза истинная. И оно есть кровь этого Винограда, который посланный в точило страданий, принес это питье. Так и хлеб есть слово Христово, образовавшееся из той пшеницы, которая падши на землю, принесла многий плод».

⁴⁵¹ - Предварительно приводит слова Христовы из св.Иоанна (6:53–55) о ядении плоти и питии крови Сына

человеческого.

⁴⁵² - Всего этого места, по замечанию у Миня, в большинстве кодексов нет; оно читается только в двух древних манускриптах (IX и XII в.), да и то в первом выскоблено, во так, впрочем, что можно разобрать при помощи второго.

Продолжение этого места читается так: «Но почему Он не сказал сие есть тело Мое нового завета, подобно тому как сказал: сие есть кроеъ Моя новаго заента? Потому, что хлеб есть слово правды, которою питаются вкушающие ее души, а питье есть слово познания Христа по таинству (*mysteriom*) Его рождения и страдания. Таким образом, так как завет Божий положен для нас в крови страдания Христова для того, чтобы мы веруя в Сына Божия, родившегося и пострадавшего по плоти, спаслись, не правдою, которою одною, без веры в страдания Христовы, нельзя спастись, то по этому-то только о чаше и сказано: сие есть чаша новаго завета.

⁴⁵³ - In Levit. hom. VII n. 5 p. 486–488.

⁴⁵⁴ - In Lev. hom. XIII n. 3 p. 547, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Diminus... invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Possumus vero et aliter dicere. Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus.

⁴⁵⁵ - Ibid. n. 4. Две десятых это Отец и Сын. Еретики не делают из двух десятых одного хлеба, отвергая, что Творец Бог есть Отец Христа. Здесь же превосходно выясняет учение о единстве *substantiae* и *de duabos personarum proprietatibus* – из единства массы, из которой делались два ряда хлебов и из двух положений их, т. е. рядов, признаваясь впрочем, что трудно «так соразмерять свою речь, чтобы соединять где нужно и снова разделять, где требуется, для того чтобы и две меры когда-либо не исчезли и чтобы никогда не являлся не более, как только один хлеб».

⁴⁵⁶ - Ibid. n. 5. Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum: h. e. ne in anima contaminata et peccatis polluta Dominici corporis sacramenta percipias. Corinth. 11:27.

⁴⁵⁷ - Ibid. n. 6. Если ветхозаветные хлебы были святое святых, не были пищею всех, то тем более слово Божие. Не все могут слышать таинство этого слова (*huius verbi mysterium*), но только чистым могут быть изъясняемы эти таинства. «Тем, которые не способны к уразумению тайного, не может быть дан этот священнический хлеб, который есть тайное и таинственное слово (*secretus et mysticus sermo*), но дается в притчах (такой хлеб), который служит для всего народа». Далее по поводу слов писания (Лев. 24:9): вечным законом да будет это, утверждает, что только таинственное вечно, что буквальному рано или поздно наступит конец (это место см. в прим. к введению в трактат об Оригене).

⁴⁵⁸ - In Numer. hom XVI n. 9 p. 701. Объясняя Числ. 28:24, где говорится о народе израильском, что он напьется крови, замечает, что здесь всякий «по необходимости прибегнет сладости аллегории». Бог строго запретил вкушать кровь евреям; запрещено пить ее и христианам, обратившимся из язычников. Вот почему соблазнились слышавшие, что говорит Господь о ядении Его плоти и питии Его крови. «Но народ христианский, народ верный слышит это, принимает и следует Тому, который говорит: если не будете есть Моей плоти... *Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones Ejus recipimus, in quibus vita consistit*, как и сам От говорит (Ин. 6:63): слова, которые Я говорю вам, суть дух и жизнь». По этому, заключает, мы пьем Его кровь, как изъявленного за нас, когда «воспринимаем слова Его учения», точно также, как пьем кровь в изъявленных проповедников Его слова, «когда читаем слова Его Апостолов».

⁴⁵⁹ - In Lev. hom. II n. 2 p. 413. Unde... homo ille... intelligendus, qui etiamsi peccatis non urgeatur, nec sit praeceps ad vitia, non tamen habet aliquid in se spiritale, et quod figuraliter carnes Verbi Dei reputentur.

⁴⁶⁰ - In Math. ser. n. 86 p. 1735–1737. Приводим это место, хотя в отдельных примечаниях, но не прирывая и не изменяя того порядка мыслей, в каком они следуют в тексте.

⁴⁶¹ - Заметь, что Он говорит: когда Я буду пить с вами новое (вино) не в иное время, как только в царствии Отца Моего (Лук. 22:16). А в другом месте: царство Божие не есть пища и питье (Рим.14:17). Ибо телесным образом, и по подобию настоящей пищи и питья, не есть царство Божие ядение и питье для тех, которые оказали себя достойными хлеба небесного, хлеба ангелов... А что, однакож, в царстве Божиим будем есть и пить, это можно доказать многими словами писания... Итак исполнится в царстве Божиим эта пасха и будет вкушать ее и пить Иисус с учениками своими. И то, что говорит апостол (Кол. 2:16)... и прочее, что составляет тень будущего, (все это) представляет откровение будущих таинств (mysteria) относительно ядения и питания духовных, по отношению к которым было тенью то, что написано о ядении и питии в законе. Далее говорит, что младенец во Христе, читая в писании, что взял Иисус хлеб и чашу, понимает это вообще (communitier), не различая, от кого Он берет и как берет, а более разумный различает это (продолжение в след. прим.).

⁴⁶² - «Правда и всегда Иисус для тех, которые между собою равным образом (et semper Iesus his, qui secum pariter) совершают празднование, благодарит, принимая хлеб от Отца, и преломляет и подает ученикам, сообразно с чем каждый из них берет, чтобы принять, – подает говоря: примите и ядите; и когда этим хлебом питает их, то показывает, что он есть Его тело, так как Он сам есть Слово, которое мы и теперь имеем, насколько это необходимо, и так как в царстве Божиим Оно будет вполне (fuerit impletum). Но ныне оно еще (sed nunc quidem) не вполне, а будет полным тогда, когда мы приготовлены будем к принятию полной пасхи (pascha plenum), потому что Он идет, чтобы исполнить, – Он, который пришел не разорить закон, но исполнить; – ныне правда исполнить, как зеркалом в гадании исполнения, а когда наступит совершенное (quod perfectum est), тогда исполнит лицом к лицу» (продолжение в след. прим.).

⁴⁶³ - Посему, если мы (Si ergo et nos) хотим принимать хлеб благословения от Иисуса, который привык его давать, то пойдем в общество (in civitatem), в дом кого-либо, где Иисус совершает Пасху с учениками своими, приготовляющими Его самого, сообразно с знаками Им самим данными (praeparantibus Ipsum notis ipsius) и взойдем в верхнюю, большую часть дома и посланную и приготовленную, где принимая от Отца чашу и совершая благодарения, Он дает вошедшим с Ним говоря: пейте, ибо это есть кровь Моя нового завета, – кровь которая и пьется и проливается, пьется учениками, а проливается во оставление грехов, совершенных и теми, которые пьют и теми, которые проливают. А если спросишь, каким образом еще (quomodo etiam) изливается, то рассуди вместе с словами: любовь Божия излилась в сердца наши (Рим. 5:5). Если же кровь завета влилась в сердца наши во отпущение наших грехов, при излиянии в сердца наши той пиемой крови (Si autem sanguis testamenti infusus est... effuso eo potabili sanguine), то оставляются и истребляются все грехи, совершенные прежде. Сам же Он, говорящий по приятии чаши: пейте от нея все, не отходит от нас, когда мы пьем, но пьет ее вместе с нами, так как Сам присутствует в каждом из нас, поскольку не можем мы одни без Него ни есть от хлеба того, ни пить от порождения той истинной виноградной Лозы. Не удивляйтесь, что Он сам есть и хлеб и ест вместе с нами хлеб, что Он сам есть и питье, порожденное виноградною лозою, и пьет вместе с нами. Ибо Слово Божие всемогуще и называется различными именами и Он сам неисчислим по множеству сил, хотя, как всякая сила, Он один и тот же (secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse). Затем Он учил учеников, – которые совершали празднество с Учителем, приняли хлеб благословения (benedictionis panem) и ели тело Слова (corpus Verbi) и пили чашу благодарения, – за все это произносить гимн Отцу и от высокого переходит к высокому (de alto transire in altum)». Итак, евхаристия есть нечто высокое; но еще выше ее будет причастие Слова в будущем веке; к этому-то высокому и советует переходить Ориген.

⁴⁶⁴ - Нет сомнения, что последнее отделение этого места нужно относить не к евхаристии в будущей жизни, а к евхаристии, совершаемой в земной церкви. Так заставляет думать многое, именно общий ход мыслей, а также и некоторые из частных мыслей, выражаемых в этом отделении. Таковы в особенности следующие: мысль о совершении евхаристии не всеми, вошедшими в верхнюю часть дома, а только «учениками Иисуса» (мысль, неприложимая к будущей жизни, так как, по другим местам у Оригена, Агнец является приносимым мучениками и всеми святыми, всеми удостоившимися вечной жизни; там все святые суть священники), особенно же мысль об оставлении грехов, как приносящих евхаристию, так и тех, которые только пьют ее (на небе святые и мученики, совершающие небесную евхаристию, уже очищены от грехов).

⁴⁶⁵ - См. определение прав. Церкви против лютеран. (Посл. вост. Патр. чл.17).

⁴⁶⁶ - In *Lerem. hom.* II n. 2–3 p. 280–281: τίς ἐστὶν ὁ σωζόμενος ἐν ἐτέρᾳ ἀναστάσει.

⁴⁶⁷ - Под огненным крещением, имеющим быть в будущей жизни, Ориген понимает акт чудесного возрождения людей по воскресении из мертвых для другой жизни через действие Божества на человеческую природу, – божества, очищающего тело от материальности, а душу от скверны. Этот акт, по причине возрождающей его силы, он называет крещением (см. выше приведенные места in *Luc. hom.* XXXIV et XIV). Все должны подвергнуться этому акту; ни одна душа не может его избежать (In *Luc.* XIV); все должны идти в огонь (*veniendum est omnibus ad ignem*) и в горнило, с тем только различием, что у имеющего много добрых дел и немного злых это небольшое злое уничтожиться, как свинец в огне и останется одно чистое золото; иное произойдет с тем, кто или много представляет злого или оказывается всецело злым, как бы свинцовым; первый дольше очищается, а последний падает, как свинец на дно (In *Exod. hom.* VI n. 4). Огонь приготовлен для грешников, но «я думаю, говорит Ориген, что всем нам необходимо идти в этот огонь», даже Павел и Петр пойдут в него; но они выйдут из него неповрежденными; пойдет и подобный мне грешник,

замечает Ориген, но уже выйдет не так, как Петр и Павел (In Psalm. XXXI hom. III n. I). Все пойдут, потому что никто не чист от скверны (in Luc. hom. XXIV). Цельс, издевающийся над огнем христиан, имеющим истребить все, но не людей, которые восстанут из земли во плоти, не знает, что и эллины вводят в мир очистительный огонь, заимствуя, может быть, это учение у евреев; этот огонь существует для каждого, нуждающегося в наказании и врачевании: он будет сжигать, но не истреблять тех, кто не имеет материи, нуждающейся в истреблении этим огнем; он будет жечь и сожжет только тех, которые делами, словами и помышлениями своими сделали из себя в переносном смысле дрова, сено или трость (Cont. Cels. 1. V n. 14–15). Впрочем, все это очищение огнем нужно понимать в таинственном смысле; все мы нуждаемся в очищении, или лучше, в очищениях; «многие и различные ожидают нас очищения. Но это есть нечто таинственное и неизреченное. Кто мог бы перечислить, какие очищения уготовляются Павлу и Петру, – или иным им подобным, – столько сражавшимся, истребившим столько варварских народов? (In Num. homil. XXXV n. 6 p. 770).

⁴⁶⁸ - Это место составляет продолжение приведенного уже нами выше места (см. тракт. об евхаристии). In Ioan. Comm. t. VI n. 37 p. 300–301.

⁴⁶⁹ - Καὶ δεήσει ἐπὶ τοιαύτην ψυχὴν πεμφθῆναι τὸ εὐπίσκοπον τὰς ἄκανθας πῦρ, καὶ μέχρι στησομένον διὰ τῆς ἑαυτοῦ θειότητος καὶ οὐ προσεμπρήσον ἁλῶνας ἢ σταχῦας πεδίῳ. Далее говорится, что у «Агнца, вземлющего грехи мира и идущего через собственное заkolение, много путей. Из этих путей некоторые могут быть явны для толпы (τοῖς πολλοῖς), другие же сокрыты от последней и известны только одним удостоенным божественной мудрости».

⁴⁷⁰ - Из слов: «агнец берет грехи не всех» нужно заключить, что здесь речь идет ближайшим образом о том, что бывает с грешником в настоящей жизни, потому что в будущих веках по Оригену Он возьмет грехи всех, хотя Оригену, – при его способности проводить параллели между самыми отдаленными событиями и объединять в своем представлении множество

разнородных предметов, – могло при этом представляться в отдаленной перспективе и огненное очищение по окончании сего мира, очищение, имеющее много сходного с покаянием в сей жизни, почему он и прибавил, что «у Агнца много путей, из которых только некоторые явны для всех».

⁴⁷¹ - In Ioan. Comm. t. XXVIII n. 5 p. 693: ἥτησε γὰρ τὸν ... ἡμαρτηκότα καὶ νεκρὸν γενομένον τῷ Θεῷ, δυνάμει θεία παλινδρομήσαι ἐπὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἔτυχε, καὶ εἶδεν ἐν τῷ τοιοῦτῳ ζωτικὰ κινήματα, ἐφ' οἷς εὐχαριστεῖ τῷ Πατρὶ.

⁴⁷² - In Psalm. XXXVII hom. II n. 6 p. 1386.

⁴⁷³ - In Luc. hom. XVII p. 1845–6. Говоря о том, что все ученики Христовы соблазнились о Нем в минуту страданий и что нечужда была, по его мнению, соблазна даже и сама Матерь Божия, которую прошел, по его выражению, меч неверия (infedilitatis gladium), Ориген в этом смысле толкует слова: пройдет оружие душу твою, а дальнейшее: да откроются помышления многих сердец (Лук. 2:33) объясняет след. обр. Дурные помыслы, как скоро они высказаны, теряют свою силу, уничтожаются, а когда скрываются, то почти не могут быть изгнаны из сердца, а потому нужно их исповедывать. «Если мы будем это делать и открывать грехи наши не только Богу, но и тем, которые могут пособить нашим ранам и грехам, то грехи наши истреблены будут Тем, который сказал: вот Я истреблю беззакония твои, как облако и грехи твои, как тьму (Ис. 44:22)».

⁴⁷⁴ - In Levit. hom. III n. 4 p. 429: remissionem peccati.

⁴⁷⁵ - Прямо об этом сказано In Luc. hom. XVII (см. примеч. выше).

⁴⁷⁶ - In Psalm. XXXVII homil. II n. 6 p. 1386. «Только тщательно смотри, кому ты должен исповедать твой грех. Испытай прежде врача, которому ты должен высказать причину болезни, который умел бы быть слабым со слабым, плакать с плачущим, который умел бы сострадать и сочувствовать, наконец, если он, – показал себя наперед врачом и искусным и милосердным, – скажет что-либо, если даст какой-либо совет, делай и следуй ему; если он поймет и предусмотрит, что болезнь твоя такого рода, что она должна быть рассказана в

собрании всей Церкви, что она может послужить в назидание и для других, и ты сам легко получишь исцеление, то весьма нужно озаботится таким совещанием и довольно искусным советом того врача».

⁴⁷⁷ - In Levit. hom. II n. 4. p. 418. Est adhuc et septima, licet dura et laboriosf, per poenitentiam remissio peccatorum... cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam etc. К первому роду прощения грехов Ориген относит прощение грехов в крещении, ко второму – прощение их через мученичество, с третьему – через подаяние милостыни, к четвертому – через прощение грехов ближним, к пятому – через обращение заблуждающего брата, к шестому – через обилие любви. См. тракт. об елеосвящении.

⁴⁷⁸ - In Levit. hom. V n. 3–4. Объясняя Лев. (6:24 и след.) именно закон о жертве за грех, Ориген останавливается особенно на той черте этой жертвы, что ее должен был есть, священник и что она называется великою святынею. Жертва за грех есть единокровный Сын Божий. Он есть святое святых. Он же есть и жертва и священник, поедающий грехи народа и истребляющий их. Так нужно понимать заповедь кн. Левит о жертве за грех. «Следствием этого является то, что по образцу давшего священство церкви (qui sacerdotium ecclesiae dedit) и служители и священники церкви также принимают грехи народа и, подражая сами Учителю, сообщают народу очищение грехов. А потому и сами священники церковные должны быть настолько совершенны и настолько искусны во всегдашнем отправлении своих обязанностей, чтобы, не греша сами, могли поедать грехи народа в месте святом, во дворе скинии свидения». Хотя далее Ориген и вдается в аллегорическое толкование этого действия иерархии, обращаясь к любимой своей теме, именно к обязанности священников изъяснять слово Божие, закалать, так сказать, жертву слова Божия и, принося жертвоприношение здорового учения, очищать через то совесть слушающих, но в последующем изъяснении (7 гл. Лев.) он несомненно понимает единственно и исключительно покаяние в собственном смысле. Выяснив различие между грехом и повинностью, жертва за которую описывается в 7 гл., именно, что, хотя грех и

повинность часто смешиваются, но, что это две вещи разные, что грех есть нечто более тяжкое, а повинность нечто более легкое, Ориген продолжает: «Пусть знают священники Господни, председательствующие в церквях, что им дана часть с теми, повинности которых они примирили. А что значит примирить повинность? Если возьмешь грешника и увещанием, убеждением, научением, наставлением приведешь его к покаянию, отворишь его от заблуждения, исправишь от пороков и сделаешь его таким, чтобы, когда он обратится, милостив был к нему Бог за его проступок, тогда говори, что примирил. Если будешь таким священником и таково будет учение твое и речь твоя, тогда дана будет тебе часть от тех, которых ты исправил, так что их заслуга – твоя заслуга и их спасение твоя слава».

⁴⁷⁹ - См. ниже в примеч.

⁴⁸⁰ - In Iudic. hom. II. n. 5 p. 961. Сказавши о предании ап. Павлом кровосмесника сатане, Ориген продолжает: «Видишь, что не только посредством апостолов Бог предал погрешающих в руки врагов, но грешники предаются в погибель плоти через председательствующих в церкви и имеющих власть не только разрешать, но и вязать, когда (некоторые) отделяются от тела церкви за свои провинности. И мне кажется, двояким образом предаются люди во власть Завулону: первый способ, о котором мы сказали, именно когда преступление человека делается известным церкви и он изгоняется из церкви священниками... а другой, когда грех его неизвестен людям, но когда Бог видящий в тайне, усматривая, что ум и душа такого человека служат порокам и страстям... сам предаёт такого сатане». Еще Ibid. hom. III n. 3. Sunt ergo omnium hodie ecclesiarum, quae sunt sub coelo, quamplurimi iudices quibus iudicium non solum rerum gestarum datum est, sed et animarum. Verum etiam nescio, si qui tales ecclesiae iudices sunt, quos dignos faciet Deus Spiritu sancto repleti, ut sicut Gothoniell iste testimonio scripturae decoratus est, ita etiam isti, de quibus hoc optamus, Dei testimonium mereantur. Ориген не знает, много ли удостоятся свидетельства Божия из тех, которые удостоены Богом благодати священства.

⁴⁸¹ - Com. in Math. t. XIII n. 31 p. 1180–1. У Мф. в 15 гл. 19 ст. действительно сказано: ἐν τοῖς οὐρανοῖς, а в 18:18: ἐν τῷ

οὐρανῶ.

⁴⁸² - В дальнейшем изложении читатель найдет одно место, выясняющее несколько данный вопрос.

⁴⁸³ - In Math. t. XII n. 14 p. 1013. «Посмотри, говорит Ориген, какую силу имеет камень, на котором устрояется Христом Церковь, и всякий говорящий: ты еси Христос, сын Бога живаго, так что его суд остается непоколебимым, как суд самого Бога, в Нем судящего (ὥστε τὰς κρίσις μένειν βεβαῖας αὐτοῦ, ὡς κρίνοντος ἐν αὐτῷ τοῦ Θεοῦ), дабы, судя в Нем (т.е. в Боге), он не был побежден вратами ада. Когда же судит неправедно (ἀδίκως) и не по слову Божию связывает на земле, а также и не по воле Божией разрешает на земле, то побеждается вратами ада. Но кого не побеждают врата ада, тот судит праведно. Поэтому он имеет ключи царства небесного, отверзая разрешенным на земле, дабы и на небесах эти люди были разрешены и свободны, и, заключая (небеса) для связанных праведным судом на земле, дабы и на небесах они были связаны. Если защищающие место епископское пользуются этим изречением, как Петр, и приняв от Спасителя ключи царства небесного, учат, что связанное ими, т.е. осужденное, связано и на небесах, то нужно признать, что они здраво утверждают, если только имеют то самое, ради чего и Петру сказано: ты еси Петр и если они таковы, что на них устрояется Христом Церковь и к ним основательно могло бы это относиться. Но врата адовы не должны одолевать того, кто хочет вязать и решить. Если же он связан узами собственных грехов (Притч. 5:22), то напрасно (μάθην) он связывает и разрешает». Под узами собственных грехов, по связи речи, нужно разумеать не преступления священника против нравственности, или иначе не грехи его как частного лица, а преступления против веры и церковных правил или преступления, как лица иерархического.

⁴⁸⁴ - Αἱ περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων γινομένης ἀφεσέως φωναὶ οὕτως.

⁴⁸⁵ - Χρήσιμον δε παράδειγμα ὑπὸ τοῦ νόμου λαβεῖν, πρὸς τὸ νοηθῆναι τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπὸ Θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων.

⁴⁸⁶ - Οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες, ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν... De orat. C. 28 p. 528–529.

⁴⁸⁷ - In Levit. hom. XI n. 2. p. 532–3. Ориген сравнивает здесь ветхозаветные и новозаветные законы относительно смертных грехов. По ветхозаветным законам прелюбодеяние, вместе с другими смертными грехами, наказывалось смертью. У христиан прелюбодей и прелюбодейка не наказываются телесною смертью; епископу христианской церкви не дано власти казнить таких преступников смертью. Но это не значит, что закон Моисеев был жесток, а христианский – отличается распушенностью, по причине щедрости в сообщении прощения (*propter veniae largitatem*). Не жесток первый потому, что грешник в ветхом завете через свою смерть очищался от греха, им совершенного, избавлялся от наказания за него в будущем веке, а от других падений удерживался, переставая жить. «Этот род заповеди, замечает Ориген, был полон милосердия, потому что через это (наказание смертью) народ более очищался от грехов, чем осуждался». Многие «не ищут убежища в покаянии, а как скоро пали, не хотят встать снова». Но мы рассуждаем иначе, помня изречения писания. «Есть такие грехи, которые называются грехами к смерти, отсюда следует, что сколько раз кто учинит такой грех, столько же и умрет. Что много смертей греховных, на это указывает апостол словами: который и избавил нас от стольких смертей и избавляет, и на Которого надеемся, что и еще избавит (2Кор. 1:10). О каких многих смертях упоминает он здесь, как не о смертях греховных?» Иначе, по словам Оригена, понять этого изречения невозможно. Если бы апостол говорил здесь о смерти телесной, в таком случае нужно бы предположить, что Павел думал о себе, как о бессмертном по телу. А если все это так, то оказывается, что легче не нам, а ветхозаветным; для нас наказание за грех отлагается на будущее, а их разрешала от сделанного греха совершавшаяся над ними казнь. «Если, заключает свои рассуждения о смертных грехах Ориген, кто быть может предупрежден в таках грехах, убежденный словом Божиим, пусть прибегает к помощи покаяния (*ad auxilium poenitentiae*); если однажды допустил (грех), пусть не делает его в другой раз,

а если в другой или третий раз предупрежден, пусть не прибавляет более (грехов). *Est enim apud judicem justum poenae moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate*».

⁴⁸⁸ - См. предыд. цитаты и еще *In Lev. hom. XV n. 2 p. 560–561: si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta, sed vel in sermonis, vel in morum vitio consistat.... hujusmodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis hujusmodi poenitentiam agere. In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus.* См. Прим. у Миня о слове (culpa) mortalis, это слово в 4-х кодексах пропущено; но в древнейших (VI или VIII и нач. IX в.) оно читается mortalis, а не moralis; последнего чтения не встречается ни в одной рукописи. См. у Миня мнения ученых об этом слове в Оригеновом тексте.

⁴⁸⁹ - *In Numer. hom. X n. 1 p. 638.* Объясняя Числ. (18:1, где говорится, что Аарон и сыновья его и дом отца его возьмут грехи святых), Ориген замечает, что об очищении грехов святых говорится часто и в новом завете (в особенности в посланиях ап. Павла, из которых и приводит многочисленные места). И это несколько не странно; ап. Павел обличает святых не только в проступках против нравственности, но даже в преступлениях против веры (*non jam delicta moralia – по др. чтен. mortalia, – sed fidei in eis crimen exaggrat*). Различие между святыми и несвятыми заключается вовсе не в отсутствии грехов у одних и существовании – у других, а в существовании стремления к святости и уменья приносить покаяние у одних и отсутствии такого стремления и уменья у других. *Qui non sunt sancti, in peccatis suis moriuntur; qui sancti sunt, pro peccatis poenitudinem gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt. Idcirco... pontifices et sacerdotes non quorumcunque, sed sanctorum tantummodo sumant peccata; sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat.*

⁴⁹⁰ - Ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι...

⁴⁹¹ - *In Levit. hom. VI n. 7. p. 473,* объясняя Лев. 8:13 о посвящении сыновей Аарона, Ориген замечает: *et ipsi accipiunt*

sacerdotii gratiam. In Ies. Nav. homil. XVII (n. 3 p. 911–912) решая вопрос о том, почему по закону Моисееву, левиты не наследовали участков земли, отвечает: потому что «Господь Бог есть их удел». Частнее раскрывая последнюю мысль, говорит: «Таким образом на некоторое меньшинство простирается домостроительство, состоящее в том, чтобы те, которые первоначально не могут быть достойными божественной благодати (*divinae gratiae*), удостоились просветится от сообщества с первыми и исполнилось то, что написано (2Кор. 8:15)... Потому-то и ныне повелевается левиту и священнику обитать вместе с израильтянином, имеющим землю, для того, чтобы священник и левит получали от израильтянина земное, которого не имеют они, а израильтянин получал от священника и левита небесное, которого не имеет он (*quae non habet*)... Если мирянин (*laicus*) не будет доставлять священникам и левитам необходимого, то они поглощенные такими заботами, т.е. заботами о телесном, менее будут посвящать свое время закону Божию».

⁴⁹² - In Levit. hom. VI n. 3. p. 469–470. Объясняя (Лев. 8 гл.) повеление Господне о посвящении Аарона и его сыновей, Ориген говорит: «Хотя Господь дал повеление о поставлении первосвященника и Господь избрал, однако собирается и синагога (*synagoga*). Требуется при посвящении священника (*in ordinando sacerdote*) присутствие народа». И это, по Оригену, для того, чтобы было известно народу, что избирается лицо возвышающееся своими качествами над всеми и чтобы после этого не было сопротивления и сомнения. «Это тоже самое (т.е. ветхозаветное постановление), что и апостол заповедует при посвящении священника (*in ordinatione sacerdotis*): надлежит иметь доброе свидетельство от внешних (Тим. 3:7). Тем не менее, я вижу некоторый более широкий смысл в том, что сказано: Моисей собрал всю синагогу и думаю, что собрать синагогу, – это значит собрать все силы души воедино, чтобы, когда идет речь о таинствах священства (*de sacerdotalibus sacramentis*), бодрствовали все душевные силы». Затем, рассуждая о том, почему Моисей возложил на Аарона две одежды, а Спаситель «священникам своим, апостолам нашим»,

запретил иметь две одежды, не довольствуется общим объяснением этого факта (две одежды суть Моисей и Христос, закон и евангелие; но так как Христос объединил в своем Лице и деле то и другое, то и повелел иметь одну одежду), ибо он не хочет заключить первосвященнические таинства (*pontificalia sacramenta*) в тесные рамки такого понимания, а представляет от себя другое объяснение, сродное впрочем с первым.

⁴⁹³ - Ibid. n. 2. «Сам Моисей, т. е. закон, освящает священников (*sacerdotes consecrat*) и не может быть священником тот, кого закон не поставил священником». Много есть священников, которых закон не омыл, слово Божие (*verbum Dei*) не сделало чистыми, Слово божественное (*sermo divinus*) не омыло от скверн греховных.

⁴⁹⁴ - In Math. comm. series n. XII p. 1616. Применяя обличения Спасителя, направленные против книжников и фарисеев (Мф. 23:5 и след.), к своему времени, Ориген говорит, что слова Христовы могут относиться и к его времени, что есть люди, которые – желая сделаться дьяконами (не такими впрочем, как в писании, а такими, которые поедают дома вдовиц) – подолгу молятся, что эти люди, сделавшись дьяконами, «домогаются затем предвосхитить видимые первые кафедры тех, которые называются пресвитерами (*consequenter visibiles primas cathedras eorum, qui dicuntur praesbyteri praecipere ambiunt*)», что «не довольствуясь и этим, употребляют много махинаций, дабы получить от людей наименование епископов, т. е. равви: между тем как они должны бы понять, что епископ должен быть безукоризнен и прочее, что следует, для того, чтобы, хотя и не называться у людей епископом, однакож быть им у Бога. Ибо, кто имеет то, что говорит об епископе Павел, тот, хотя бы пред людьми и не был епископом, хотя бы он достиг этой степени и не через посвящение от людей (*etsi non per ordinationem hominum ad eum gradum pervenerit*), все таки есть епископ». Из этого следует, что посвящение через людей есть обыкновенный способ получения епископства, а тот, о котором говорит Ориген, есть необыкновенный. Обоими способами можно получить епископство, с тем только различием, что в первом случае, т. е.

получивший епископство обыкновенным порядком, может отправлять епископские обязанности и пользоваться своими полномочиями, а в последнем – не может. Ориген сравнивает далее человека, который есть епископ только перед Богом, с человеком, который может лечить и знает медицинскую науку, хотя люди и не веряют ему тел, или с искусным и сведущим кормчим, хотя ему не вверено ни одного корабля. Сравн. все это место с вышеприведенным местом у Климента александрийского.

⁴⁹⁵ - In Ies. Nav. hom. XXIII n. 2 p. 935. Когда апостолы должны были восполнить число 12 учеников Христовых избранием одного на место Иуды, то хотя они «во всяком случае были много мудрее тех, которые посвящают ныне епископов, или пресвитеров, или диаконов (*quam it, qui nunc episcopos, vel presbyteros, vel diacones ordinant*)», однакож они избрали из среды верующих двоих, но не захотели решить сами окончательный выбор по своим собственным соображениям и желаниям, а по молитве бросили жребий.

⁴⁹⁶ - In Math. Comment. t. XIV n. 22. Οὐδένα γὰρ τῶν ἀπο τῆς Ἐκκλησίας ὑπεροχὴν τινὰ παρὰ τοὺς πολλοὺς ὡς ἐν συμβόλοις ἀνείληφότα βούλεται ὁ Παύλος δευτέρου πεπειρασθαι γάμου. Затем приводит наставления апостола относительно того, чтобы епископы, дьяконы и пресвитеры были мужьями одной жены. Возможно (задает себе вопрос Ориген), что некоторые второбрачные будут лучше единобрачных; почему же ап. Павел не считает первых достойными начальственных церковных должностей? Возможно, что бывший несчастным в двух супружествах и потерявший вторую супругу еще в юности, остальное время до старости провел в воздержании. Что, если будет нужда в предстоятеле Церкви и мы не поставим этого двоеженца, только ради слов писания о браке, а выберем единой жены мужа, хотя бы он до старости жил с женою и, может быть, никогда не упражнялся в чистоте и воздержании. Чтобы решить этого рода вопросы Ориген обращается к закону о разводе. «Но я обращаюсь от сказанного к закону о книге развода. Так как и епископ и пресвитер и дьякон суть символы (ἐπεὶ σύμβολόν ἐστι καὶ ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος καὶ διάκονος)

истинных вещей, соответствующих этим именам, то он (апостол), хотел чтобы они были поставляемы из единобрачных в символическом смысле (συμβολικῶς)? Второбрачие в этом смысле Ориген понимает как состояние души, не нашедшей благодати перед первым мужем, т. е. Богом, получившей от него книгу развода, затем перешедшей ко второму мужу, т. е. дьяволу, и не могущей снова возвратиться к первому.

⁴⁹⁷ - По-видимому, можно бы понять слово «символы» в том смысле, на том основании, что далее степени иерархические прямо называются символами. Но через это не решается вопрос: что же значит это выражение, почему епископ, пресвитер и дьякон названы символами; а главное в данном месте есть другое выражение для обозначения лиц, о которых идет речь, именно τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. Слово же ὡς ἐν συμβόλοις обозначает, очевидно, какое-то действие или акт, через который получали эти, принадлежащие к Церкви лица, преимущество перед прочими. Частица ὡς, прибавленная к συμβόλοις, еще более подтверждает наше предположение. Она была бы неуместна, если бы слово «символ» было употреблено в значении степеней иерархических.

⁴⁹⁸ - У Оригена мы не встречаем решения частного вопроса: какое действие в таинстве посвящения имеет существенное значение, особенную важность, – рукоположение или что другое. Напрасно думают некоторые (Probst-Sacramente p. 389) находить указание, не вообще на священнодействие посвящения, а в тесном смысле именно на рукоположение, в вышеприведенном месте в словах: ἐν συμβόλοις. Едва ли основательно также во всех тех местах, где в сочинениях Оригена, дошедших до нас в латинском переводе, встречаются слова *ordinatio*, *ordinati*, видят в последних перевод слов χειροτόνησις, χειροτονοούμενος (ibid. p. 390). Если бы это было так, то тогда, конечно, рукоположение выдвигалось бы из среди других действий посвящения и даже частое упоминание о нем более или менее содействовало бы решению вопроса об отношении благодати к видимому знаку; но *ordinatio* слишком общее выражение для того, чтобы могло обозначать частнейшее, определенное действие при посвящении. Упреки

Оригена, что «священнический чин и степень левита (sacerdotalis ordo et leviticus gradus) часто служат причиною гордости для того, кто не умеет носить сан церковный (In Ezech. hom. IX n. 2 p. 734) – свидетельствует вообще о том, что современники Оригена считали священнодействие посвящения весьма важным, – таким, что им можно гордиться, но все это ничего не говорит о рукоположении, как действию, через которое сообщается особенная благодать св. Духа.

⁴⁹⁹ - In Math. t. XIV n. 16 p. 1229. Ориген обращает внимание на то, что в кн. Бытия, когда говорится о творении людей по образу Божию, то они называются не мужем и женою, а мужеский пол и женский, а равно и на то, что в еврейском языке существует разница в словах для обозначения этих понятий.

⁵⁰⁰ - Ibid. n. 25 p. 1249.

⁵⁰¹ - In Ierem. homil. XIV n. 4 p. 508–9. Объясняя Иерем. (20:7: *decepisti me Domine et deceptus sum*; по русскому переводу нет того оттенка, что у Оригена; по русскому переводу: Ты влек меня Господи и я увлечен), Ориген хочет показать полезную сторону заблуждения. «Некоторые тщательно сохраняют целомудрие и чистоту, а другие единобрачие, потому что думают, – первые, что погибнет позволивший себе брачное сожитие, а последние, – что погибает второбрачный». По мнению Оригена, ошибочно думающим, что второй брак достоин вечного наказания, лучше оставаться в этом заблуждении, для того, чтобы не вступать во второй брак, «чем узнавши истину, быть в нисшем чине двубрачных. Нечто подобное ты найдешь и относительно соблюдающих целомудрие и совершенную чистоту». Приводит и другой пример пользы заблуждения. Если бы те люди, которые теперь верят в вечность мучений, узнали истину, то это, по словам Оригена, повело бы их к тому, что они начали бы вести дурную жизнь и потому через свое знание собрали бы себе гнев в день суда Божия, тогда как заблуждаясь, они не соберут его.

⁵⁰² - In Math. Comment, ser. X p. 1612. По поводу обличения Спасителем фарисеев в возложении неудобноносимых, тяжких пошью на плечи других, говорит, что обличение Христа может относиться и к его (Оригена) времени, что Христос «обличает

того рода наставников, которые не только не делают того, чему учат, но и жестоко, без милосердия наваливают на каждого из слушающих несообразное с его силами и превышающее добродетель их самих; *utputa, qui prohibent nubere, et ab eo, quod expedit, ad immoderatam munditiam compellunt*».

⁵⁰³ - См. выше цитаты *In Ierem. homil. XIX n. 4.*

⁵⁰⁴ - *In Luc. homil. XVIII p. 1846.* По поводу упоминания в евангелии об Анне пророчице, об вступившей во второй брак, восхвалив ее за это, замечает: «А ныне случаются и вторые и третьи и четвертые браки; умолчу о еще больших; и мы знаем, что такие браки изгонят нас из царства Божия. Ибо, как приобретению церковных должностей препятствуют не только блуд, но и браки, поскольку ни епископ, ни пресвитер, ни дьякон не могут быть двубрачными, так, быть может, и из собрания церкви.... первородных и непорочных изгонится двубрачный: не потому, что он послан будет в вечный огонь, а потому, что не будет иметь участия в царстве Божиим.... Думаю, что и единобрачный и дева и пребывающий в целомудрии суть от Церкви Божией (*esso de Ecclesia Dei*), а двубрачный, хотя бы отличался доброю жизнью и был богат прочими добродетелями, не есть от Церкви и из числа тех, которые не имеют скверны, или порока, или нечто от таковых, а есть из числа второстепенных, из таких, которые призывают имя Господне и хотя спасутся во имя Господа И. Христа, однакож никаким образом не будут увенчаны».

⁵⁰⁵ - *In Math. Comment, t. XIV. n. 16 p. 1228–9.* «Излагая, что должны иметь сочетанные Богом, чтобы быть достойными сочетания от Бога, Спаситель прибавляет: они уже не двое. А где взаимное согласие, единомыслие и единение мужа с женою, мужа как господина, а жены как повинующейся,... там по истине можно сказать о таковых: они уже не двое. Потом, так как прилепившемуся к Богу необходимо стараться быть одним духом с ним, то и о сочетанных Богом, – после слов: так, что они уже не двое, – сказано: но одна плоть. Бог есть Тот, который сочетал двоих в одно, дабы через то самое, что сочетается мужу жена, не было более двоих. А. поскольку сочетал Бог, то *διὰ τοῦτο χάρισμα ἐστὶν ἐν τοῖς ὑπὸ Θεοῦ συνεζευγμένοις, ὅπερ ο*

Παῦλος ἐπιστάμενος ἐπίσης τῷ εἶναι τὴν ἀγνὴν ἀγαμίαν χάρισμά φησι καὶ τὸν κατὰ λόγον Θεοῦ γάμον εἶναι χάρισμα, φάσκων (1Κορ. 7:7).

⁵⁰⁶ - Ibid. n. 25. Πρὸς τοῦτο δὲ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Σωτὴρ, διδάσκων ἡμᾶς δῶρον εἶναι τὸ διδόμενον ἀπὸ Θεοῦ τὴν παντελῆ καθάρευσιν καὶ οὐ μὴ μόνον ἀσκήσει παραγινόμενον, ἀλλὰ μετ' εὐχῶν ὑπὸ Θεοῦ διδόμενον.

⁵⁰⁷ - In Numer. homil. XI n.1 p. 643. В доказательство того, что в Писании нечто должно быть понимаемым в аллегорическом смысле и нечто в прямом, буквальном, хотя и в самом буквально понимаемом необходимо отыскивать аллегорический смысл, (*necessario tamen in eis etiam allegoriam requirendam*) – Ориген ссылается на слова кн Бытия (2:24), относящиеся к установлению брака. «Что эти слова содержат иносказательный, таинственный смысл (*allegorica mysteria*), об этом возвещает Павел, когда в посланиях к Ефесеям приводит этот самый пример, говоря: тайна сия велика, я говорю по отношению к Христу и к Церкви (Еф. 5:32). А что это надлежит соблюдать и буквально (*quod autem oporteat hoc etiam secundum litteram custodiri*), – об этом самом Господь и Спаситель наш учит, говоря: написано: поскольку оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей и будут два одною плотью. Что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19:5–6). И когда прибавил: что Бог сочетал, того человек да не разлучает, то этим именно показал, что это должно быть соблюдаемо даже и буквально. В пример наконец того, что и в буквально понимаемом должно находить сторону таинственную, аллегорическую, приводить слова посл. к Галатам (4:22) о двух сыновьях Иссака от Сары и Агари, в которых, не смотря на то, что эти сыновья были у Иссака действительно, и следовательно не могут считаться аллегориями, – апостол видел однакож иносказание, именно указание на два завета.

⁵⁰⁸ - In Livit hom. II n. 4 p. 419. Audi nune quantaе sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur... (Luc. 11:41). Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos

remittimus peccata fratribus nostris... (Math. 6:14–15). Quinta peccatorum remissio est, cum convertit quis peccatorem ab errore viae suae... (ibid. 12) Sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis, sicut et ipse Dominus dicit... (Iacob. 5:2. Luc. 7:17). Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum et flunt ei lacrymae suae panes die et nocte et cum non erubescit sacer, doti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam, secundum eum cum ait... (Psal. 31:5). In quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus ait... (Iac. 5:14).

⁵⁰⁹ - Ibid. n. 2 p. 414. Omnis enim anima eget oleo divinae misericordiae, nec praesentem ritam evadere quispiam potest, nisi ei oleum coelestis miserationis adfuerit.

⁵¹⁰ - Не указываем на молитву ап. постановлений (кн. VIII гл. 29) над водою и елеем, при чем говорится: «освяти воду сию и елей о имени принесшего или принесшей, даждь силу здоровья содетельну болезней отгнательну, бесов прогонительну, всякого навета отгнательну», так как эта молитва могла относиться к освящению воды и елея для частного употребления, хотя обыкновенно и указывают на эту молитву. Не указываем также на два места у Тертуллиана, из которых в одном рассказывается, что один христианин вылечил имп. Севера елеем (per oleum curaverat; Ad Scap. с. 4); а в другом говорится: ipsae mulieres haereticas... audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere (De praescr. с. 41). Первое место трудно относить к сакраментальному употреблению елея, так как в древности очень распространено было обыкновенное употребление елея, как врачебного средства (см. Binterim-Denk. о таинстве елеосв.); а во втором месте, если и содержится намек на богослужебный какой-то акт исцеления, то во всяком случае намек очень неясный.

⁵¹¹ - In Ierem. Hom. XXXIX p.541–544.

⁵¹² - In Lev. n. 2 p. 435. Si qui infirmi sunt et incapaces profundioris mysterii, aedificentur ex littera.

⁵¹³ - In Luc. hom. XXII p. 1857. Relinquo iotelligendum his, qui sciunt scripturarum mysteria.

⁵¹⁴ - In Lev. hom. XIII n. 5 p. 552. Si ergo intelleximus primo, quomodo Deus loquebatur ad Moysen et Moyses filiis Israel, secundo etiam rationem candelabri mundi... demus operam, quomodo et nos hoc tanto et tam sublimi intellectu non efficiamur indigni: sed ut anima nostra prius fiat locus sanctus et in loco sancto capiamus sancta mysteria.

⁵¹⁵ - In Lev. hom. I. n. 4 p. 409. Ille sacerdos detrahit corium vituli oblatis in holocaustum et deducit pellem... qui de verbo Dei abstrahit velamen litterae... et haec membra verbi interioris scientiae non in humili loco ponit.. cum non indignis hominibus... pandit divina mysteria.

⁵¹⁶ - In Ioan. com. t. XIII n. 5 p. 405. Τὰ κυριωτέρα καὶ θειωτέρα τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, ἓν μὲν οὐ κεχώρηκε ἡ Γραφή, ἓν δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνή.

⁵¹⁷ - Lev. bom. IX n. I p. 508. Si ita Domino suppllicetis, ut exauriri meriamini possimus accipere gratiam Spiritus, per quam explanare valeamus mysteria, quae continentur in lege.

⁵¹⁸ - Для примера укажем на след. место. In Lev. hom. VIII n. 3 p. 495, где в Лев. 12:7 видит occulta quaedam mysteria, именно учение о первородном грехе, равно и в Иер. 20:14–16 видит aliquid... ingentibus mysteriis plenum.

⁵¹⁹ - Напр. In Lev. hom. VII n. 5 p. 487. Sed vos, qui filii ecclesiae, si evangelicis imbuti mysteriis... agnoscite quae dicimus... Agnoscite, quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta sunt.

⁵²⁰ - Contr. Cels. 1. III c. 62 p. 1001. Ἐπέμφθη ὁ Θεὸς Λόγος καθὼ μὲν ἰατρός τοῖς ἀμαρτωλοῖς, καθὼ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἡδὴ καθαροῖς καὶ μηκέτι ἀμαρτάνουσιν.

⁵²¹ - In Lev. hom. IV n. 4 p. 438. Meminisse enim oportet praecepti Salvatoris, quo dicit... (Math. 9:17), ostendens, quod animae nondum renovatae, sed in vetustate litterae perduranti, non oporteat novorum mysteriorum, quae per Christum mundus agnovit, secreta committi.

⁵²² - Учение Спасителя (Ин. 15:3) об очищении словом Божиим apostolus quasi mysterium habere voluit, quo... velut

mysterium Dei silentio tegant. В этих словах Ориген видит указание на очищение посредством мучений в будущей жизни (In Rom. comm. 1. VIII n. 12 p. 1198). См. еще In Lev. hom. IV n. 3 p. 436.

⁵²³ - De princ. 1. IV n. 14 p. 372. Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι Πνεύματι προνοία Θεοῦ, διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τοῦ Θεοῦ Λόγου, τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἦν προηγουμένως μεν ὁ περὶ τῶν ἀπορρητῶν μυστηρίων τῶν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου πραγμάτων.

⁵²⁴ - In Lev. hom. III n. 8 p. 433. Jam superius diximus, quod omnis hostia typum gerat et imaginem Christi... Sentio, quod in explanando vires nostras mysteriorum superat magnitudo. Sed quamvis non valeamus cuncta disserere, tamen sentimus cuncta repleta esse mysteriis. А в Comment. in Ioan. (t. VI n. 32 p. 289): (Евр. 8:3. 9:23), а далее (n. 36 p. 293): καὶ ταύτη θυσία συγγενκεῖς εἰσὶν αἱ λοιπαὶ, ὧν σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαί.

⁵²⁵ - Жертвоприношение пасхального агнца называет agni mysterium, istud mysterium (In Jes. Nav. hom IV n. 4 p. 845). Haec est lex holocaustorum etsacrificii et pro peccato. Haec, i. e. quae supra exposita est et videtur ἀνακεφαλαίωσις, i. e. recapitulatio sacramentorum, quae in superioribus latius enarrata.

⁵²⁶ - In Lev. hom. IX n. 1 p. 508. Inter eolemnitates legis, quae figuras continent coelestium mysteriorum una quaedam solemnitas habetur, quae per dies popitiaeionis appellatur.

⁵²⁷ - In. Lev. hom. V n. 3. Edet ergo sacerdos carnes sacrificii in atrio tabernaculi testimonii, cum intelligere potuerit, quae sit ratio in his, mysteria, quae describuntur de atriis tabernaculi testimonii.

⁵²⁸ - Напр. In Lev. hom. IX n. 2 p. 510. Dominus et Salvator meus... terrenum suscepit corpus, ut id elevatum de terra poriat ad coelum. Et hujus mysterii tenet figuram, quod in lege scribitur, ut linea tunica pontifex induatur.

⁵²⁹ - Ibid. hom. III n. 5 p. 430. Quod vero de sanguine hostiae septies ante Dominum respergere memoratur, evidenter sancti Spiritus virtus septemplicis gratiae sub mysterio designatur.

⁵³⁰ - In Jes. Nav. n. 2 p. Quod tamen nec ipsum absque mysterii ratione arbitror scriptam, quod pars Iordanis mergatur ia

mare.

⁵³¹ - In Math. ser. 85 p. 1735. Potus autem est verbum agnitionis secundum mysterium ejus nativitatis et passionis. См. еще In Ioan. com. t. VI n. 36 p. 297–300: τὸ τέλειον βάπτισμα διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ πάθους εἰληφότα.

⁵³² - In Lev. hom. XIII n. 3 p. 548. Et tu si habes scientiam secretorum, si de fide Dei, de mysterio Christi, do s. Spiritus unitate potes scienter cauteque disserere, panes ex simila offers Domino.

⁵³³ - In Luc. hom. XXI p. 1856. Praepara viam Domino per conversationem bonam... et donet tibi mysteriorum suorum adventus.

⁵³⁴ - Во многих местах baptismi mysterium (напр. несколько раз в In Jes. Nav. IV, 2), baptismi sacramentum (ibid. n. 1. In. Lev. I, 4 p. 410; несколько раз In Luc. XIV p. 1836).

⁵³⁵ - In Exod. hom. XIII n. 3 p. 391. Nostis qui divinisysteriis interesse consvestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis etc.

⁵³⁶ - In Lev. XIII n. 3 p. 547. Si referatur haec ad mysterii magnitudinem, invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiatumis effectum... Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit (о хлебах предложения) futurae veritatis invenies imaginem praeformatam.

⁵³⁷ - Ibid. n. 5 p. 551: cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne anima contaminata et peccatis polluta Dominici corporis sacramenta percipias.

⁵³⁸ - In Jes. Nav. hom. V n. 1 p. 847. Nobis quoque venientibus ad baptismum et susipientibus sacramenta Verbi Dei.

⁵³⁹ - In Lev. hom. VI n. 3 p. 469–470: sacerdotalia sacramenta, pontificalia sacramenta (см. в гракт. о священстве).

⁵⁴⁰ - Ibid. hom. III n. 5 p. 429. Non ne evidenter mysterium, de quo tractamus ostendit, cum dicit: dic tu prior (Isa. 43:26), ut ostendat tibi etc.

⁵⁴¹ - In Numer. hom. XI n. 1 p. 643. Haec (Genes. 2:24), quod allegorica mysteria contineant, Paulus... pronuntiat dicens: mysterium hoc magnum...

⁵⁴² - In Math. com. t. XI n. 14 p. 952: τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.

⁵⁴³ - См. в изложении учения об евхаристии.

⁵⁴⁴ - Там же, в особенности In Math. ser. 85 p. 1734. Non enim panem illum visibilem... corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterium fuerat panis ille frangendus.

⁵⁴⁵ - In Lev. XIII n. 6 p. 551: ille sacerdotalis panis, qui est secretus et mysticus sermo.

⁵⁴⁶ - In Ioan. t. VI n. 17 p. 257: σύμβολον καθαρσίον ψυχῆς.

⁵⁴⁷ - In Luc. hom. XIV p. 1836. Et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente et purgante... Unde (замечательная связь мыслей) in regeneratione baptismi assumitur sacramentum.

⁵⁴⁸ - См. в тракт. о свящ. (In Math. com. t. IX n. 22).

⁵⁴⁹ - См. в тракт. о браке (In Num. XI, 1).

⁵⁵⁰ - См. в тракт. о пок. (In Lev. III, 5).

⁵⁵¹ - In Exod. hom. VIII n. 5 p. 357. Post agnitionem sui, post illuminationem verbi divini, post gratiam baptismi, post confessionem fidei et tottantisque sacramentis matrimonium confirmatum, non vult nos ultra peccare... quod si forte aliquando eveniat infelicititer, saltem ut convertatur et redeat et poeniteat miseratus expectat. novum enim hoc bonitatis est genus, ut etiam post adulterium revertentem tamen et ex toto corde poenitentem suscipiat animam. А несколько выше (n. 4): Suscepti ergo sumus a Christo et mundata est domus nostra a peccatis prioribus et ornata est ornamentis sacramentorum fidelium, quae norunt illi, qui initiati sunt. В последнем случае, по всей вероятности, разумеется евхаристия, а в первом (tot tantisque sacramentis), на основании выражения tot нужно разуместь весь акт введения оглашенных в Церковь Христову. Замечательно выражение novum bonitatis genus, прилагаемое к покаянию и ставящее его в формальную связь с первыми тремя таинствами.

⁵⁵² - Contr. Cels. 1. III c. 59–63. Цельс находил притиворечие в том, что христиане, с одной стороны – от приступающих к иным таинствам (εἰς ἄλλας τελετὰς) требуют совершенной чистоты, с другой – всех грешников приглашают к своим

таинствам. Ориген примиряет это противоречие тем, что не одно и тоже – призывать к исцелению душевно больных и приглашать здоровых к ведению божественного. Зная это, христиане сначала призывают грешников к исцелению, убеждают не грешить и, когда «увещаеваемые, обнаруживая преуспевание, покажут, что они очистились через научение (ὕπο τοῦ λόγου) и, насколько возможно, утвердились в лучшем, то – τηνικάδε καλοῦμεν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετὰς. Σοφίαν γὰρ λαλοῦμεν ἐν τοῖς ταλείοις (п. 59)... далее говорит, что кто чист руками и имеет чувства обученные к различению добра и зла, тот μὴ ὀκνεῖτω προσιέναι στερεααῖς λογικαῖς τροφαῖς καὶ ἀρμοζούσαις ἀθληταῖς εὐσεβείας καὶ πάσης ἀρετῆς. Ἐπεὶ δε καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἐστὶ μετὰ πάντων τῶν ἐν ἀφθαρσία ἀγαπόντων τὸν διδάσκαλον τῶν τῆς ἀθανασίας μαθημάτων. Ὅστις ἀγνὸς οὐ μόνον ἀπο παντὸς μύσους, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαττόνων εἶναι νομιζομένων ἀμαρτημάτων, θαρρῶν μυεῖσθω τὰ μόνοις τοῖς ἀγίοις καὶ καθαροῖς εὐλόγως παραδιδόμενα μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας (с. 60, см. далее с. 61 и 62). Здесь, очевидно, идет речь не только о крещении, но и об евхаристии и все это называется τελεταὶ καὶ μυστήρια; но так как принятие τελετὰς есть условие к получению μυστήρια, то под первым частнее можно разуметь крещение, а под последним – евхаристию. – См. еще толкование (In Math. Comm. t. XIV п. 14 р. 1221) слова ἐτέλεσεν, встречающегося у Мф. (19:1). Здесь, впрочем, идет речь о μυστήρια, как учения и τελεταὶ, как совершенстве, получаемом от научения: ὁ μὲν τις παρέδωκε τοῖς ὑποχερίοις μυστήρια καὶ τελετὰς οὐκ ἐπαινετῶς ὁ δὲ τις μυστήρια Θεοῦ τοῖς ἀξίοις καὶ ἀνάλογον τοῖς τοιοῦτοις μυστηρίοις τελετὰς, εἶποι, ὅτι τελετὴν ἐποίησε μυσήσας αὐτοὺς, δι' ἣν τελετὴν ἀνεφάνησαν οἱ λόγοι δυνατοὶ, ὥς κηρυχθῆναι τὸ Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ ἐν ὅλῳ κόσμῳ, καὶ κρατῆσαι διὰ τὴν θείαν τελετὴν πάσης ψυχῆς.

⁵⁵³ - De bapt. c. 13. Baptismus deb est necessarius, quibus fides satis est, nam et Abram nullius aquae, nisi fidei sacramento Deo placuit.

⁵⁵⁴ - Ibid. c. 1. Nuper convesata istic quaedam de Caiana haeresi.

⁵⁵⁵ - De bapt. c. 2. Nihil est, quod tam obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur

et magnificentia, quae in effectum re-promittitur.

⁵⁵⁶ - Ibid. Si Deus et sapiens et potens... merito in adversariis sapientiae potentiaeque, id est in stultitia et impossibilitate materias operationis sui instituit.

⁵⁵⁷ - Cap. 3. Quid utique ista materia tantae dignationis meruit officium?

⁵⁵⁸ - Ibid. Habes homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini Spiritus sedes, gratior scilicet caeteris tunc elementis.

⁵⁵⁹ - Ibid. Primus liquor, quod viveret, edidit, ne mirum sit, iam baptismo, si aquae animare noverunt.

⁵⁶⁰ - Ibid. Non esse dubitandum, si materiam, quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit, etiam in sacramentis propriis parere fecit; si quae vitam gubernant et in coelesti procurant.

⁵⁶¹ - Cap. 4. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo, quod superferebatur, id, quod ferebat, sanctificationem mutuabatur. Quoniam subjecta quaeque materia ejus, quae desuper imminet, qualitatem rapiat, necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.

⁵⁶² - Ibid. Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa, sacramentum sanctificationis consequantur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificata vim sanctificandi combibunt.

⁵⁶³ - Ibid. Igitur medicatis quodammodo aquis per Angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

⁵⁶⁴ - Cap. 5.

⁵⁶⁵ - Ibid. Proficiente itaque in hominibus gratia Dei, plus aquis et Angelo accessit; qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur.

⁵⁶⁶ - Ibid.

⁵⁶⁷ - Cap. 6. Non quod in aquis Spiritus sanctum consequamur; sed in aqua emundati sub Angelo Spiritui sancto praepara mur.

⁵⁶⁸ - Cap. 6. Ita et Angelus arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum. Под Ангелом едва ли можно разуместь здесь совершителя крещения или священника, как думает автор примечаний у Миня, так как везде в предыдущих местах и в частности в предыдущем выражении (in aqua sub Angelo) разумеется благодать св. Духа.

⁵⁶⁹ - Cap. 7. Unde Christus dicitur a chrismate, quod est unctio, quae Domino nomen accomodavit facta spiritualis, quia Spiritu unctus est a Deo Patre. Справн. Adv. Prax. с. 28.

⁵⁷⁰ - Ibid. Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritualis effectus, quod delictis liberamur. Cap. 8. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

⁵⁷¹ - Ibid... Eadem dispositione spiritualis effectus, id est carni nostrae, emergenti de lavacro post vetera delicta, columba sancti Spiritus advolat, pacem Dei afferens, emissa de coelis, uhi Ecclesia est arca figurata. После этого снова возвращается к воде и затем трактует об Иоанновом крещении, которое «не давало ничего небесного, а только предуготовляло к небесному», которое будучи делом человеческим, будучи крещением покаяния, дела человеческого, не давало ни отпущения грехов, ни св. Духа; ибо всего этого никто не может даровать кроме одного Бога (с. 10). Далее говорит о том, что И. Христос сам не крестил, а крестили Его ученики и крестили Иоанновым крещением; иным они еще не могли крестить, так как «не могла купель иметь действительности через страдания и воскресение» (с. 11; nec instructa efficacit lavacri per passionem et resurrectionem); в ветхом завете спасались одною верою (с. 13: per fidem nudam); наконец решает некоторые другие вопросы, касающиеся крещения.

⁵⁷² - De praescr. с. 36 p. 50. Legem et prophetes cum evangelicis et apostolicis litteris et inde potat fidem; eam aqua signat, sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit, ad martyrium exhortatur et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.

⁵⁷³ - De praescr. с. 40. См. разбор этого места ниже.

⁵⁷⁴ - De pudicit. с. 9. См. о контексте этого места ниже.

⁵⁷⁵ - De resurr. carn. с. 8. Хотя здесь и упоминается возложение рук, как четвертое действие; но мы уже знаем, как по Тертуллиану оно относится к помазанию.

⁵⁷⁶ - Adv. Magc. 1. I с. 14. См. разбор этого места ниже (об евхар.).

⁵⁷⁷ - Замечательно, что Тертуллиан здесь не говорит и о некоторых других действиях, например об отречении сатаны и сочетании со Христом, о чем он упоминает часто в других местах. См. ниже.

⁵⁷⁸ - De idol. с. 6. Христианин поклялся в крещении не поклоняться более идолам, а между тем он служит диаволу и руками и душой, принося жертву ему и умом и потом лица.

⁵⁷⁹ - Ibid. с. 7.

⁵⁸⁰ - В параллель с этим местом можно поставить указание на обычай осторожно обращаться с хлебом и чашею, чтобы чего-либо не уронить; см. De cor. с. 3: Calicis aut panis etiam nostri anxie patimur. Эти слова стоят в следующем контексте. Защищая важность предания, Тертуллиан указывает на способ совершения крещения (на отрицание сатаны, на троекратное погружение и ответы более подробные, чем заповедал Христос, на вкушение молока и меда, на воздержание от обычной бани в течении недели после крещения), затем на совершение евхаристии перед рассветом, руками предстоятеля, – совершение ее за умерших, на празднование памяти мучеников, на запрещение поститься и молиться на коленях в воскресный день и – от пасхи до пятидесятницы, наконец: Calicis aut panis etiam nostri etc. Если даже «etiam nostri» принять за указание (как в прим. у Миня) на то, что здесь идет речь об обыкновенной трапезе, то и в таком случае вышеприведенное место обращает на себя внимание. Если уже тому, что только напоминает собою об евхаристии, воздается такое почтение, то, конечно то, что им напоминает, есть нечто достойное само в себе самого глубокого благоговения.

⁵⁸¹ - De orat. с. 19 (14).

⁵⁸² - Напр. Adv. Marc. 1. V с. 8 р. 489. Proinde panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Это место представляет общую тему, частнее раскрываемую в III и IV кн. того же сочинения. При частнейшем раскрытии оно получает (как увидим далее) немаловажное значение для учения об евхаристии но взятое отрывочно, вне связи с разъяснениями данной мысли, оно теряет всякое значение для нашей цели.

⁵⁸³ - De pudicit. с. 9 р. 997–998. Тертуллиан хочет здесь истолковать притчи об единой овце погибшей и об единой драхме (Лук. 15:4–8). Вооружаясь против того православного взгляда, что эти притчи относятся и к грешнику-христианину и к человеку, еще не познавшему Бога, к язычнику и защищая свой монтанистический взгляд, что эти притчи относятся только к язычнику, Тертуллиан говорит, что если относить их к христианину, который «надолго удалившись от Отца, живя язычески, расточил полученную от Бога Отца сущность как крещения, так и Духа св., а потом и жизни вечной (substantiam utique baptismi, utique Spiritus. s., et exinde spei aeternae), то «по истине уничтожилась бы через то «tota substantia sacramenti», в таком случае «и боотступник получил бы прежнюю одежду, одеяние Духом св. и вновь перстень, печать крещения (signaculum lavacri) и снова заклан бы был за него Христос (rursus illi mactabitur Christus)». Нет, эта притча относится только к язычнику. Только он «вспоминает о Боге Отце, возвращается к удовлетворенному, получает снова прежнюю одежду, т.е. то состояние, которое потерял Адам через преступление, получает также и перстень в первый раз тогда, когда спрошенный, запечатлевает договор веры и таким образом потом питается туком тела Господня, т.е. евхаристиею (opimatate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet)».

⁵⁸⁴ - De resurrect. carn. с. 7 р. 805. Collocavit autem, an potius inseruit et immiscuit carni, tanta quidem consecratione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam, an carnem anima circumferat; utrumne animae caro, an anima appareat carni etc. См. относ. слова consecratione в тракт. об евхар.

⁵⁸⁵ - Ibid. ita caro... consors et cohaeredes invenitur. St temporalium, cur non aeternorum?

⁵⁸⁶ - Ibid. c. 8 p. 806. Et haec quidem velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverit. Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta huic substantiae, frivolaе ac sordidaе, apud Deum praerogativa sit.

⁵⁸⁷ - Ibid. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur etc.

⁵⁸⁸ - Для этой именно цели прибавлена и частица et, т.е. чтобы показать, что освящается принятием тела и крови Христовой не только плоть, но и душа через посредство тела.

⁵⁸⁹ - В упомянутой брошюре (см. литературу сочинения) он ограничился разбором исключительно только этого рода мест (шести), не касаясь вышеприведенных нами. Позволяем себе воспользоваться замечательным сочинением, именно филологической его частью. Эта сторона сочинения превосходна; разумею исследование употребления в Тертуллиановых творениях выражений: repraesentare, censerі, figura, consecrare. Хороша и экзегетическая, но не везде. По местам автор страдает излишнею тонкостью и запутанностью анализа и натяжками в пользу лютеранского учения об Impanation.

⁵⁹⁰ - Adv. Marc. 1. I c. 14. Sed ille quidem usque nunc nec nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicantibus Creatoris.

⁵⁹¹ - Как на замечательную особенность употребления Тертуллианом, отличавшемся вообще очень своеобразным способом употребления латинских слов, Леймбах указывает на то, что слог «re» у Тертуллиана в слове repraesentare почти во всех местах, исключая шести, теряет всякое значение.

⁵⁹² - В означенном сочинении, по исчислению Леймбаха, это слово употреблено 14 раз, а во всех сочинениях Тертуллиана 31 раз.

⁵⁹³ - De orat c. 6. Sed quam eleganter divina sapientia ordinem instruxit, ut post coelestia... terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret... Quamquam: panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritualiter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus Ejus in pane consetur. Hoc est corpus meum. Ita petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore Ejus.

⁵⁹⁴ - В восьми различных значениях употребляет, по Леймбаху, это слово Тертуллиан. Censeri = 1) происходит, 2) быть выводимым, 3) состоять чего, 4) считаться, быть подводимым под рубрики, 5) быть определяемым, подводимым под понятие, 6) соединяться с понятием, 7) быть, 8) быть и существовать. См. у Леймбаха употребление censeo и censeri в классическом языке.

⁵⁹⁵ - По Леймбаху, слова: Christas enim panis noster составляют не первый член силлогизма, а общее положение, доказываемое в последующем силлогизме, которого первую посылку у него являются слова: quia vita Christos et vitae, (произвольно им изменяемой в падеже, вм. vita) panis; дальнейшими же посылками у него считаются слова писания. А потому Леймбах видит, в первой половине данного места, следующий силлогизм. Христос есть хлеб жизни, а слово Бога живого есть хлеб; следовательно, Христос, как Слово Бога живого, есть хлеб. Таким образом, мы получаем жизнь через хлеб жизни, слово Божие (или учение). – В дальнейших словах: «tum quod et corpus Ejus in pane censetur. Hoc est corpus meum», Леймбах видит доказательство, хотя и весьма, по его словам, неудачное того же положения, что Христос есть хлеб. По его мнению, Тертуллиан хочет сказать здесь, что и тело Христово подходит под понятие хлеба, или иначе, и тело Христово есть хлеб. Почему? Потому, что хлеб евхаристический есть тело Его. Тертуллиан здесь, по его словам, слаб в доказательстве,

впадая в логический круг; так как на вопрос: «почему тело Христово есть хлеб», он отвечает: «потому что хлеб есть тело». Из этого однакож, по мнению Леймбаха, совсем не следует, будто Тертуллиан не верил в то, что слабо доказал. – Мы совершенно расходимся с почтенным немецким ученым относительно анализа этого места.

⁵⁹⁶ - Леймбах собрал 121 место этого рода из различных сочинений Тертуллиана.

⁵⁹⁷ - De patient. c. 3 p. 1254. Qui Christus in hominis figura proposuerat latere. Справн. Adv. Marc. 1. IV c. 21 p. 411: etsi non semine, tamen ex lege substantiae corporalis, ex feminae humoris: non caro habitus ante formam: non pecus dictus post figuram.

⁵⁹⁸ - De carn. Chr. c. 9 p. 771. Quid caro, quam terra conversa in figuras suas.

⁵⁹⁹ - Apog. c. 21 p. 399. Iste igitur Dei radius... delapsus in Virginem, quamquam et utero ejus caro figuratus, nascitur homo Deo mistus.

⁶⁰⁰ - Adv. Judaeos c. 2 p. 600. Nec Deum offendissent, ut patrem, qui de limo terrae, quasi ex utero matris figuraverat. См. еще De coron. c. 5 p. 82: Puto autem naturae Dominus Deus noster est, qui figuravit hominem.

⁶⁰¹ - Adv. Jud. c. 10 p. 629. Sic enim Christus revelavit, panem corpus suum appellans, cujus retro corpus in pane propheta figuravit.

⁶⁰² - Adv. Marc. 1. II c. 19 p. 348. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem propheta figuravit, ipso Domino hoc sacramentum interpretaturo.

⁶⁰³ - Ibid. 1. IV c. 40 p. 460–461. Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Eigura autem non fuisset; nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus suum finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem, quem

Marcion cordis loco habuit, non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi?... Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerat significasse, satis declaravit, corpus suum vocans panem.

⁶⁰⁴ - Переводить ли это место так, как перевел его Леймбах («называя свое тело хлебом», – так как ставил его в связь с словами Иеремии) или как мы («называя хлеб своим телом», так как усматриваем здесь указание на слова сие, т. е. хлеб, есть тело Мое), от такого или иного перевода данное место не выигрывает в отношении к определенности своего смысла. Оно содержит далеко не раскрытый намек на евхаристию.

⁶⁰⁵ - Предшествует этому месту следующие рассуждения, которые мы и передадим, стараясь при изложении хода мыслей сохранять по возможности подлинные выражения автора. Христос знал, когда Ему нужно пострадать. Закон прикровенно предсказал Его страдания (*cujus passionem lex figurat*). Из многих праздников иудейских избрал Он днем страданий праздник пасхи. Моисей, сказавши: пасха принадлежат Господу, через это предвозвестил таинство (*sacramentum*, т. е. таинственно предсказал). Вот почему и Господь выразил сильное желание есть пасху с учениками своими. О низвратитель закона, восхотевший сохранять его относительно даже пасхального агнца! Верно Ему доставляла наслаждение иудейская баранина, иронически замечает Тертуллиан? Будучи агнцем, не отверзающим своих уст перед стригушим, не восхотел ли Сам он исполнить прообраз своей спасительной крови (*figuram sanguinis*)? Он, впрочем, мог быть преданным и через кого-либо другого. Далее указывается на исполнение пророчеств о предании Христа Иудею, за деньги и о судьбе этих денег, хотя Спаситель мог бы быть предан и без всякого посредства предателя и без всяких денег.

⁶⁰⁶ - Adv. Marc. 1. V c. 20 p. 522. Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari Apostolum sibi, quod phantasma carnis in Cristo, cum dicit, quod in effigie Dei constitutus, non rapinam axistimavit paritari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi – non veritate, et similitudine hominis non in homine, et figura inventus homo, non substantia, i. e. non carne: quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant.

⁶⁰⁷ - Мы согласны с Леймбахом, что в данном месте Тертуллиан поражает не Маркиона только, но и символистов, понимающих *figuram* так, как понимал ее Маркион, но не можем понять, каким образом, по словам немецкого ученого, здесь же наносится поражение и римско-католическому учению о пресуществлении хлеба в евхаристии. Если бы Леймбах сказал, что из данного места не следует римско-католическое учение о пресуществлении, тогда мы согласились бы с ним; но не подтверждать чего-либо и прямо отрицать или поражать, как он выразился, две вещи совершенно различные.

⁶⁰⁸ - Adv. Marc. 1. IV c. 40 p. 461–462. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis... Itaque consistit probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis. Ut autem et sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.

⁶⁰⁹ - Доказывая, что Тертуллиан в употреблении слова *consecrare* только отчасти следовал классическому словоупотреблению, именно из четырех значений удержал только два: 1) *ex profano sacrum ac reriligosum facere, diis dicare aliquid*, 2) *inter deos referre, deum facere aliquid*; но за то придавал этому слову и новое значение, – Леймбах приводит в доказательство последнего своего положения следующие места. *Jam omnibus plures christiani, qui apud Deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corpore recessu consecratum* (De anima c. 15 p. 670–671). *Sed etsi in cerebro, vel in medio superciliorum discrimine, nel ubiubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod Hegemonicon appellatur, caro erit omne animae cogitatorium* (De resur. carn. c. 15 p. 804).

В обоих этих местах идет речь о том, в каком месте находится *principale*, причем понятие нахождения в каком-либо месте выражено через слово *consecrari*. – Замечательно, как по поводу исследования об употреблении этого слова, Леймбах изобличает смелость немецких ученых. Так Рюккерт, например, утверждает, что слово *consecrare* малоупотребительно у Тертуллиана; между тем оказывается, что Леймбах в двух

только сочинениях Тертуллиана (Apolog. et Ad nationes) насчитал до сорока случаев употребления этого слова.

⁶¹⁰ - De anima c. 17 p. 676. Здесь Тертуллиан нападает на Платона и академиков за то, что они слишком скептически относятся к свидетельству чувств, и утверждает ту истину, что не следует подвергать сомнению чувства, что сомнение в этом случае ведет к колебанию веры во Христа вообще и в достоверность свидетельства Его чувств в частности. Если допустить сомнение в достоверности свидетельства чувств, тогда, пожалуй, окажется, что Христос обманывался, когда видел сатану спадшим с неба, или слышал голос Отца, свидетельствовавшего о Нем, или когда прикоснулся к теще Петра, *aum alium postea unguenti sensuit spiritum, quod in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam cosecravit.*

⁶¹¹ - De poenit. c. 6, 7, 8, 9, 10.

⁶¹² - Ibid. c. 3. 4. *Omnibus ergo delictis sev carne, sev spiritu, sev facto, sev voluntate commissi, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondit.*

⁶¹³ - Ibid. c. 4.

⁶¹⁴ - Ibid. c. 5, 6.

⁶¹⁵ - Ibid. *Tunc opinor emendatos liquebit cum absolvimur? Nullo pacto. Sed cum pendente venia, poena prospicitur, cum adhuc liberari non meremur, ut possimus mereri, cum Deus comminatur, non cum ignoscit... Peccator ante veniam deferre se debet.*

⁶¹⁶ - Ibid. *Neque ego renuo divinum beneficium, i. e. abolitionem delictorum inituris aquam omnimodo salvum esse; sed ut eo pervenire contingat elaborandum est.*

⁶¹⁷ - Ibid. *Quidem autem sic opuantur, quasi Deus necesse habeat praestare etiam indignis, quod spondit et libertatem Ejus faciunt servitutem.*

⁶¹⁸ - Ibid. *Caeterum, si ab aquis peccare desistimus, necessitate, non sponte innocentiam induimus.*

⁶¹⁹ - Ibid. c. 7.

⁶²⁰ - Ibid. c. 8.

⁶²¹ - Ibid. с. 9. Presbyteris advolti et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Здесь под presbyteris advolti никак нельзя разуместь последнего разрешения. Кающееся, как известно (Ап. Пост.), каждый раз в известное время при литургии подвергались ниц перед совершавшим литургию; над ними читалась молитва; возлагались на них руки, и они высылались из храма.

⁶²² - Ibid. с. 10. In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genna protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patren deprecatur.

⁶²³ - Ibid. An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? Miserum est sic ad Exomologesin pervenire. Под absolvi разумеется (см. примеч. у Миня) здесь не последнее разрешение, а те руковозложения, о которых мы говорили выше, и которые, соединяясь с известным, тяжелым для самолюбия церемониалом, могли многих удерживать от публичного покаяния. Но и последнее разрешение, хотя само в себе не заключающее ничего тяжелого, могло казаться не особенно привлекательным для людей, подверженных ложному стыду, так как, чтоб достигнуть его, нужно было пройти через ряд того, что Тертуллиан называет exomologesis. Не потому ли он и прибавил: miserum est sic ad Exomologesin pervenire? Впрочем, так ли мы будем понимать, или иначе, во всяком случае, – так как не прибавлено, что разрешение даруется священниками, – это место не имеет для нас особенного значения.

⁶²⁴ - Ibid. с. 11–12. Igitur com scias, adversus gehennam post prima illa intinctionis Dominica munimenta, esse adhuc in exomologesi secunda subsidia, cur salutem tuam deseris?.... Peccator restituendo sibi institutam a Dominico exomologesin sciens, praeteribit illum?... Quid ergo ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis?

⁶²⁵ - Что Тертуллиан считал exomologesis только подготовительным актом к окончательному акту прощения, это видно еще из следующего места: De orat с. 7. Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur. Sic et

poenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia vult eam, quam mortem peccatoris. Итак, exomologesis не есть акт прощения, а есть только прошение о прощении.

⁶²⁶ - De pudic. c. 1. Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium, pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: «Ego et moechia et fornicationis delicta, poenitentia functis dimitto».

⁶²⁷ - Ibid. c. 19 p. 1020. Здесь исчисляются грехи – и легкие и тяжкие. Перечислить легкие, следующим образом перечисляет тяжкие: Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei.

⁶²⁸ - Ibid. c. 18 (ad fin.). Salva illa poenitentiae species post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo.

⁶²⁹ - Преимущественно в 21 гл. соч. De pudicitia.

⁶³⁰ - Ibid. In hunc jam gradum decurram, excernens inter doctrinam Apostolorum et potestatem. Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat, seorsum quod potestas, Spiritus autem Deus.

⁶³¹ - Ibid. Quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit delicta, nisi solus Deus (Marc. 2:7)? et utique mortalia, quae in Ipsum fuerint admissa et in templum Ejus; nam tibi quae in te reatum habeant, etiam septuagies septies juberis indulgere in persona Petri.

⁶³² - Ibid. Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: «Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant».

⁶³³ - Ibid. Unde hoc jus Ecclesiae usurpes.

⁶³⁴ - Ibid. Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et aligandi Petro emancipata. Cui si praeceperat Dominus etiam septuagies delinquenti in eum fratri indulgere; utique nihil postea alligare, id est retinere mandasset, nisi forte ea, quae in Dominum, non in fratrem, quis admiserit; praejudicatur enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur.

⁶³⁵ - Ibid. Quid nunc et ad Ecclesiam et quidem tuam psychice? Secundum enim Petri personam spiritualibus potestas ista conveniet aut apostolo, aut prophetae.

⁶³⁶ - Ibid. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum; Domini enim, non famuli Ejus jus et arbitrum, Dei ipsius, non sacerdotis.

⁶³⁷ - De praescr. c. 20.

⁶³⁸ - Ibid. c. 32. Caeterum, si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines Ecclesiarum suarum: evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio deccurentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tanem cum Apostilis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferunt: sicut Smyrnaeorum Ecclesiae Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert: sicut Romanorum, Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

⁶³⁹ - De bapt. c. 17. Danti quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine auctoritate propter Ecclesiae honorem... Alioquin etiam laicis jus est. quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest, nisi episcopi jam aut presbyteri, aut diaconi vocantur, dicenter, Domini sermo non debet abscondi ab ullo... Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopi.

⁶⁴⁰ - De padicit. c. 21. Quod si disciplinae solius officia sortitus es nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere etc.

⁶⁴¹ - См. De padic. c. 21 (в тракт. о пок.).

⁶⁴² - De praes. 41. Ordinationes eorum tenmerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatos nostros... Alius hodie episcopus, cras laicus: nam et laicis sacerdotalia munera injugunt.

⁶⁴³ - Ibid. с. 29. Interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur, tot millia millium perperam tincta, tot opera fidei perperam administrata, tot virtutes, tot charismata perperam operata, tot sacerdotia, tot ministeria perperam functa, tot denique martyria in vacuum coronata. Здесь, при перечислении важнейшего, совершающегося в христианской церкви, – начиная с оглашения и кончая мученичеством, именно: оглашения веры, крещения, добродетелей, дарований, священства, служений или должностей и мученичества, – обращает на себя внимание поставление sacerdotia непосредственно за charismata и отличие ministeria от sacerdotia. Не есть ли это намек на благодатные дары, усвояемые трем иерархическим степеням, чем они и отличалась всегда, по взгляду Церкви, от низших служений в церкви, напр. чтеца, диаконисс?

⁶⁴⁴ - De exhort. cast. с. 7. Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit (Апос. 1:6). Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis concessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est concessus, et offers et tingis et sacerdos es tibi solus. Подобным образом он выражается в сочин. De monog. с. 7. Того же предмета, т. е. увещание мирян к единобрачию, на основания прав священства, в которых и они участвуют наравне с священниками, касается и в других главах означенного сочинения (с. 11 et 12).

⁶⁴⁵ - Ad uxorem. Exhortatio castitatis, De monogamia.

⁶⁴⁶ - Ad uxorem. lib. 1. с. 2.

⁶⁴⁷ - Ibid. с. 3.

⁶⁴⁸ - Ibid. с. 4–8.

⁶⁴⁹ - Ibid. 1. II с. 1–2.

⁶⁵⁰ - Ibid. с. 2. Si secundum scripturam, qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur propterea non inquinantur, quia cum ipsis alii quoque sanctificantur: sine dubio iste, qui ante nuptias sanctificati sunt, si extraneae carni commisceantur, sanctificare eam non possunt, in qua non sunt deprehensi. Dei enim gratia illud sanctificat, quod invenit. Ita quod sanctificare non potuit, immundum est, quod immundum est cum sancto non habet partem, nisi, ut de suo

inquiet et occidant. Cap. 3. Aut numquid tabulas nuptiales de illo apud tribunal Domini proferant? Et matrimonium rite contractum allegabimus? Quod vetuit ipse, non adulterium est? quod prohibitum est, non stuprum est? extranei hominis admissio minus templum Dei violat, minus membra Christi cum membris adulterae commiscet? Quod sciam non sumus nostri, sed pretio sumpti; et quali pretio? Sanguine Dei.

⁶⁵¹ - Ibid. с. 3–9.

⁶⁵² - Ibid. с. 9. Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato(um) habet? Здесь упоминается не только oblatio (евхар.), но и benedictio (акт венчан.).

⁶⁵³ - Это наш вывод и думаем, что совершенно правильный. Тертуллиан говорит, что с язычником нельзя заключать Брак в церкви (rite contractum, apud tribunal Domini), так как это запрещено.

⁶⁵⁴ - Так напр. поступает Кле, приводя в своем рассуждении о браке (р. 59, под рубрикою: сакраментальность брака) исключительно этого рода места (именно Adv. Marc. 1. V с. 18. Contr. Valent, с. 30).

⁶⁵⁵ - Таких мест много, в особенности замечательно следующее определение брака (De monag. с. 9): Videmus, quid sit matrimonium apud Deum et ita cognoscemus, quid sit aequè adulterium. Matrimonium est, cum Deus jungit duos in unam carnem, aut junctos depraehendes in eadem carne junctionem signavit. Adulterium est, cum quoque modo disjunctis duobus, alia caro imò aliena miscetur. Ссылается часто на установление Богом брака при творении и на слова апостола (напр. De exhort. cast. с.5) с целью защитить, впрочем, не брак вообще, а единобрачие (моногамию).

⁶⁵⁶ - В соч. De monogamia и особенно в Exhortatio castitatis он крайне возвышает девство на счет супружества. Так, анализируя побуждения к браку, именно плотские помыслы, неизбежные при вступлении в брак, и затем сущность супружеских отношений, увлекается до того, что причисляет не

только второй, но и первый брак сам в себе, независимо от дозволения, к блуду. (De Exhort. cast c. 9).

⁶⁵⁷ - Увещевая к моногамии, нередко ссылается он на слова апостола (Еф. 5:32). Так в Exhort, cast c. 5. Secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi agnoscere debemus.... unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum, quam secundum Christi sacramentum. В соч. De monogam. (с. 5 р. 936) говорит, что Адам первый и второй (т. е. Христос) требует моногамии, один – своим телесным союзом, другой – духовным союзом с Церковью. Monogamus (Christus) occurrit in carne, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Evae figuram, quam Apostolus in illud magnum sacramentum interpretatur iam Christum et Ecclesiam, competisse carnali monogamiae per spiritalem. Как смотрел, однакож, Тертуллиан на брачный союз Адама сам в себе, безотносительно к его преобразовательному значению, это видно из соч. De Jejun. (с. 3), где говорит, что Адам в духовном экстазе предвидел духовный союз Христа и Церкви, но не устоял в духовном, а предался плоти, чреву, а не Богу. Verum et ipse tunc in psychicum reversus post extasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat.... Подобное же место в соч. De anima (с. 11 р. 665).

⁶⁵⁸ - Таковы в особенности два места. Одно в соч. Adr. Marc. 1. V с. 18 р. 518. Доказывая единство Бога ветхозаветного и новозаветного, Тертуллиан говорит, что если бы тот и другой Бог были различны, то Христос же сравнивал бы (comparari) себя с делом рук Димиурга, а Церковь с плотью, не любил бы плоти, между тем Он любит ее, что и естественно, так как всякий будет любить, хранить, почитать и увенчивать образ своей супруги (imaginem sponsae). Laborabo ergo nunc eundem Deum probare masculi et Christi, mulieris et ecclesiae, carnis et spiritus, ipso apostolo sententiam Creatoris adhibente, imo et disserente: Propter hoc relinquit homo patrem... Sacramentum hac magnum. Sufficit inter ista, si Creatoris magna sunt apud apostolum sacramenta, minima apud haereticos. Sed ego autem dico, inquit, in Christum et ecclesiam. Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam,

cujos erat utique sacramentum. Quid videtur Marcioni? Creator quidem ignoto Deo figuras praeministrare non potuit, etiam quia adversario. Смысл этого места тот, что с точки зрения Маркиона не мыслимо, чтобы Бог мог избрать прообразом (*sacramentum* = *figura*) своего союза с Церковью союз мужа и жены, сотворенных иным Богом, следовательно чужую фигуру, а потому если, по взгляду православных, брак есть образ союза Христа с Церковью, то, по взгляду Марвиова, тут нет и не может быть никакого символа или образа, сходства, подобия. Апостол прибавил последние слова (*Ego dico in Christum...*) вовсе не с целью разделить образ от изображаемого (ветхозаветное от новозаветного), а он только истолковывает этот образ, показывая, что образ будущего таинственного союза Христа с Церковью предсвершен тем же Богом (в ветхом завете), у которого он как бы предизображал будущий союз Христа с Церковью. – Второе место в соч. Adv. Valent, с. 30. Здесь Тертуллиан обличает Валентиниан в том, что они, следуя своей богине Ахамосе, которой выгодно было распутствовать, стараются, ради воздаяния почести небесным сочетаниям, вникать в таинства и не однажды, а постоянно совершать их через совокупление с подругой, т. е. с женщиною. *Nam et honorandorum conjugiorum supernorum gratia dicitur apud illos meditandum atque celebrandum semper sacramentum comiti, id est foemini adhaerendo; alioquin degenerem, nec legitimum veritatis, qui diversatus in mundo non amaverit foeminam, nec se ei junxerit.* Подобное место, но гораздо выразительнее (с упоминанием о благодати и семени божественном) мы уже видели у Иринея и обратили на него должное внимание. Между тем, как у Иринея все сосредоточено на понятии благодати, у Тертуллиана, как защитника моногамии, на слове *semper*; слово же *sacramentum*, как и *μυστήριον* (у Иринея) слишком обоюдно для того, чтобы что-нибудь на нем основывать.

⁶⁵⁹ - В особенности см. Exort. cast. с. 2–5.

⁶⁶⁰ - Ibid. с. I. *Voluntas Dei est sanctificatio nostra... Id bonum sanctificationem dico in species distribuit complures... Prima species virginitas a nativitate. Secunda virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in*

viduitate perseverat ex arbitrio. Tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur.

⁶⁶¹ - Exh. cast. с. 9.

⁶⁶² - В этом трактате, равно как и в подобном же – о св. Киприане, мы шли по пути, уже проложенному исследованием Грене (Sacramentum oder Begriff etc). Этот трудолюбивый римско-католический ученый собрал очень значительное число мест, сюда относящихся. К сожалению нам почти совсем не пришлось воспользоваться его анализом и взглядом на значение большинства мест, а также и группировкою их, так как в большинстве случаев мы в этом отношении расходимся с почтенным автором.

⁶⁶³ - Как пришел Тертуллиан к мысли ввести все эти предметы в круг понятия sacramentum, трудно решить; но если уместны здесь догадки, то позволяем себе сделать следующее предположение. Вероятно он выходил при этом первоначально из классического употребления слова sacramentum, а потом отождествил sacramentum с *μυστήριον* и перенес на sacramentum все то, что входило в круг предметов, обозначаемых этим греческим словом. Классическое употребление дало ему случай употребить слово sacramentum для обозначения отречения от дьявола, сочетания со Христом и символа веры. На эти действия он смотрел как бы на формулы клятвы, даваемой новым воинам Христовым своему вождю. Усвоив акту исповедания веры название sacramentum, он естественно мог так называть и верность этой клятве (верование христианина) и объективные предметы этой веры, составляющие содержание sacramentum или правила веры, как он иначе называл символ веры. А так как эти предметы веры могут быть взяты или в совокупности или отдельно, то sacramentum могло служить ему средством для обозначения или всей откровенной веры ветхозаветной и новозаветной, или по частям – некоторых важнейших предметов той и другой (пробразов и пророчеств ветхозаветных и некоторых отдельных истин новозаветной веры). Впрочем, в последнем случае он мог выходить и из понятия *μυστήριον*, отождествляемого им с sacramentum. Наконец, сопоставляя важнейшие христианские

священнодействия с языческими мистериями, и называя эти последние sacramenta, он и христианским таинствам усвоил тоже наименование, исключая брака, называемого им в монтанистических его сочинениях sacramentum в смысле символа, прообраза, типа.

⁶⁶⁴ - De cor. mil. с. 13. В круг перечисляемых им вещей входят: pompae diaboli et angelorum ejus: officia, seculi honores, solemnitates, popularitates, falsa vota etc.

⁶⁶⁵ - De idolol. с. 6. Чтобы показать, что именно он понимает здесь под sacramentum, сейчас же в след за приведенными словами прибавляет: quomodo enim renuntiavimus diabolo et angelis ejus, si eo facimus.

⁶⁶⁶ - Ad martyr. с. 3. Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam, quam in sacramenti verba respondimus.

⁶⁶⁷ - Такое употребление клятвы, в смысле обыкновенной воинской присяги, встречается у Тертуллиана в De praescript. с. 24. Nemo in castra hostium transit, nisi projectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui, nisi pactus simul perire.

⁶⁶⁸ - De cor. milit. с. 11. Тертуллиан здесь спрашивает: credimus ne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post Christum? Выражением respondere ясно указывается, в каком смысле употреблено здесь sacramentum.

⁶⁶⁹ - De idolol. с. 19.

⁶⁷⁰ - De pudicit. с. 18. Noverint et dodicerint, поставленные вместе, указывают как на предварительное изучение и торжественное прочтение символа веры оглашенными, за несколько дней до крещения, употребительное в древности, так и на произнесение его при крещении. Слово fidei частнее обозначает предмет речи.

⁶⁷¹ - De bapt. с. 13.

⁶⁷² - De praescr. с. 32.

⁶⁷³ - Adv. Marc. 1. I. с. 21.

⁶⁷⁴ - Adv. Marc. 1. IV с. 2. А перед этими словами доказывает против Маркиона, что значение писаний того иди другого апостола заключается в согласии его с писаниями

других апостолов и что ап. Павел, учитель св. Духа, нарочно ходил в Иерусалим, *ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei*.

⁶⁷⁵ - Adv. Prax. c. 30.

⁶⁷⁶ - Apol. c. 19 p. 386: *thesaurus collocatus totius judaici sacramenti et inde etiam nostri*.

⁶⁷⁷ - Ibid. c. 15 p. 363.

⁶⁷⁸ - De praescript. c. 20 p. 32. *Quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio*.

⁶⁷⁹ - Ibid. c. 26 p. 38. *Dominus palam edixit sine ulla significatione alicujus tecti sacramenti...* Наec apostoli aut neglexerunt aut minime intellexerunt, si non adimpleverunt abscondentes aliquid de lumine, i. e. de Dei verbo et Christi sacramento. В гл. 27. эти выражения заменены след.: *vel non omnem ordinem regulae omnibus edidisse*.

⁶⁸⁰ - De pudicit. c. 19. p. 1017. *Totius sacramenti interest – nihil credere ab Ioanne concessum, quod a Paulo sit denegatum*.

⁶⁸¹ - Adv. Prax. c. 31 p. 196. *Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum*. Тоже в c. 2 p. 157: *nihilominus custodiantur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in Trinitatem disponit*.

⁶⁸² - Adv. Marc. 1. V c. 7. p. 487. *Ecce aute et in petram offendit, caecus Marcion, de qua bibebant in solitudine partes nostri. Si enim petra illa Christus fuit, utique Creatoris, cujus et populus. Cui rei figaram extranei sacramenti (чужоро прообраза) interpretatur?*

⁶⁸³ - Ibid. c. 6 p. 483. *Ipse si esset, latere non posset, nedum aliqua Ejus (ветхозав. Бора) sacramenta. Creator autem tam ipse notus, quam et sacramenta Ejus, palam scilicet decurrentia apud Israel, sed de significautiis obumbrata*.

⁶⁸⁴ - Ibid. c. 15 p. 518: *interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cujus erat utique sacramentum*. Смю тракт. о браке.

⁶⁸⁵ - Ibid. 1. III c. 19 p. 348: *ipso Domino hoc sacramentum interpretaturo*. См. Выше тракт. Об евхаристии.

⁶⁸⁶ - Ibid. 1. V c. 1 p. 470. Находя, что прообразами ап. Павла были Вениамин и Саул, а Христа Давид, замечает: Наec

figurarum sacramenta si tibi displicent, certe Acta apostolorum hunc tibi ordinem Pauli tradiderunt, a te quoque non negandum.

⁶⁸⁷ - Ibid. I. III. c. 16. p. 343. Если Навин назван Иисусом, то hanc dicimus figuram futuri fuisse.... Ideo is vir, qui in hujus sacramenti imagines parabatur, etiam nominis Dominici inavguetus est figura, Iesus cognominatus. Дух Творца говорил в Исх. 23:20. Он назвал тогда Христа ангелом, а Иисусом Он назвал Навина, для того, чтобы таинственно предсказать будущее его имя: Iesum autem ob nominis sui futuri sacramentum.

⁶⁸⁸ - Ibid. I. V c. 4 p. 478. Utique manifestavit et christianismi generositatem in filio Abrahao ex libera nato allegoriae habere sacramentum.

⁶⁸⁹ - Adv. Iudaeos c. 13. p. 635. Hoc enim lignum (крест) tunc in sacramento erat, quo Moyses aquam amaram indulcavit.

⁶⁹⁰ - Ibid. p. 636. Adhuc hujus ligni sacramentum in Regnorum legimus celebratum. Nam cum filii prophetarum etc. Quid manifestius hujus ligni sacramento?

⁶⁹¹ - Ibid. Hec lignum sibi et Isaac filius Abrahae ad sacrificium ipse portabat.. Sed quoniam haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi perficienda (= adimplenda) servabantur: et Isaac cum ligno reservatus est.

⁶⁹² - De bapt. c. 8. Sed est hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Ioseph, Ephraim et Munassem capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit.

⁶⁹³ - De anima, c. 18 p. 678: haereticarum idearum sacramenta.

⁶⁹⁴ - De resur. carn. c. 2 p. p. 797. In sacramentis priorem et in praedicationibus manifestationem.

⁶⁹⁵ - Впрочем, иногда он называет их и mysteria: idolorum mysteria (De praescr. c. 40) non sacramenta (Ad. nat. 1. I c. 16). По словам Тертуллиана, язычники утверждали, что христиане имеют такие богослужebные действия, таии мистерии, среди которых убиваются младенцы и совершаются другие безобразия (mysteria et christiana mysteria ibid. c. 7; несколько раз) sacramentum infanticidii (Apolog. c. 7). В ADV. Gnost. (c. 10 p. 141) arcana illa haereticorum sacramenta.

⁶⁹⁶ - В соч. Ad. nation. (l. 1 c. 16 p. 583), описать безобразие культов языческих, замечает: de sacramentis nostrae religionis opinor intentatis et sunt paria vestris non sacramentis, но при этом не выясняет, какие он понимает sacramenta. В частности благословение называет великим таинством. Рассуждая о том (De test. animae. c. 2), что сами язычники своими восклицаниями свидетельствуют о единстве Божиим, замечает, что то восклицание, которое они часто произносят: «да благословит тебя Бог», у христиан есть великий обряд церковный и обычай, употребительный в жизни. Etiam quod penes Deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum. Benedicat te Deus, tam facile pronuntias, quam Christiano necesse est.

⁶⁹⁷ - Adv. Marc. l. 1 c. 14.

⁶⁹⁸ - De praescr. c. 40. Qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. Quid? Quod et summum Pontificem unius nuptiis statuit, habet et virgines, habet et continentes. Caeterum, si Numae Pompili superstitiones revolvamus, si sacerdotalia, officia, insignia, et privilegia, si sacrificalia ministeria, et instrumenta, et vesa ipsorum sacrificiorum et piaculorum et votorum, curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam judaicae legis imitatus est? Qui ergo ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter affectavit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque divinarum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, verba de verbis, parabolas de parabolis profanae et aemulae fidei attentare.

⁶⁹⁹ - В Exh. cast. (c. 7 p. 923), убеждая к моногамии тем, что все мы имеем права священника и можем крестить и приносить евхаристию (et offers et tingis) далее замечает: Omnes Deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis ejus obeundis apti sumus. Точно также в De ressur. Carn., сказавши (с.8) о том, что

плоть омывается, помазывается, запечатлевается, осеняется, питается телом и кровью Христовою, продолжает (с. 9): *Quam (carnem) sacramentis suis disciplinisque vestivit... haecine non resurgiet totiens Dei?* Здесь замечательно различие *sacramentis* от *disciplinis*. Последнее выражение прибавлено, без сомнения, в соответствие тому, что сказано в предыдущей главе, а в предыдущей главе от таинств отличены богоугодные действия, совершаемые человеком, в том числе и девство. Вслед за словами: *caro corpore et sanguine vescitur* следует: *Non possunt se ergo separare in mercede, quas opera conjugit. Nam et sacrificia Deo grata, confectationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas et appen dices hujus officii sordes caro de proprio suo incommodo instaurat. Virginitas quoque et viduitas et modesta in occulto matrimonii dis simulatio, et una notitia ejus de bonis carnis adolentur.*

⁷⁰⁰ - *De pudicit.* с. 9. р. 997. Защищая мысль о недозволительности разрешения грешников от тяжких грехов, говорит что, кто расточил *substantiam utique baptismatis, utique Spiritus s. et exinde spei aeternae*, тот недостойн прощения, ибо им *elisa est... tota substantia sacramenti* (см. это место выше)

⁷⁰¹ - *De bapt.* с. 9. *Adv. Valant.* с. 27. Встречается *sacramentum* в соединении и с другими словами: *aquae* (*aquae sacramentum* *De bapt.* с. 1), *salutis* (*De revel. virg.* с. 2), *sanctificationis* (*De bapt.* с. 4). Оно же называется и *symbolum mortis* (*De poenit.* с. 6).

⁷⁰² - *De corona* с. 3. *Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino etc.* Называет еще *panis et calicis sacramentum* (*Adv. Marc.* 1 V. с. 8. р. 489) и просто *sacramentum* (*De pudic.* с. 15. р. 1009: *et infidelis cum fidei sacramenta participat*).

⁷⁰³ - Это мы уже видели. Приведем еще одно место. *De exhort. cast.* с. 12. Сказавши, что и язычники уважают единобрачие (жрица Юпитера и великий первосвященник – единобрачные), замечает: *eam autem Dei sacramenta satanas affectat, provocatio est nostra.*

⁷⁰⁴ - Adv. Prax. с. 28. р. 192. Вооружаясь против Праксея, считавшего Иисуса человеком, а Христа Отцем, говорит: *Itaque Christum facis Patrem.. Unctus autem non magis nomen est, quam vestitus, quam calceatus, accidens nomini res. An tu, si ex aliquo argumento vestitus quoque vocaretur, Jesus quomodo Christus ex unctionis sacramento, aequе Jesum Filiam Dei diceres, vestitum vero Patrem crederes?* Хотя это сказано о Христе, но так как Христос есть образец во всем для человека, то это место во всяком случае обращает на себя внимание в отношении к терминологии таинства миропомазания. Сравн. De Bapt. с. 7.

⁷⁰⁵ - Внешней истории этого спора, принявшего широкие размеры, занимавшего церкви не только запада, но и востока, мы не касаемся. Главный источник для них к посланиям Киприана и лиц, с которыми он сносился. Кроме того к творениям Киприана у Миня приложены богатые диссертации; сюда относятся 1) *Vita Cypriani* – Марана (t. IV), 2) *Dissertatio ad synodos de baptismo haeret.* – Томассина (t. Ш) и 3) различные *prooemia* и *prolegomena*. Здесь можно найти и решение интересного вопроса о времени и месте начала этих споров, именно – начались ли они на востоке или на западе (см. *vita Cypriani* с. 29 и еще об Иконийском соборе t. III р. 1152–3) и другие церковно-исторические подробности.

⁷⁰⁶ - Ep. ad Quintam n. 2 (t. III). Киприан замечает, что его противники ссылаются на древний обычай не крестить вновь крещенных уже в Церкви при возвращении в церковное общение, а принимать их по совершении ими покаяния: *quos tunc ad ecclesiam revertentes et poenitentiam agentes necesse non erat baptizare*, но тогда ереси только что начинались и все такого рода лица были крещены в Церкви. Относительно таких лиц и он согласен, что *satis sit in poenitentiam manum imponere*.

⁷⁰⁷ - Ep. ad Steph. (t. III р. 1046 n. 1).

⁷⁰⁸ - Ep. ad Pompej. (t. III) n. 1.

⁷⁰⁹ - Ep. ad Steph. n. 1.

⁷¹⁰ - Все эти послания находятся в *Curs. compl. Patrol. ser. lat. t. III ed. Migne*. Первое р. 1836 etc.; второе р. 1046 etc.; третье, четвертое, пятое и шестое подряд, начиная с р. 1103.

⁷¹¹ - n. 1. Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptiaatur abluere... Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse etc.

⁷¹² - n. 3. Это место имеет несколько различных чтений. Кроме того чтения, которому следуем мы (Porro autem eucharistia est, unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato) есть другое чтение (...unguntur oleum in altari sanctificatum) и наконец третье (eucharistia et unde baptizati unguntur, oleum in altari sanctificatur). Понимали и переводили это место также различно (см. прим. у Миня, t. III р. 1040–1). Мы перевели его, соображаясь с чтением, принятым у Миня, а поняли его так, как того требует контекст речи. Автор здесь упоминает об евхаристии, как для обозначения всех главных частей, входящих в акт принятия новых членов в Церковь Христову, так еще более для доказательства (как видно из последующих его слов) того, что миропомазание не может совершаться еретиками, так как они не могут иметь ни алтаря, ни евхаристии и следовательно не могут освятить елея, освящаемого обыкновенно при евхаристии.

⁷¹³ - Ibid. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui... Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud haereticos omnino non posse.

⁷¹⁴ - n. 3. Neque enim potest pars illic inanis esse et pars praevalere. Si baptizare potuit, potuit et Spiritum sanctum dare etc.

⁷¹⁵ - Ep. ad. Steph. n. I. Parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritus., nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Здесь проводит в пример ап. Петра, который крестил находившихся в доме Корнилия язычников после того, как сошел на них Дух св.

⁷¹⁶ - Оно содержат разбор Anonymi liber de rebaptismate. См. Migne t III. p. 1183 etc.

⁷¹⁷ - Epist. ad Jubajan. n. 4. 5.

⁷¹⁸ - Ibid. n. 6. Quod ei secundum pravam fidem baptizare aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum

eamdem fidem consequi et Spiritum s. potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut Spiritum s. consequatur et signetur. Aut utrumque enim fide sua foris consequi potuit, aut neutrum eorum qui foris fuerat accepit. Ibid. n. 7: non nisi in Ecclesia prepositis.... licere baptizare et remissum peccatorum dare.

⁷¹⁹ - Возражения эти состоят в след. 1) Самаряне не были перекрещиваемы, а на них возложены были только руки ап. Петром и Иоанном. Но самаряне, отвечает Киприан, крещены в недрах Церкви диаконом Филиппом и Апостолы только довершили начатое последним. «Это самое делается и у нас теперь: крещаемые в Церкви представляются начальникам Церкви и нашею молитвою и возложением руки приемлют Духа св. и запечатлеваются Господней печатью (signaculo dominico n. 9). После убеждений не уступать еретикам крещения (n. 12) опровергает затем 2) указание на обычай (n. 13) и на слова ап. Павла (Фил. 1:18), не относящиеся к крещению (n. 14–15).

⁷²⁰ - п. 21. В заключение говорит о крещении кровью, как дарующем «благодать божественного обетования», о действительности прежних актов принятия еретиков без повторения крещения; снова повторяет наставление не уступать еретикам крещения; крещение и Церковь никак не могут быть отторгнуты и отделены друг от друга (п. 22–25).

⁷²¹ - Ad Pompej. n. 1. Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innoventur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

⁷²² - n. 4.

⁷²³ - n. 5. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum s.

⁷²⁴ - n. 7. Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum s., sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum s. jam natus accipiat.

⁷²⁵ - Ibid. Nulla omnino haeresis, sed neque aliquod schisma habere salutaris baptismi sanctificationem foris possit.

⁷²⁶ - п. 12. Ut omnes, qui a quacunque haeresi ad ecclesiam convertuntur, ecclesias unico et legitimo baptismo baptizentur,

exceptis his, qui baptizati in ecclesia prius fuerant et sic ad haereticos transierant. Illos enim oportet, cum redeunt, acta poenitentia per manus impositionem solam recipi et in ovile, unde erraverant, a pastore restitui.

⁷²⁷ - Св. отец доказывает, что новациане, хотя и раскольники, ничем не лучше еретиков и что истинная Церковь едина и иерархия единой только Церкви имеет право совершать все священнодействия. Все эти предварительные рассуждения, представляющие главное основание для того, чтобы понять это место так, как мы его поняли, см. в трактате о священстве.

⁷²⁸ - Ер. ad Magn. n. 10.

⁷²⁹ - Ibid. n. 11. «В крещении каждому отпускаются грехи и Господь возвещает и утверждает в своем евангелии, что грехи могут отпускать только те, которые имеют св. Духа». Приведши слова Ин. 20:22–23, продолжает: «Это место показывает, что крестить и давать отпущение грехов может только тот, кто имеет св. Духа. Наконец Иоанн, имевший крестить самого Господа нашего И. Хр., принял Духа св. прежде, когда еще был во чреве матери, чтобы было известно и явно, что никто не может крестить кроме тех, которые имеют Духа св., т. е. кроме иерархии.

⁷³⁰ - Ibid. n. 12: totum credentibus conferunt divina compendia.

⁷³¹ - Ibid. Non aestimamus nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena est tota fide et dantis et accipientis.... Unde apparet, aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere et quando haec in ecclesia fiunt, ubi sit et accipientis et dantis fides integra, stare omnia et consummari ac perfici posse maiestate Domini et fidei veritate.

⁷³² - Ibid. n. 14. В заключение говорит, подобно Тертуллиану, о сообразности материи крещения с благодатью. Змеи и скорпионы не любят воды (т. 15).

⁷³³ - Почти все изложенные выше мысли Киприана сгруппированны в посл. Фирмилиана к Киприану (т. III в след за посл. к Магну), которое может служить во многих случаях комментарием к Киприановым посланиям о крещении. К

Фирмилианову посл. мы не раз будем обращаться в дальнейшем нашем изложении.

⁷³⁴ - Не считаем нужным излагать внешнюю историю расколов, источниками для ознакомления с которой служат послания Киприана и ответные послания лиц, к которым писаны послания Киприановы.

⁷³⁵ - Неизвестно, впрочем, как далеко новациане простирали отрицание полномочий иерархии вязать и решать, отрицали ли они право иерархии примирять с Церковью только отрекшихся от Христа, или простирали это отрицание и на падших в другие тяжкие грехи. Киприан дает основание думать (Ep. ad Anton. t. III n. 26), что новациане так ригористически относились только к отрекшемуся от Христа, но не простирали подобной строгости ad fraudatores et moechos. Между тем историк Сократ (Церв. ист. 1, 10), из позднейшего правда времени, приводит следующий факт: новацианский епископ Аскезий на I всел. соб. отрицал вообще возможность прощения Церковью смертных грехов, совершенных после крещения; такие грешники, по его мнению, могут ожидать себе прощения только от милосердия Божия, а никак не от Церкви. По свидетельству отцов (Hieron. Adv. Iovian. 11, 3. Ambros. in Novat. 1, 2) новациане считали невозможным всякое покаяние, думая, что прощение всякого греха не дается ни Церковью, ни Богом, между тем из свидетельства одного же из этих отцов (Ambros. De poenit. 11, 5) видно, что у новациан была подробная исповедь. Можно думать, что позднейшие новациане были последовательнее новациан времени Киприана и простерли свой ригоризм и на другие смертные грехи. Что же касается грехов несмертных, то разрешение их, как мы видели из Тертуллиана, допускали даже монтанисты, не приписывая, впрочем, в этом случае церкви potestatem или благодатных полномочий, а только ministerium, т. е. смотря на исповедь, как на одно из дисциплинарных средств. В этом смысле могли допустить ее и новациане. Таким образом можно было сказать, что новациане и имели покаяние и не имели его, – имели как обыкновенное дисциплинарное учреждение и не имели, как средство врачевания грешника благодатию Божиею.

⁷³⁶ - Относящиеся сюда послания Киприана помещены у Миня в различных томах: послания по делам Карфагенским и книга о падших в t. III, а послания по поводу раскола в Риме в t. IV ser. lat.

⁷³⁷ - Ep. IX ad cler. n. 2. Nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita eucharistia eis datur.

⁷³⁸ - Обличая в том же пресвитеров и исповедников в другом послании (Ep. X ad martyr. et confess. n. 1) повторяет буквально те же выражения именно: ante actam poenitentiam, ante exomologesin, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam. Тоже и в послании к народу (Ep. XI ad pleb. n. 2). «Ибо если и при меньших преступлениях (et minoribus delictis) соделанных против Господа, совершается в определенное время покаяние (poenitentia) и бывает по рассмотрении жизни кающегося эксомологесис (exomologesis fiat) и никто не может войти в общение прежде возложения на него руки епископом и клиром (ab episcopo et clero manus fuerit imposita), то во сколько более при этих самых тяжких и крайних преступлениях надлежит все делать осмотнительно и обдуманно согласно учению Господа (secundum disciplinam Domini)? По смыслу этого места можно предположить, что poenitentia, по крайней мере в этих трех, выше приведенных местах (в других это слово употребляется в других смыслах), означает рассмотрение жизни кающегося, совершавшееся, вероятно среди его исповеди и предшествовавшее эксомологесису, т. е. публичному покаянию. Слово exomologesis, употребляемое в этом именно смысле Тертуллианом означает здесь, можно думать, именно подвиги публичного покаяния, но и это слово представляет случаи другого употребления в творениях Киприана, как увидим далее.

⁷³⁹ - Ep. X ad martyr et confess. n. 1.

⁷⁴⁰ - См. выше Ep. XI ad pleb. n. 2.

⁷⁴¹ - Ep. XII ad cler. n.1. Si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra, apud praesbyterum quemcumque, vel, si presbyter repertus non fuerit, et

urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomolegesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum in pace.

⁷⁴² - Еп. XIII ad cler. n.2. относительно этой важной меры св. Киприан оговаривается в своем послании к римскому клиру (Еп. XIV n. 3). Повторив свое распоряжение, он замечает: «и относительно этого я не постановлял закона и не поставлял себя безрассудно учредителем», затем указывает основания, почему он так поступил, именно на желание почтить мучеников, противодействовать возмущению и последовать совету римского клира, через оказание снисхождения падшим, подвергшимся тяжелой болезни. Что заставляло Киприана так мотивировать свое распоряжение, – то ли, что это противно было церковной практике, по которой разрешение давалось после продолжительного покаяния, или что по этому распоряжению принятие падших происходило без епископа или наконец то, что он дозволил возлагать руку даже диакону – трудно сказать наверное.

⁷⁴³ - Еп. XXX praesb. et diac. Romae ad Cypr. n. 1–8. Первые выражения: agant delicti poenitentiam указывает на исповедь; последующие выражения – probent lapsus sui dolorem, ostendant verecundiam, monstrent humilitatem, exhibeant modestiam, submissione provocent in se Dei clementiam – на изъявления раскаяния среди публичного покаяния; наконец последние: et de honore debito in Dei sacerdotem eliciant in se divinam misericordiam – на акт разрешения.

⁷⁴⁴ - Еп. X ad Anton. p. 2 (t. III) n. 22. Удивляясь, что некоторые по упорству считают непозволительным допускать к покаянию падших и приводя, в доказательство возможности покаяния, слова Писания: милостыня от смерти избавляет (Тов. 4:10), – Киприан замечает: «и конечно не от той смерти, которую однажды навсегда уничтожила кровь Христова, и от которой освободила нас благодать нашего Испытателя в спасительном крещении, но от той, которая проникает в нас после через грех». Вся вторая часть этого обширного послания трактует (n. 16–29) о возможности покаяния для падших и о плодах

покаяния, но так как говорится об этом довольно обще, то мы и не делаем других выдержек из этого послания.

⁷⁴⁵ - Кроме ниже приведенного места, см. еще *Ep. XXII ad cler. Rom. n. 3*. Порицая одного из исповедников, именно Лукиана, особенно щедро раздававшего грамоты мира, Киприан пишет: «Господь заповедал крестить всех во имя Отца и Сына и св. Духа и в крещении отпускать им прежние грехи (*praeterita peccata*), а он (Лукиан), не зная заповеди и закона, приказывает давать мир и отпускать грехи во имя Павла».

⁷⁴⁶ - *Ep. XII ad Cornel. (t. III) n. 13*.

⁷⁴⁷ - *Ibid. Amissa sit gratia, quae de baptismi sanctificatione percipitur et non subsit poenitentia, per quam culpa curatur.*

⁷⁴⁸ - *Ep. XI ad Cornel. (t. III inter Concil. Carth. p. 852) n. 1–2*. Рассуждая о том, что хотя постановлено давно, чтобы падшие приносили полное покаяние (*poenitentiam plenam*), но что, однакож, ими в случае смерти необходимо давать мир, говорят: «несправедливо было бы..., при отшествии из здешнего мира, отпускать их ко Господу без общения и мира, когда Он сам дозволил и дал закон, что связанное на земле будет связано и на небесах и что там только то может быть разрешено, что разрешено прежде здесь в церкви (*quae prius in ecclesia solverentur*)». «Они нуждаются в ограждении покровом тела и крови Христовой». Они не сделаются способными испить чашу мучения, если прежде не будут допущены к питию в церкви чаши Господней через право общения (*jure communicationis*).

⁷⁴⁹ - *Ep. XXVI confes. rom. ad Cypr. n. 7: in secretis cordis fidelis novellandus et consecrandus est animus.*

⁷⁵⁰ - *Lib. De lapsis*. «Никто пусть не обманывает себя, никто пусть не обольщает себя. Один только Господь может помиловать. Он только один, понесший грехи наши, за нас болезновавший и преданный Богом за грехи наши, может даровать прощение грехов (*veniam peccatis*) против Него соделанных. Человек не может быть выше Бога и раб не может по своему снисхождению отпустить или даровать то, что в тяжком грехе соделано против Господа (*nec remittere aut donare servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est c.*

17)». «Если кто безрассудный, в неблагоприятной поспешности, думает, что он может всем даровать отпущение грехов (*cunctis remissionem peccatorum*), то он не только не помогает, но и вредит падшим». (с. 18). В дальнейшем развитии резкость первого положения ослабляется выражениями: «по своему снисхождению» и «всем».

⁷⁵¹ - Ibid.

⁷⁵² - Ibid. с. 28. Qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes *exomologesin conscientiae faciunt*, animi sui pondus exponunt salutaram medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt.

⁷⁵³ - Ibid. с. 29. Confiteantur singuli... *delictum suum*, dum adhuc qui deliquit in seculo est, dum admitti confesio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est.

⁷⁵⁴ - Ibid. с. 16. Spretis his omnibus, atque contemptis, ante expiata delicta, ante *exomologosin factam criminis*, ante purgatam *conseientatiam sacrificio et manu sacerdotis etc.* Что понимает Киприан под *sacrificium*? Это выражение не относится к евхаристии, так как очищение жертвою должно быть условием вкушения евхаристии: оно относится к приведенному выше (с. 15 вместе с 1 Кор. гл. 10 и 11) месту в Лев. (7:19–20) о жертве мирной, мясо которой может есть всякий чистый (с. 15) и выражает понятие удовлетворения через разного рода подвиги покаяния (*satisfactio* или *exomologesis*).

⁷⁵⁵ - Так напр. в Ep. de Basilide et Marc. (t. III p. 1020 etc.) n. 3–4. Ipsa (plebs) maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi. Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur. Особенно же в след. словах (ibid. n. 5): Quod et apud vos factum videmus in Sabyni collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum... iudicio episcopatus ei deferetur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Еще в Ep. ad Anton. (t. III n. 8) говорит: Factus est Cornelius

episcopus de Dei et Christi iudicio, de clericorum.. testimonio, de plebis... suffragio et de sacerdotum... collegio.

⁷⁵⁶ - Ep. XII ad Cornel. (t. III p. 795 etc.).

⁷⁵⁷ - Ibid. n. 2. 4. 5.

⁷⁵⁸ - Ibid. n. 5. 6.

⁷⁵⁹ - Ep. ad Anton. (t. III) n. 8.

⁷⁶⁰ - Подобных вышеприведенным выражениям встречается немало и в других посл. Киприана, напр. в Ep. XXXIV ad cler. et pleb. (n. 1. 4): clero nostro non humana suffragione, sed divina dignatione conjunctum и далее: divina dignatione promoti.

⁷⁶¹ - Намек на эту благодать, но весьма неясный находится в Ep. II ad Cornel. (t. III p. 703 n. 3) в словах: gravitatis sacerdotalis et sanctitatis respectam tenentes.

⁷⁶² - Ep. ad Steph. n. 3.

⁷⁶³ - Ep. ad Jubaj. n. 7: ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid, aut solvere.

⁷⁶⁴ - Ibid. n. 8.

⁷⁶⁵ - Ibid. n. 10.

⁷⁶⁶ - Ibid. n. 25.

⁷⁶⁷ - Сравн. у Тертуллиана, которого, как известно, прилежно читал и изучал Киприан, разграничение ministerium et imperium, disciplina et potestas.

⁷⁶⁸ - Указание на Иоанна Крестителя, исполненного благодатию еще в матерней утробе, здесь не представляет той ясности, которою оно отличается в другом послании (см. далее посл. к Магну).

⁷⁶⁹ - Epist. ad Magn. n. 3: qui ordinatus in Ecclesia non est.

⁷⁷⁰ - Ibid. n. 5. Pastor haberi quomodo potest, qui, manente vero pastore, et in Ecclesia Dei ordinatione succedanea praesidente, nemini succedens et a se ipso incipiens, alienus sit et profanus.

⁷⁷¹ - Ibid. n. 8. Tamen quia loci sui ministerium transgressi contra Aaron sacerdotem, qui sacerdotium legitimum dignatione Dei atque ordinatione Domini perceperat.

⁷⁷² - Ibid. n. 10.

⁷⁷³ - Ibid. n. 11. Denique ipsam Christum nostrum baptizaturus Ioannes accepit ante Spiritum s., cum ad hoc esset in utero matris constitutus, ut certum esset atque manifestum baptizare non posse nisi eos, qui habeant Spiritum sanctum.

⁷⁷⁴ - В другом же смысле, противники Киприана не только не отвергали сообщения еретиками и раскольниками благодати св. Духа (именно – в крещении, рассматриваемом как собственно крещение и как миропомазание), но напротив на этом настаивали, утверждая, что если они и повторяют возложение рук, то единственно *in poenitentiam*, и не могли не настаивать потому что это была их основная мысль и из-за нее и был весь спор. Что не признавая благодати священства у известного лица, можно однакож допустить получение благодати от этого лица в крещении, – это можно видеть из крещения в случае нужды мирянами, – крещения, которое всегда признавалось церковью действительным и которое послужило, можно думать, главным основанием для Стефана в его споре с Киприаном. Киприан же решительно никак не мог понять, каким образом, не признавая священства еретического и раскольнического, можно признавать действительным крещение, совершенное в этих обществах.

⁷⁷⁵ - Ep. Firm. ad. Cypr. n. 10. Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.

⁷⁷⁶ - Ibid. n. 17, 18. Huic loco breviter occurri possit et dici, quoniam, si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejudem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum s. Et incipient caetera, quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi gerantur.

⁷⁷⁷ - Считаю нужным обратить еще внимание на тождество следующего оборота речи, указывающего на тождество мысли. Выше, когда Фирмилиан несомненно рассуждает о священстве, об иерархических благодатных полномочиях, он выражается: *Et frustra jam dubitat in caeteris quoque consentire eis et paticeps esse, ut simul cum eis conveniat etc.* Здесь: *et incipient caetera quoque, quae apud haereticos aguntur etc.*

⁷⁷⁸ - Ep. XI ad Cornel. (t. III) см. выше.

⁷⁷⁹ - De lapsis c. 25–26. Quando gratia salutaris in cinerem sanctitafe fugiente mutatur.

⁷⁸⁰ - Ibid. n. 16. Via infertur corpori Ejus et sanguini et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negaverunt. Подобное место мы видели у Тертуллиана. Manibus указывает на древний способ принятия тела Христова сначала в руки, а потом в уста.

⁷⁸¹ - Ep. X ad martyr. n. 1.

⁷⁸² - Ep. LYI ad Thibarit. de exhort. martyr. n. 9: eucharistia memor, quae Domini corpus accepit.

⁷⁸³ - Ep. LXIII ad Caecil. n. 1.

⁷⁸⁴ - Ibid. n. 15.

⁷⁸⁵ - Ibid. n. 2.

⁷⁸⁶ - Ibid. n. 9.

⁷⁸⁷ - Ibid. n. 12. In aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi.

⁷⁸⁸ - Ibid. n. 12 et 13.

⁷⁸⁹ - Совершенно с той же точки зрения св. Киприан смотрит на евхаристию и кратко высказывает те же мысли в Ep. ad Magn. n. 6.

⁷⁹⁰ - Из дальнейшего рассуждения в разбираемом нами послании приведем следующее довольно замечательное место: «Если не позволительно нарушать, ни одной и малой из заповедей Господних, то насколько преступнее нарушать или заменять – столь великое, столь важное (tam magna, tam grandia), столь близко относящееся к самому таинству страдания Господня и нашего искупления» (ibid. n. 14). «Каким образом мы можем пролить кровь за Христа, если стыдимся пить кровь Христову»? (n. 15). В этом же послании Киприан много говорит о значении евхаристии, как жертвы. Заметив о близком отношении евхаристии к жертве Христовой он говорит, что «священник подражает Христу» и еще выше, что как все мы не могли бы пить вина, если бы виноградная Кисть не была выжата, так точно мы не могли бы пить и крови Христовой, если бы Он не был прежде истоптан и выжат (ibid. n. 14).

⁷⁹¹ - Ep. ad Pompej. n.8. Divinae militiae sacramenta solvantur, т. е. пусть уничтожена будет клятва, которую мы дали Богу, как Его воины.

⁷⁹² - De laps. с. 8.

⁷⁹³ - Ibid. с. 13. Есть еще несколько подобных мест. Так напр. в Ep. (VIII p. 247) ad mart. et confess. хваля мучеников и исповедников, пишет: O quale illud fuit spectaculum Domino, quam sublime, quam Dei oculis sacramento et devotionis militis Ejus asserptum, т. е. сколь угодно Господу по причине обнаруженной Его воинами верности клятве и преданности. В Lib. ad Demetr. (t. IV p. 543 etc. n. 24): Hunc (Christum), si fieri potest, consequamur omnes, hujus sacramento et signo censeamur, т. е. клятвенно присягнем Ему и Его знамени.

⁷⁹⁴ - Ep. LI ad confess. n. 1.

⁷⁹⁵ - Ep. ad Anton. n. 21.

⁷⁹⁶ - Ep. ad Pompej. n. 11.

⁷⁹⁷ - Ep. 11 ad Cornel. n. 1. (t. III p. 704): contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis, т. е. вопреки Богопреданному учению об устройстве Церкви, как единой вселенской.

⁷⁹⁸ - De unit. Eccles. с. 4.

⁷⁹⁹ - Ep. ad Pompej. с. 11.

⁸⁰⁰ - Ep. ad Jubaj. n. 11.

⁸⁰¹ - De unit. Eccles. с. 6. Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem etc. Здесь sacramentum означает просто таинственную связь между Лицами св. Троицы. Это место приведено в след за текстом 1 Иоан. 5:7.

⁸⁰² - Ep. ad Jubaj. n. 5. Cujus sacramento, нам кажется, нужно перевести «по вере в которую». Киприан сказал это, обсуждая крещение Маркиона и в связи с решением вопроса: одна ли вера у Церкви и у Маркиона, верует ли Маркион в Троицу.

⁸⁰³ - В предисл. к Test. libr. tres (t. IV p. 677) Киприан пишет: «Другая книжка содержит учение о Христе (continet Christi sacramentum), что пришел именно Тот, который был предвозвещен».

⁸⁰⁴ - В Lib. de orat. Dominica (t. IV p. 519 etc. n. 9). «О каков, возлюбленнейшие, таинственный смысл молитвы Господней (orationis Dominicae sacramenta) сколь многое, сколь великое заключено в речи краткой по словам, но обильной духовною силою, так что не пропущено в наших прошениях и молениях ничего такого, чего бы не обнимало сокращенное изложение небесного учения (coelestis doctrinae compendium)!

⁸⁰⁵ - В Ep. LXXVII ad Nemes. (n. 2) хваля страдания сосланных в рудокопни, пишет: «раб Христов познал таинственный смысл учения о своем спасении (sacramentum salutis suae). ИскуПЛенный древом для вечной жизни, он древом же приведен и к венцу».

⁸⁰⁶ - Ep. ad Fidum (t. III) n. 4.

⁸⁰⁷ - Ep. ad Magn. n. 4.

⁸⁰⁸ - Ibid. n. 14.

⁸⁰⁹ - Ibid. n. 15. Mare autem illud sacramentum baptismi fuisse declarat beat. Apost. Paulus. Dicens (1Cor. 10, 1. 2. 6).

⁸¹⁰ - Ep. ad Fortun. n. 8.

⁸¹¹ - Lib. II testim. c. 16. Ibid. Sacramento lapidis et stabilitate sessionis Amalech superatus est ab Iesu, i. e. diabolus a Christo victus etc.

⁸¹² - Ep. ad Caecil. n. 2.

⁸¹³ - Ibid. n. 3.

⁸¹⁴ - Ibid. n. 4. Здесь sacramentum является или амплификацией при слове praefiguratum или же имеет смысл тайны (mysterium). В другом чтении, приводимом в примечании у Миня, это место имеет следующий вид: sacramenti dominici mysterium praefiguratum. У Киприана нередки амплификации (напр. в этом же n. 4 в конце: veritatem praefiguratae imaginis adimplevit), так что мы склоняемся скорее к первому предположению.

⁸¹⁵ - Typus вместо sacramentum является и в дальнейшей речи (n. 5): sed et per Salomonem Sp. s. typum dominici sacrificii ante praemonstrans... inquit.

⁸¹⁶ - Ibid. n. 11. А это устремление мысли от видимого к невидимому есть главнейшая черта символического

созерцания. Вот почему мы имели право перевести: *cujas rei sacramentum* так, как мы перевели выше («о символическом значении сей вещи»).

⁸¹⁷ - Т. е. такое же символическое значение мы усматриваем и в чаше Господней. Здесь *sacramentum (calicis)*, по-видимому, имеет другое значение, а не значение символа, если не предположить следующего оборота речи: «это самое символическое значение мы усматриваем и в символе чаши Господней». Последнее согласнее с дальнейшим течением речи.

⁸¹⁸ - Ibid. n. 13.

⁸¹⁹ - Ibid. n. 16. Кроме этого послания подобного же рода места встречаются и в других творениях Киприана. Напр. *De unit. eccles. c. 7* (*Hoc usitatis sacramentum.. ostenditur, quando in Evangelio tunica Domini I. Christi non dividitur, omnino non scinditur*), *Ep. ad Pomp. n. 11* (*Quae Ecclesia ad arcaeunius sacramentum Dominica unitate fundata est*).

⁸²⁰ - *Ep. Firmil. ad Cypr. n. 6*. Сравн. *res sacramentorum* у Тертуллиана.

⁸²¹ - Ibid. n. 10. *Et sacrificium Domino non sine sacramento solitae praedicationis*.

⁸²² - *Ep. XXXI n. 1–7*. Пусть они ударят в двери, но никак не разламывая их, пусть приблизятся к порогу церковному, но никак не переступая его; пусть приседят у врат, но вооруженные смирением... Много помогут им: смиренное прошение, скромное требование, необходимое уничтожение, неленостное терпение. Пусть возвестят о своих болезнях слезами: ходатаями за них да будут стенания из глубины души.... Но все это да будет в таинстве, пусть самое требование будет законное, сдерживаемое временем, требование смиренное, прошение покорное... и еще нужно обращать внимание как на милосердие Божие, так и на Его правосудие».

⁸²³ - *Ep. ad Iubaj. n. 22*. Здесь говорит о клиниках, что они *non privari baptismi sacramento*. Три раза *baptismi sacramento* употреблено и в *Ep. Firmil. nn. 9, 13, 17*.

⁸²⁴ - Ep. ad Magn. n. 12. Neque enim sic in sacramento salutari delictorum contagia, ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis et corporis abluuntur.

⁸²⁵ - См. выше в выдержках из послания в Цецилию. Еще in Lib. II de Testim. с. с. 2 (recapit.): Quod sapientia Dei Christus est, de sacramento in carnationis Ejus et calicis et altaris et apostolorum, qui missi praedicaverunt. Здесь впрочем sacramentum употреблено, вероятно, вообще в смысле таинственного, непостижимого.

⁸²⁶ - Если не считать места, уже приведенного нами из Lib. II Testim. с. 16. (quem lapidem cosecravit et unxit sacramento unctionis Christum significans), – места, где sacramentum употреблено в смысле прообраза.

⁸²⁷ - Ep. ad Steph. n. 1. Ep. ad Iubaj n. 21.

⁸²⁸ - Встречается выражение sacramentum, как мы видим, в посл. римского клира к Киприану (Ep. XXXI n. 7.): sed hoc totum in sacramento, в приложении к покаянию, но в значении богослужебного акта, долженствовавшего совершаться в церкви и перед церковью.

⁸²⁹ - De laps. с. 25.

⁸³⁰ - Ep. ad Iovian. n. 3.

⁸³¹ - Ep. ad Pompej. n. 4. Ad hoc enim malorum devoluta est Ecclesia Dei..., ut ad celebranda sacramenta coelestia disciplinam lex de tenebris mutuatur. Ibid n. 10: Nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus et sacrameotorum coelestium ratione perspecta, quicquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum laxebat in lucem, veritatis aperitur.

⁸³² - Ep. ad Magn. n. 12. Сказавши сначала о крещении (in sacramento salutari), далее говорит уже о таинствах: in sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiente, totum eradentibus conferant divina compendia.

⁸³³ - Do unit. Eccel. с. 19. Сравнивая падших и еретиков, находит: Hic, qui lapsus est sibi tantum nocuit..., ille tumens a pectore suo et in ipsis sibi delictis placens, a matre filios segregat oves a partore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Сравни. выше n. 17: contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constuere

audet aliud altare, praecem alteram illicitis vocibus tacere, Dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare etc.

⁸³⁴ - Ep. ad. Iubaj. n. 11: Ecclesiae devoti et in Ecclesia constituti sunt haeretici possunt et baptismo ejus et caeteris salutaribus bonis uti. Cp. Ep. Firmil. n. 18: sic magna et coelestia Ecclesiae munera haereticis concedit etc.

⁸³⁵ - Ep Firmil. n. 7. Sed et caeteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ibi praesident majores natu, qui et baptizandi, et manam imponendi et ordinandi possident potestatem. Haeretico enim, sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate.

⁸³⁶ - Что под возложением руки разумеется миропомазание, – это видно из дальнейшей речи Фирмилиана. Что же касается *ordinatio*, то 1), это слово у Киприана обыкновенно употребляется для обозначения посвящения, хотя есть примеры употребления и в другом смысле (распоряжения); 2), это действие, вместе с крещением и возложением рук, относится к действиям «боготворной святости» и 3), *ordinatio* вместе с возложением руки сопоставляется наконец через частицы *sicut et ita* с крещением; 4), наконец обращает на себя внимание и то, что *ordinandi* стоит в первой фразе на последнем месте, тогда как во второй – на первом. Нам кажется, что в этом обстоятельстве можно видеть некоторую градацию при восхождении мысли от низшего к высшему и от высшего к низшему, что весьма естественно, если с *ordinatio* Фирмилиан соединял представление акта посвящения, представляющего источное начало для других благодатных актов.

⁸³⁷ - В рассказе св. Ириней о гностических искуплениях обращает на себя внимание, что св. отец обличает гностиков за употребление ими в различных случаях то елея, то мира или бальзама. Это обстоятельство дает понять, что елей и миро считались двумя различными предметами и в различных случаях употреблялись в церковной практике. Сравни. Const.

Apost. (1. VII с. 22): χρίσεις δε πρῶτον ἐλαίῳ ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι, καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ.

⁸³⁸ - При этого мы не имеем в виду касаться другого рода условий, заключающихся в общем ходе церковной жизни и в различных частных исторических обстоятельствах и событиях этой жизни, так как все это, при всей своей важности, не имеет, по нашему мнению, первенствующего значения для решения того вопроса, о котором идет речь.

⁸³⁹ - Если это по временам и встречается в древнем, досхоластическом церковном мире, то в тех только случаях, когда нужды Церкви заставляли отцов прибегать к подобной работе, когда нужно было заключить известное учение в точные формулы и раздельно обозначить все части известного догмата. Мысль отцов глубокая, тонкая, в высшей степени деятельная и подвижная, мало однакож склонна была к кропотливой работе одинаково тщательного анализа каждой из частей предмета и собирания затем разчлененных частей в одно целое, к чему так способною оказалась воспитанная на Аристотеле мысль схоластиков. Поэтому-то отеческие творения, при всем необыкновенном богатстве и глубине догматического учения относительно всех пунктов христианской догматики, представляют такие несовершенства в отношении к формальной стороне, именно отличаются неравномерностью раскрытия различных сторон вероучения, недостатком раздельности изложения, малочисленностью кратких и точных формул и определений. Такими свойствами отличаются как их рассуждения об отдельных пунктах веры, исключая тех, которые подвергались искажениям от еретиков, так и целые догматические системы, в которых нет целых трактатов обычных в наших системах, существующие трактаты не одинаково обстоятельно изложены, догматические мысли перемешаны с недогматическими и т. п.

⁸⁴⁰ - Само собою разумеется, что мы не можем и не имеем в виду входить при этом в обстоятельное исследование как творений Дионисия Ареопагита, так и упомянутых выше исторических свидетельств.

841 - См. De coel. hierarch. с. III n. 1–3. Сравн. как резюмирует сущность содержания этой главы св. Иоанн Дамаскн в своем «Точном изложении правосл. веры» (кн. II гл. 3).

842 - De eccles. hierarch. с. 1 n. 2 (сравн. n. 4).

843 - Οὐδὲ ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν, ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς.

844 - Cap. I n. 5.

845 - До погружения говорится: κυρίζουσι μὲν οἱ ἱερεῖς τὸ τῆς χρίσεως ἅγιον ἔλαιον. По погружении же замечается: ὁ δὲ τῷ θεουργικῶτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος, μέτοχον ἐμποφαίνει λοιπὸν τῆς ἱροτελεστικωτάτης εὐχαριστίας (с. II n. 7).

846 - Cap. III n. 5.

847 - Cap. IV n. 1.

848 - Ibid. n. 2: πρὸς πάσαν σχεδὸν ἱεραρχικὴν τελεσιουργίαν.

849 - Cap. V n. 1.

850 - Ibid. n. 2.

851 - Ibid. n. 3: τὴν ἱεράν τῶν ἀτελέστων κάθαρσιν, μέσσην δὲ, τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν ἐσχάτην δὲ... τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μυήσεων τελείωσιν. Степени иерархии: καθαρτικὴ, φωτιστικὴ καὶ τελειωτικὴ.

852 - Ibid. n. 5.

853 - Cap. VI n. 1: εἰς τὴν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ἱεουργιῶν θεωρίαν τε καὶ κοινωνίαν.

854 - Ibid. n. 2: ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίαις.

855 - Ibid. n. 3: Διὸ καὶ τελεστικὴν αὐτοῖς ἐδωρήσατο χάριν ἢ ἱερά θεσμοθεσία καὶ τινος αὐτοῦς ἡξίωσεν ἀφιερωτικῆς ἐπικλήσεως οὐχ' ἱεραρχικῆς... ἀλλ' ἱεουργικῆς ὑπὸ τῶν ὁσίων ἱερέων τῇ ἱεραρχικῇ τελετουργίᾳ δευτέρως ἱεουργουμένης.

856 - Cap. VII n. 1.

857 - Ibid. n. 3.

858 - См. с. V n. 5.

859 - Хотя он дважды замечает, что миро употребляется при всяком почти священнодействии (в гл. IV θεωρία n. 10 даже без прибавления слова почти), но и в своем сочинении он указывает (сравн. гл. IV и V и в особенности n. 5 и θεωρία n. 12 в

последней гл.) только три случая употребления мира: для вливания его в купель, для помазания выходящих из купели и для помазания престола при его освящении.

⁸⁶⁰ - О св. Духе много говорится в созерцательном изъяснении освящении мира.

⁸⁶¹ - Theod. Stud. Epistolarum 1. II (ep. CLXV, Gregorio filio p. 1523). В ответ на поставленный вопрос Феодор пишет. Οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰπεῖν, ἢ ὅτι Πόθεν παρεδῶθη γίνεσθαί τινα χριστιανόν; ὁ γάρ τὸ πρότερον θεσμοθετήσας ἀποστολικῇ παραδόσει, καὶ τὸ δεύτερον ἐξέδωκεν ἔξ μυστήρια ἐκτεθεικῶς πρῶτον, περὶ φωτίσματος δεύτερον, περὶ συνάξεως, εἰτ' οὖν κοινωνίας τρίτον, περὶ τελετῆς μύρου τέταρτον, περὶ ἱερατικῶν τελειώσεων πέμπτον, περὶ μοναχικῆς τελειώσεως ἕκτον περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων. Далее замечает, что опасно отвергать что-либо из божественного предания, так как отвержение монашества может повести за собою отвержение других пяти таинств, которые и перечисляет снова. В заключение своего рассуждения об этом предмете упоминает о Дионисие Ареопагите, именно о том, что он, подражая ангельской иерархии, разделил как земную иерархию, так и верующих мирян на три степени или класса.

⁸⁶² - См. цитату G. L. Hahn (Doctrinae romanae de numero sacramentorum septenario. Vrat. 1859 p. 56). В жизни Оттона (изд. Basnage t III. P. 11 p. 62) читается следующее: Discessurus a vobis trado vobis quae tradita sunt a Domino: arrham fidei... inter vos et Domini fidelis septem sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus sancti. Далее упоминаются таинства в следующем порядке и с следующими названиями: baptis mus, confirmatio, unctio infirmorum, eucharistia, per poenitentia reconciliatio lapsuum, conjugium, ordinatio. Первые пять характеризуются как общие для всех таинства, последние как специальные только для некоторых.

⁸⁶³ - Новейшие ученые, по словам Гана (p. 23), сомневаются относительно подлинности этого завещания. Таковы Вюншер и Неандер, их цитуемые; по Неандеру хронологический признак относительно упоминания седмичного числа таинств сомнителен и потому нельзя ручаться за точность рассказа. Со своей стороны добавим от

себя, что Баур (Vorl. aber Dogmeng. Leipz. 1866, II, 466) замечая, что жизнь Оттона написана после его смерти (1130 г.), считает это обстоятельство достаточным, по-видимому, доказательством позднейшего происхождения самой формулы. Сдержаннее выражается Гагенбах (Dogmeng. ed. 3. Leipz. 1853, 449–450), считая этот вопрос нерешенным, требующим исследования. Отвергать подлинность этого исторического свидетельства протестанты усиливаются потому, что этот факт подрывает их теорию об измышлении Петром Ломбардом седмичного числа таинств. Свидетельство человека, не теорика, а практика, да еще вдававок ссылающегося на всегдашнее церковное предание (*quae tradita nobis a Domino*), каков Оттон, им особенно должно не нравиться. Между тем, несходство в наименовании таинств и в порядке их перечисления с Ломбардовскою номенклатурою и перечислением, располагает к признанию этой формулы явившеюся независимо от влияния формулы знаменитого схоластика.

⁸⁶⁴ - Lib. 1. c. 12 (См. у Гана De numero sacr. septen. p. 57): *septem sunt, principalia sacramenta, quae in ecclesia ministrantur, quorum quinque generalia sunt, quia a eis neuter sexus, nulla aetas, conditio nulla excluditur, videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia unctio infirmorum; duo particularia sunt eo, quod non tribuantur omnibus, sed quibusdam hominibus: ordines scilicet et conjugium.*

⁸⁶⁵ - Liebner—Hugo von St. Victor. Leipz. 1832. Здесь на стр. 423–430 автор, анализируя содержание того, что относится в 1 кн. названного сочинения к таинствам, приходит к вышеприведенному заключению, хотя почему-то и не приводит содержащегося в предыдущем нашем примечании места.

⁸⁶⁶ - Petri Lombardi—Sententiarum libri quatuor. Paris. ed. Migne 1841. p. 331. Вот что пишет он, переходя от таинств ветхозаветных к новозаветным: *Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt: baptismus, confirmatio, panis benedictio, i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent, et gratiam*

adjutricem conferunt, ut baptismus, alia iu remedium tantum sunt, ut conjugium, alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.

⁸⁶⁷ - Аркудий цитует (Libri VII de concordia ceclesiae occid. Et orient. In septem sacramentorum administratione. Luth. 1 26 p. 5) следующее сочинение Иова, в котором находится эта формула: τὰ ἐπὶ τὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφηνσις πρὸς Φωκαεῖς.

⁸⁶⁸ - Τὰ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς τοῦ Χριστοῦ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια κατὰ τάξιν εἰσι ταῦτα, πρῶτόν ἐστι βάπτισμα, δεύτερον χρίσμα, τρίτον ματάληψις τῶν ἁγιασμάτων τοῦ ζωοποιοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἱεροσύνης τετάρτον πέμπτον τίμιος γάμος, ἕκτον ἅγιον σχῆμα, καὶ εὐχέλαιον εὐδομον ἥτοι μετάνοια.

⁸⁶⁹ - Замечательно, что западные богословы, даже протестантские, – которым бы, казалось, естественно было воспользоваться этими грамматами для своих целей, – не обращают (на сколько нам известно) на них внимания. Это обстоятельство доказывает, до какой степени мало доселе занимались на западе изучением греческого востока. Там доселе довольствуются указаниями, сделанными у Алляция (De perp. consens. 1. III с. 16 п. 4); а так как последний в указанном месте, представляющем свод свидетельств, относящиеся к истории появления на востоке формулы седмичного счисления таинств, почему-то не сделал ссылки на эти грамматы, (хотя одна из них и помещена у него в другом месте; см. далее), то на эти грамматы не находим ссылок и у новейших западных богословов.. Сами по себе эти исторические памятники, как увидим далее, свидетельствуют отнюдь не в пользу протестантской теории если принять во внимание характер и содержание грамат, взять их в целом, а не в отрывках; но при известном, свойственном протестантам приеме они конечно, могли бы быть употреблены ими в дело против римских католиков.

⁸⁷⁰ - Первое послание в латинском тексте напечатано у Алляция (De perp. cons. I. II с. 16 п. 5), а на греческом – в новейшем издании Theiner в Miklosich (Monumenta, spect. ad unionem eccl. graecae et rom. e sanctioribus Vatic. tabulariis. Vindob. 1872). Послание императора и его сына навечатаны

только в последнем издании, первое на латинском, а второе на греческом языке (у Алляция послание М. Палеолога и Андроника, помещенные рядом с посланием Векка, суть другие послания).

⁸⁷¹ - Επεὶ δὲ αὖθις πρὸς τοῖς ἀναγεγραμμένοις ἡ ἀγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς Ρώμης λέγει καὶ κηρίπτει καὶ ὅτι ἑπτα εἰσὶν ἐκκλησιαστικαὶ ἱεροπραξίαι, τὸ βάπτισμα... τὸ τῆς βεβαιώσεως (нерев. confirmationis) χρίσμα, ἡ μετάνοια, ἡ εὐχαριστία, ἡ ἱερα τάξις, ὁ γάμος καὶ ἔσχατον χρίσμα... Затем следует то, что думает восточная Церковь относительно различия от западной в образе совершения таинств.

⁸⁷² - С самою незначительною переменою в наименованиях. Так как послание Андроника дошло до нас на греческом языке, то приведем формулу по этому посланию. Κρατεῖ δὲ καὶ διδάσκει αὕτη ἡ τῆς Ρώμης ἐκκλησία ἑπτα εἶναι ἐκκλησιαστικά μυστήρια, ἔν λέγω τὸ βάπτισμα... ἄλλό ἐστι μυστήριον βεβαιώσεως... ἄλλό ἐστὶν ἡ μετάνοια, ἄλλό ἐστὶν ἡ εὐχαριστία, ἄλλο μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονίας, ἄλλο ἐστὶ τὸ τοῦ γάμου, ἄλλο τὸ ἔσχατον χρίσμα. – Сравн. с посл. Векка и с грамотою имп. Иоанна Палеолога (в 1369 г.), содержащего повторение грамоты Андроника, но с переменою некоторых выражений. В этой грамоте XIV в. миропомазание называется μυστ τοῦ χρίσματος τοῦ ἀγίου μύρου, священство – μυστ, τῆς τάξεως, ἥτοι τῶν χειροτονιῶν, елеосвящение – τὸ τελευταῖον χρίσμα, ἥγουν τὸ εὐχέλαιον (см. у Алляция 1. II с. 17 с. 6).

⁸⁷³ - См. его «Разговор о св. священнодействиях и таинствах церковных», в котором он, сказавши в начале прямо, что таинств церковных семь (гл. 1), отмечает и обличает потом в изъяснении каждого из таинств все самые незначительные обрядовые особенности совершения их у латинян, как напр. то, что латиняне совершают елеосвящение только над умирающими (гл. 250), или что они употребляют при крещении формулу: «я крещаю» (гл. 32) и мн. др.

⁸⁷⁴ - Известен характер догматических трудов этого времени, представляющих не более как самые необработанные сборники мест из отеческих творений. Разумею труды Зигабена, Никиты Хониата и других.